



STEP 13/1

Benedikt Paul Göcke (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11912-9

ISBN 978-3-402-11913-6 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11854-8>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Stascha Rohmer

Hegel, Whitehead und die Wissenschaftlichkeit der Theologie

1. Einleitung

Wenn es zwei bedeutende Denker in der Moderne gegeben hat, die beanspruchen, in ihren jeweiligen theoretischen Entwürfen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie zusammengeführt zu haben, dann sind dies wohl Georg Friedrich Wilhelm Hegel im 19. Jahrhundert und Alfred North Whitehead im 20. Jahrhundert gewesen. Schon der junge Hegel begreift es als Aufgabe der Philosophie, eine Art „spekulativen Karfreitag“ zu zelebrieren, um das „Gefühl, auf dem die Religion der neuern Zeit beruht – das Gott selbst tot ist“¹ zu überwinden. Das Philosophieren erscheint ihm dafür als probates Mittel, denn – so Hegels Überzeugung:

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“²

Philosophie und Religion entspringen damit aus Hegels Sicht aus ein- und derselben Quelle – nämlich aus dem Bedürfnis nach der Überwindung der Entzweiung von Selbst und Welt. Hegel setzt mit dieser Annahme eines gemeinsamen Ursprungs von Philosophie und Religion im Leiden an „Entzweiung“ in gewisser Weise voraus, was er in seinem philosophischen Schaffen eigentlich erst beweisen will: nämlich, dass Selbst und Welt, Ich und Welt einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Diese gemeinsame Wurzel ist aus Hegel Sicht der Geist, der den schmerzlichen Gegensatz von Selbst und Welt erst hervortreibt und daher – ebenso wie der Telepheus-Speer – auch allein aufzuheben vermag. Philosophie und Religion haben aus dieser Perspektive nicht nur den gleichen Ursprung, sondern auch den gleichen Inhalt, nämlich das „unendliche Verhältnis“³ eben des göttlichen Geistes, der im Sich-zu-sich-Verhalten die Entzweiung von Ich und Welt und damit alle Bedingtheit von je her transzendiert hat: das „absolut Wahre“. Obwohl die Religion (ebenso wie die Kunst) dieses absolut Wahre zum

¹ 2, 432.

² 2, 22.

³ 16, 12.

Gegenstand hat, ist der Inhalt der Religion aus Hegels Sicht in derselben, aber ihm eigentlichen Form, „seiner Gewissheit noch ungleich“. ⁴ Dies drückt sich konkret darin aus, dass der Inhalt der Religion als transzendente Wahrheit vorgestellt und geglaubt – nicht aber als wirklich „wahr“ gewusst wird. Hegel sieht es daher als seine philosophische Aufgabe an, den Inhalt der Religion erstens zum Gegenstand des begrifflichen Denkens zu erheben, um von dort aus zweitens den reinen Begriff Gottes als notwendige Einheit von Denken und Sein als selbstevident zu erweisen. Unter dieser Perspektive erscheinen Hegel alle überkommenen Gottesbeweise als verkürzt. ⁵ „Denn die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“, so Hegels Überzeugung, „kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“. ⁶ Als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ ⁷ hat philosophische Theologie zunächst im Rahmen einer „Phänomenologie des Geistes“ die Aufgabe, das natürliche Bewusstsein vom „unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes“ ⁸ zu befreien. Indem das Bewusstsein verschiedene Gestalten durchläuft, schreitet es aus Hegels Sicht so notwendig zum „absoluten Wissen“ voran, in dem sich der Geist als Subjekt in den Objekten seiner Erfahrung nur selbst als Urheber erkennt. Stellt aber der Geist – jenseits der Spaltung von Subjekt und Objekt – die eigentliche Grundlage des Universums dar, dann muss sich das Universum auch als ein komplexer Gedanke – als logisch strukturierte Idee – interpretieren lassen. Eben dies versucht Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ zu erweisen, die er als „Intellektualansicht des Universums“ ⁹ verstanden haben will. Als „metaphysische Theologie“ beansprucht die „Wissenschaft der Logik“ dabei nicht mehr und nicht weniger als „die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens“ ¹⁰ zur Darstellung zu bringen. Die Logik enthält demnach, „den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist“ ¹¹

Eine zugleich ganz andersartige „Intellektualansicht des Universums“, die ebenfalls als metaphysische Theologie auftritt, stellt Whitehead mit seinem Hauptwerk „Process and Reality“ (1929) vor, das u.a. von der Lebensphilosophie Henri Bergsons und dem amerikanischen Pragmatismus beeinflusst ist. ¹² Unter Metaphysik versteht Whitehead konkret „die Beschreibung der allgemeinen

⁴ 3, 583.

⁵ Zu Hegels Begriff der überkommenen Gottesbeweise, vgl. UTE GUZZONI: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg/München 1963.

⁶ 3, 14.

⁷ PhG, 80.

⁸ LI, 42.

⁹ LI, 44.

¹⁰ 17, 419.

¹¹ LI, 116.

¹² Vgl. DENNIS SÖLCH (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014.

Prinzipien, die sich auf alle Einzelheiten der Praxis anwenden lassen¹³. Metaphysische Kategorien fasst Whitehead als „vorläufige Formulierungen“¹⁴ auf und metaphysische Systeme sollten so versuchen, näherungsweise die „Grundprinzipien“¹⁵ dieses Universums zu formulieren. Whitehead versteht sein eigenes System in diesem Sinne als einen Versuch,

„ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage ein jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann“¹⁶

Unter dem Einfluss von William James und dessen Konzept des „radikalen Empirismus“, sind dabei aus seiner Sicht die Zusammenhänge, wie sie in der Kontinuität subjektiver Selbsterfahrung introspektiv erfahren werden, ebenso wesentliche Erfahrungstatbestände wie die distinkten Sinnesdaten der Außenwelt. Zu diesen Erfahrungstatbeständen rechnet Whitehead nun auch das religiöse Empfinden der Menschheit, dem die philosophische Analyse daher Rechnung tragen muss. Whitehead vertritt nicht, wie Hegel die These, dass Religion und Philosophie letztendlich denselben Inhalt haben; wohl aber fasst er es als Aufgabe der Philosophie als „Kritik der Abstraktionen“ auf, zivilisatorische Ideale, religiöses Empfinden und Wertempfinden mit empirischer Forschung in Zusammenhang zu setzen.¹⁷ In methodologischer Hinsicht möchte Whitehead diese spezifische Verbindung von empirischer Wissenschaft, Religion und Wertempfinden durch die Entwicklung eines Schemas von Ideen (*Scheme of Thought*) leisten, in dem die ästhetischen, moralischen und religiösen Intuitionen der Menschheit mit den Begriffen der Naturwissenschaft zueinander in Beziehung gesetzt werden. Wie Christoph Kann¹⁸ unterstreicht, geht Whitehead bei der Entwicklung eines solchen Gedankenschemas davon aus, dass es keine strikte Trennung zwischen dem Bereich der wissenschaftlichen und der vorwissenschaftlichen Erfahrung gibt. Auch das wissenschaftliche Weltbild basiert aus Whiteheads Sicht auf spezifischen metaphysischen Voraussetzungen; hier insbesondere auf der unbewussten Überzeugung, dass überhaupt eine Ordnung in der Natur aufzufinden ist. Wissenschaft verweist so auf vor-sprachliche und vor-wissenschaftliche Systeme von Überzeugungen, die sich auf allgemeine, historisch gewachsene Weltanschauungen zurückführen lassen. Damit lässt sich eine epistemische Kontinuität zwischen Wissenschaft, Religion und Metaphysik behaupten, welche in diesem

¹³ PR 13/48.

¹⁴ PR 8/40.

¹⁵ PR 4/33.

¹⁶ PR 3/31.

¹⁷ Vgl. HANS POSER: „Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 105–125.

¹⁸ CHRISTOPH KANN: „Schemes of Thought in the Making. Epistemic Continuity between Religion, Metaphysics and Science“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014, 242–266.

Denken die Bedingung der Möglichkeit der integrativen Funktion der Vernunft und damit einer wissenschaftlichen Theologie darstellt.

2. Hegels absoluter Idealismus

2.1 Wahrheit als Grundform des Universums

Hegels Philosophie ist als absoluter Idealismus in die Geschichte der Philosophie eingegangen. Denn Hegel vertritt bekanntlich die These, dass Grundlage der Wirklichkeit Wahrheitsbeziehungen sind – das Wahrheit Grundlage der Wirklichkeit ist. Wie kommt Hegel aber nun auf diese durchaus eigenwillige Idee, dass Ursprung und Grundlage der Wirklichkeit eine Wahrheit ist? Hier wird man anzumerken haben, dass Wahrheit für Hegel nicht nur und schon gar nicht in erster Linie eine Eigenschaft von Theorien oder Sätzen ist. Wahrheit stellt bei Hegel vielmehr eine spezifische Form von Harmonie – der Versöhnung und Vereinigung – d.h. der inneren Kohärenz der Wirklichkeit dar. Wahrheit ist unter dieser kohärenztheoretischen Perspektive in letzter Konsequenz die Form der Einheit des Universums. Daher sagt Hegel: „Das Wahre ist das Ganze.“¹⁹ Dieses wahre Ganze belegt Hegel auch mit dem Begriff des „Absoluten“. Damit will Hegel zum Ausdruck bringen, dass das Welt-Ganze nicht so aufgefasst werden kann, als würde es als Ganzes bloß Gegenstand einer möglichen Betrachtung und Erkenntnis – gleichsam von „außen“, d.h. durch einen Beobachter abgeben. Vielmehr ist das Ganze als solches auch nur im Erkennen wirklich, und die Wirklichkeit des Erkennens selbst in die Dynamik des Ganzen involviert.

Um sich Hegels Standpunkt anzunähern, ist zunächst festzuhalten, dass Hegel mit seinem kohärenztheoretischen Verständnis von Wahrheit einer panlogistischen Auffassung des Universums folgt, wie sie bereits von Leibniz entwickelt wurde: Die Wirklichkeit setzt sich offensichtlich aus einer Vielheit unterschiedlicher Wesenheiten zusammen: Atome, Moleküle, Tiere, Pflanzen, Menschen etc. Zugleich aber stellt das Universum eine Einheit dar. Wie kommt man nun von der Vielheit zur Einheit? Wieso fällt das Universum nicht einfach auseinander, so dass ein jedes Wesen isoliert in seinem eigenen Universum lebt? Hegel macht hier zunächst (insbesondere gegen Kants Auffassung der Urteilskraft) den Gedanken stark, dass unterschiedliche Wesenheiten, die zugleich in einer gemeinsamen Welt existieren, miteinander interagieren und kooperieren müssen, um

¹⁹ PhD, 24.

koexistieren zu können: Sie müssen ihr Leben – wie man im Deutschen zu sagt pflegt – miteinander ‚teilen‘. Wie aber ist nun solch eine Teilung des Lebens so zu denken, dass sich darin das Universum als Eines, als Einheit konstituiert? Hegel stellt sich hier auf den Standpunkt: Eine wirkliche Vereinigung ist nur im Geiste möglich. Das Universum als Einheit ist daher nur als Manifestation eines Geistes zu denken.

2.2 Kritik der endlichen Kausalität

Um diese Ansicht zu verteidigen, setzt sich Hegel nun mit verschiedenen Modellen der Verursachung auseinander, die in seiner Zeit kursierten. Dabei will er erweisen, dass keines der zu seiner Zeit gängigen Modelle dazu in der Lage ist, das Universum als Einheit zu begründen und als Endursache alles kosmischen Lebens zu fungieren. Das einfachste und zugleich schwächste Modell der Verursachung ist unter dieser Perspektive das der endlichen, mechanischen Kausalität. Man könnte es – vereinfacht – durch eine Kette einander anstoßender, umfallender Dominosteine veranschaulichen; eine Reihe, in der jeder Stein als angestoßener die Wirkung eines anderen Steines erleidet, um diese dann weiterzugeben, indem er selbst als Ursache für das Umfallen des auf ihn folgenden Steins fungiert. Die grundlegende Schwäche dieses Erklärungsmodelles als allumfassendes Erklärungsparadigma besteht erstens darin, dass Ursache und Wirkung hier stets getrennt auftreten. Jeder Stein ist in diesem Modell mal Ursache, mal Wirkung. Die Steine, die einander anstoßen, bzw. Ursache und Wirkung sind, sind daher stets andere gegeneinander. Auf Grund dieses „Anderssein“ können sie keine Einheit oder Totalität begründen. Ferner hat jeder Stein eine aktive und eine passive Funktion in der Kette der umfallenden Steine. Wie aber kommt es zum Umschlag von Passivität in Aktivität? Spinoza führt hier Gott als unendliche Ursache (*causa immanens*) dafür ein, dass die Kausalität nicht einfach im Sande verläuft – Gott ist die den Dingen innewohnende, nicht vorübergehende Kausalität. Damit überschreitet er aber offenkundig das Modell der endlichen, mechanischen Kausalität. Die dritte Schwäche des Modells ist eine Folge der letzteren beiden: Fragen wir nach einer ersten Ursache – gewissermaßen nach einer Ursache der Ursache –, so kommen wir in einen unendlichen Regress, in dem das Verursachte immer Wirkung einer anderen Ursache ist. Der Regress besteht darin, dass in einem Kausalzusammenhang „abwechslungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt“ wird, diese „dann aber wieder eine andere Ursache“²⁰ hat und sofort.

²⁰ LII, 298.

Das Universum als Ganzes kann aber nicht als Wirkung eines anderen Universums gedacht werden. Vielmehr muss es aus Hegels Sicht so gedacht werden, dass es sich in seinen Wirkungen selbst verursacht, d.h. *causa sui* ist. Und nun hatte schon Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ herausgestellt, dass Selbstverursachung nur in einer spezifischen Form denkbar ist, nämlich in der der Finalität, wie sie gerade für das Lebendige kennzeichnend ist. Denn nur dort, wo etwas das Ziel verfolgt, nicht etwas anderes, sondern sich selbst – sein ureigenes Sein – zu verwirklichen, kann von wirklicher Selbstverursachung gesprochen werden. Diese Form der Selbstverursachung bezeichnet Hegel als ideelle Verursachung (genauer gesagt: als den ideellen Grund), weil hier eine Idee, ein Plan als Zweckursache fungiert.

Allerdings ist der Gedanke, dass etwas ganz allein und ganz für sich selbst verursacht, offenkundig nicht minder paradox als die mechanische Kausalität. Denn wenn Ursache und Wirkung in Wahrheit unmittelbar identisch miteinander sind, dann stellt sich die Frage, warum sich beide überhaupt voneinander unterscheiden. Gibt es keinen Unterschied, dann gibt es auch keinen Weg, beide miteinander zu vermitteln. Dann aber ist ihr Zusammenhang tot, unbewegt. Aber wie sollte das Tote – das Unbewegte – Bewegter des Lebendigen sein? Gott muss aus Hegels Sicht als der „Lebendige“ d.h. als die „lebendige Substanz“ begriffen werden und hat daher ein Sein, welches nur insofern wirklich ist, insofern es „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerden mit sich selbst ist.“²¹ Insofern die lebendige Substanz nur als „sich wiederherstellende Gleichheit“ Einheit ist, muss sie daher auch einen „Gegensatz“, eine „Entzweiung“ in sich bergen.²²

Zunächst ist daher festzuhalten: Während der mechanischen Kausalität als Erklärungsparadigma im Falle des Anorganischen zweifelsohne ein hoher, explanatorischer Wert zugesprochen werden kann, fällt im Falle der Annahme einer ausschließlich ideellen Verursachung des Lebendigen die Erklärung in eine bloße Tautologie zusammen. Hegel unterzieht von hier aus zahlreiche Begründungsversuche („Ätiologien“) der Wissenschaft seiner Zeit einer herben Kritik, insofern er die Behauptung vertritt, es handle sich bei diesen Begründungsversuchen, um mehr oder weniger gut getarnte Tautologien. Wenn etwa, so ein Beispiel Hegels,

„eine Kristallisationsform dadurch erklärt wird, dass sie ihren Grund in dem besonderen Arrangement habe, in das die Moleküle zueinander treten, so ist die daseiende Kristallisationsform dieses Arrangement selbst, welches als Grund angeführt wird“.²³

²¹ PhD, 23.

²² Ebd.

²³ LII, 99.

Das Begründete (die Kristallisationsform) und der Grund (das Arrangement der Moleküle) haben hier denselben Inhalt; die Erklärung ist notwendig und führt auch nicht in einen unendlichen Regress, aber sie ist zugleich nichtssagend. Ebenso erweist sich die Erklärung, dass die Erde sich um die Sonne drehe, weil zwischen Sonne und Erde eine anziehende Kraft vorliege (Hegel bezieht sich hier auf Newton), als bloße Tautologie. Denn hinterfragt man,

“was die anziehende Kraft für eine Kraft sei, so ist die Antwort, dass sie die Kraft ist, welche macht, dass sich die Erde um die Sonne bewegt, d. h. sie hat durchaus denselben Inhalt als das Dasein, dessen Grund sie sein soll.”²⁴

Um zu einer wirklichen Begründung eines Geschehens vorzustoßen, die nicht tautologisch ist, aber Grund und Gegründetes auch nicht nur äußerlich aufeinander bezieht, gilt es daher, reale und formelle Gründe miteinander auszusöhnen. Gefragt ist damit nach einem Modell, das Unterschied und Identität von Ursache und Wirkung gleichermaßen zum Ausdruck bringt und auch dem Unterschied von Aktivität und Passivität Rechnung trägt. So kommt man recht zwanglos zu dem Gedanken, dass Endursachen nur in der logischen Form einer „Identität der Identität und des Unterschiedes“ gegeben sind; ein Grundgedanke, der denn auch in der Tat für Hegels gesamtes systematisches Schaffen konstitutiv ist.

2.3 Kritik der Wechselwirkung und der Grundprinzipien der Monadologie Leibnizens

In der Tat existierte zu Hegels Zeiten bereits ein Modell, das beanspruchte die mechanische, endliche Kausalität zu transzendieren und auch den Gegensatz von Aktivität und Passivität einer Deutung zuzuführen – nämlich das der Wechselwirkung. Der Grundgedanke dieses Modells ist denkbar einfach: Es existieren mindestens zwei Substanzen – sagen wir A und B. A wirkt jetzt auf eine Weise zielgerichtet auf B ein, so dass A davon ausgehen kann, dass B auf seine Wirkung, die es erleidet, in einer Weise reagiert, die wiederum für A konstitutiv ist – und für B gilt umgekehrt das Gleiche. In diesem Modell bewirken beide Substanzen – vermittelt durch die Wirkung auf ihr Anderes – also letztendlich sich selbst. Zugleich trägt das Modell offenkundig dem Unterschied von Aktivität und Passivität Rechnung. Auf deskriptiver Ebene ist es so in der Tat denkbar, dass z.B. ein komplexes biodiverses System sein ökologisches Gleichgewicht behält, indem es sich aus einer Vielzahl von Spezies konstituiert, die miteinander konstruktiv wechselwirken. „Universelle Harmonie“ hat schon Leibniz diese Form der Wechselwirkung genannt, in der sich ein jedes Lebewesen (Leibniz selbst bezeichnet

²⁴ LII, 98.

alle Organismen als „Monaden“) vermittelt durch seine Wirkung auf Anderes selbst konstituiert.

Nun hat aber das Konzept der Wechselwirkung einen entscheidenden Haken, der gerade in Leibnizens System deutlich zu Tage tritt: Leibniz ging davon aus, dass die universelle Harmonie ein Resultat des Tatbestandes ist, dass Gott von Anbeginn der Schöpfung alle Wesenheiten so aufeinander abgestimmt hat, dass sie miteinander harmonieren. Leibniz vertritt hier einerseits den Standpunkt, dass jedes Lebewesen als eine Konkretion des gesamten Universums aufzufassen ist. Denn es reflektiert das Gesamte des Universums als seine Möglichkeitsbedingung. Weil es eine Konkretion des gesamten Universums ist, verkörpert es aus Leibnizens Sicht in seiner Einzelheit zugleich einen universellen Begriff (d.h. eine Idee im Sinne Platons bzw. die Gattung als Formprinzip im Sinne Aristoteles). Der Begriff der Monade ist aus Leibnizens Sicht dabei ein vollständiger Begriff, d.h. er enthält alle Eigenschaften, welche der Monade im Laufe ihres Lebens zugesprochen werden können. Das Enthalten-Sein ist einerseits analytisch zu denken, sowie z.B. der Begriff des Junggesellen das Unverheiratet-Sein impliziert. Andererseits – und das ist mit universeller Harmonie gemeint – enthält der Begriff der Monade ein relationales Schema: der Begriff ist die konkrete Form, in der dieses Universum (als Totalität der Möglichkeitsbedingungen) sich im und als das Einzelne ereignet. Dieses relationale Schema garantiert die Kompatibilität aller monadischen Wirklichkeiten miteinander, d.h. die Kohärenz des Ganzen. Der Zusammenhang davon, dass dasjenige Handeln, das die eine Monade erleidet, in der anderen als Aktivität vorhanden („wiedergespiegelt“) ist, d.h. die Reziprozität von Ursache und Wirkung, ist also begrifflich gegeben. „Die wechselseitige Verknüpfung oder Anpassung aller geschaffenen Dinge“, so Leibniz, „hat nun zur Folge, dass jede einfache Substanz Beziehungen in sich schließt, durch die sie alle anderen zum Ausdruck bringt, und sie daher ein lebender, immerwährender Spiegel des Universums ist.“²⁵

Die Monaden sind „lebendige Spiegel des Universums“ aber nicht direkt miteinander in Beziehung gesetzt, sondern durch die Weisheit Gottes. Denn Gott hat in der *regio idearum* des göttlichen Denkens aus Leibnizens Sicht alle Monaden von Anbeginn der Schöpfung an so aufeinander abgestimmt, dass daraus die Beste aller möglichen Welt resultiert. Die universelle Harmonie ist damit eine prästabilierte Harmonie, die von außen hergestellt wird. Leibniz muss diesen eigenartigen Gedanken einführen, da die Harmonie den Monaden – wie Teilen eines Puzzlestücks – selbst äußerlich ist. Leibniz selbst sagt daher auch ganz offen: die Monaden sind „fensterlos“.²⁶ Dies tritt aber – wie zahlreiche Denker aufweisen – in Widerspruch zu Leibnizens eigener These, dass jede Monade in ihrem

²⁵ GOTTFRIED W. LEIBNIZ: *Monadologie*, Stuttgart 1998, § 56.

²⁶ Ebd., § 7.

Begriff ein relationales Schema enthält. Hegel spitzt diesen Widerspruch dahingehend zu, dass Monaden nicht „Andere füreinander“²⁷, d.h. konkrete Beziehung aufeinander sind: ihr Werden ist ein „simultanes Werden, in der das Fürsichsein einer jeden eingeschlossen“ ist.²⁸ Ähnlich kritisch äußert sich Whitehead:

“God and each individual monad were in communication. Thus there is, on this doctrine, an indirect communication between monads by the mediation of God. But each monad independently develops its own experience according to its character which is imposed on it aboriginally by communication with God. [...] But no reason can be given why the supreme monad, God, is exempted from the common fate of isolation. Monads according to this doctrine, are windowless for each other. Why have they windows towards God, and why has God windows towards them?”²⁹

Letztendlich lebt jede Monade in ihrem eigenen Paralleluniversum: Da sie *per se*, d.h. durch ihren vollständigen Begriff hindurch eine Ganzheit, ein „in sich geschlossenes Absolutes“³⁰ ist, ist die Monade auf Beziehungen auf anderes eigentlich gar nicht mehr angewiesen.

2.4 Anerkennung als Grundlage der Einheit des Selbstbewusstseins

Entfernen wir den eigenartigen Gedanken einer Prästabilisierung alles Existierenden durch Gott aus dem Modell der Wechselwirkung, fällt auch dieses als Erklärungsmodell im Sinne einer Letztbegründung aus Hegels Sicht in sich zusammen. Denn woher weiß A, wenn es auf B einwirkt, dass seine Wirkung auf B die für es selbst konstitutive Gegenwirkung hervorruft? Auf der Ebene der menschlichen Beziehungen ist dieses Problem natürlich einfach: A könnte B fragen, wie B auf seine Wirkung reagieren wird – und umgekehrt. A und B könnten sich so auf ein gemeinsames Ursache-Wirkungsschema – gleichsam einen Deal – verständigen, der für beide vorteilhaft ist. Nun aber setzt sprachliche Kommunikation aus Hegels Sicht immer schon eine gemeinsame Verbundenheit im Medium des Geistes voraus; und insgesamt krankt aus seiner Sicht die Theorie der Wechselwirkung daran, dass sie immer schon voraussetzt, was sie erklären will. Wechselwirkung kann nicht Endursache sein, da sie mit dem Widerspruch behaftet ist, einerseits unmittelbare, voneinander unabhängige Dinge vorauszusetzen, die aber andererseits sich in der gegenseitigen Interaktion erst als solche unmittelbaren Dinge konstituieren sollen.

²⁷ LI, 180.

²⁸ Ebd.

²⁹ AI 133/268.

³⁰ LI, 199.

Eine wirkliche Einheit und Harmonie zwischen zwei unterschiedlichen Dingen kann in der Tat auch aus Hegels Sicht nur dort zustande kommen, wo das eine seinem Anderen nicht nur entgegengesetzt ist, sondern zugleich in seinem Anderen präsent ist. Die Dinge dürfen also gar nicht erst als unabhängig und getrennt voneinander existierend gedacht werden, damit konstruktive Interaktion und Kommunikation wirklich möglich ist. Der Dreh- und Angelpunkt der Reflexion des einen Dinges in das Andere ist hier aus Hegels Sicht die Grenze. Der Unterschied oder die Grenze, die scheinbar bloß zwischen den Dingen vorliegt und diese voneinander trennt, muss auch verbindenden Charakter haben, wenn die Reflexion (Spiegelung) konstitutiv sein soll. Aus Hegels Sicht verkörpert die Grenze, die in ihrer trennenden Eigenschaft die Dinge zugleich aufeinander bezieht, daher einen Widerspruch. Dieser besteht darin, dass die Grenze die Momente, die sie reell unterscheidet, zugleich ideell in sich enthält.³¹ Während der Verstand davon ausgeht, dass Etwas und sein Anders sich „zunächst gleichgültig gegenüberstehen“, ist es Aufgabe der Philosophie, „ihre Beziehung“ als „ihre Wahrheit“ herauszuarbeiten.

Der Widerspruch der Grenze besteht darin, dass sie das, was sie voneinander abgrenzt, sowohl miteinander identifiziert, als auch voneinander unterscheidet. Und allein vernunftbegabte Subjekte sind aus Hegels Sicht nun dazu in der Lage, diesen Widerspruch der Grenze aufzulösen. Der Grund hierfür liegt aus Hegels Sicht in einer dialektischen Beziehung von Gleichheit und Ungleichheit, die ihm zufolge das Fundament aller menschlichen Beziehungen bildet. Gleichheit und Ungleichheit sind aus Hegels Sicht Reflexionsbestimmungen: denn wir gelangen zu dem Begriff der Gleichheit und Ungleichheit, wenn wir über die Verschiedenheit der voneinander abgegrenzten Dinge nachdenken und sie miteinander vergleichen. Das Vergleichen hat als Bestimmung der Reflexion für Hegel darüber hinaus aber eine eminent ontologische Dimension. Diese besteht darin, dass aus Hegels Sicht, die verscheiden Dinge, die als Gleichheit und Ungleichheit bestimmt sind, sich auch als solche zueinander verhalten: So verhalten sich z.B. Herr und Knecht – insofern sie beide Menschen sind, als Gleiche zueinander. Aus einer anderen Perspektive verhalten sie sich aber als unterschiedliche Individuen durchaus ungleich zueinander, denn der Knecht hat sich zu unterwerfen und umgekehrt wird er von seinem Herrn dominiert. So ist die Gleichheit aus Hegels Sicht der Widerspruch, dass sie nur Identität von solchen ist, die nicht dieselben, nicht identisch miteinander sind – denn von ein- und demselben Ding zu sagen, es sei gleich, ist Unsinn. Umgekehrt ist aber die Ungleichheit nur als Beziehung der Gleichen, denn die Ungleichheit tut sich erst vermittels eines Vergleichens von zwei Dingen hervor. Diese müssen aber, um überhaupt verglichen werden zu können, vorgängig auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können

³¹ Vgl. LI,138.

– selbst wenn dieser gemeinsame Nenner nur darin bestehen sollte, dass sie „Dinge oder zwei überhaupt sind“.³²

Nun würde man daher, so Hegel, auch einem, der zwei Dinge unterscheidet, die weit auseinanderliegen – wie etwa eine Schreibfeder und ein Kamel – keinen großen Scharfsinn zusprechen; ebenso, wie der, der nur nahe beieinanderliegende Dinge – wie einen Kirche und einen Tempel oder eine Buche und eine Eiche – vergleichen kann, es offenbar im Vergleichen nicht weit gebracht hat.³³ Wir verlangen daher beim Unterscheiden die Identität, ebenso wie wir im Vergleichen (d. h. im Falle der Identität) einen Unterschied voraussetzen müssen. Entscheidend ist bei der Reflexion, welche das Vergleichen ist, dass Identität (Gleichheit) und Unterschied (Ungleichheit) „nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinanderfallen, sondern das eine ist das Scheinen in die andere.“³⁴ Gleichheit und Ungleichheit sind daher in Wahrheit „in einem und demselben verschieden“³⁵. Die Dinge sind demnach an sich selbst als gleich und ungleich bestimmt. Und die Dinge sind dies, weil das All-Eine nun als so etwas wie die Bedingung der Möglichkeit eines Universums zu denken ist, in dem zugleich eine Vielheit verschiedener Dinge existiert: die vielen können miteinander nur in der Form der „coincidentia oppositorum“, der Einheit des Entgegengesetzten existieren. Die Einheit des Universums transzendiert damit aus seiner Sicht den Gegensatz von Einheit und Vielheit, indem es sich in der prinzipiell unbegrenzten Zweiheit einander entgegengesetzter und darin sich gegenüberseiender Dinge manifestiert.

Ein Gegensatz liegt aus Hegels Sicht eben dann vor, wenn Gleichheit und Ungleichheit in ein- und demselben Verhältnis und in ein- und derselben Hinsicht in einem Verhältnis auftreten. Der Gegensatz, so Hegel, ist dann die bestimmte Reflexion, d.h. der Unterschied, welcher die Grenze ist, in Vollendung: „Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in einer Identität verschiedene; so sind sie entgegengesetzte“³⁶. Im Gegensatz ist der Widerspruch, der im Begriff der Grenze gleichsam nur implizit, unmittelbar und ganz unbestimmt vorhanden ist (d.h. Trennen und Verbinden), explizit vorhanden und damit selbst zum Gegenstand der Reflexion geworden; eine Reflexion, die daher einen bestimmten Inhalt hat. Und in der Tat vertritt Hegel nun die These, dass eine wirkliche zugespitzte Entgegensetzung als solche nur zwischen vernunftbegabten Wesen vorliegt.

³² LII, 54

³³ Vgl. 8, 242.

³⁴ 8, 242.

³⁵ LII, 54.

³⁶ LII, 55.

Dass menschliche Individuen ungleich sind, tritt laut Hegel darin zu Tage, dass jedem „Ich“ sein Anderer als ein „Du“ gegenübersteht: das „Du“ ist das Andere, das Ungleiche des „Ich“. Aber sie sind dieser Entgegensetzung auch wiederum entgegengesetzt, da beide „Ichs“ ja in ein- und derselben Hinsicht als „Du“ reflektiert sind – d.h. sie sind in gleicher Weise ungleich. Eben diese Dialektik von Ich und Du – die Husserl knapp hundert Jahre später „Reziprozität“ nennt – ermöglicht es allein den Menschen, ihre Unterschiedenheit als eine Form von Gemeinsamkeit zu reflektieren. Menschen finden zusammen und das eigene Selbst im Anderen, wenn sie sich miteinander auseinandersetzen. Sie sind erstens entgegengesetzt und zweitens der Entgegensetzung entgegengesetzt. Im Falle zwischenmenschlicher Verhältnisse liegt damit also eine potenzierte Entgegensetzung vor, in der die Entgegensetzung sich selbst noch einmal entgegengesetzt ist, daher einen Selbstwiderspruch enthält, der zu ihrer eigenen Aufhebung führt.³⁷ Solch ein Miteinander-Auseinandersetzen erfordert nun aus Hegels Sicht eine Reziprozität von „Ich“ und „Du“, wie sie in der außermenschlichen Natur nicht vorhanden ist.

Denn Tiere sind aus Hegels Sicht im Wesentlichen in zwei Formen des „intersubjektiven“ Verhältnisses aufeinander bezogen: Erstens im Jäger-Beute-Verhältnis d.h. als Teil der Nahrungskette und zweitens in Sexualität und Fortpflanzung. Eine echte Dialektik bzw. Transzendierung der Grenze kommt aber in beiden Fällen aus seiner Sicht nicht zustande. Denn die Jäger-Beute-Verhältnisse sind nicht reziprok: Die Maus ist kein ihr gleiches „Du“ für die Katze und die Katze keine gespiegelte Maus – hier liegt eine einfache Entgegensetzung d.h. ein „zu viel“ an Ungleichheit vor. In der Sexualität hingegen synthetisieren die Tiere einfach miteinander. Die individuelle Unterschiedenheit der Partner zählt hier aus Hegels Sicht nicht. Denn die Tiere unterscheiden sich aus Hegels Sicht füreinander gar nicht als Individuen, sondern nur als Gattungswesen. Daher liegt hier ein „zu viel“ an abstrakter Gleichheit vor. Die sexuelle Vereinigung würdigt Hegel so zwar wohl als „höchsten Punkt der Natur“³⁸ Denn hier konkretisiert sich das Allgemeine, der Geist, die Gattung. Aber der Geist wird sich in der sexuellen Vereinigung nicht bewusst – d.h. er existiert hier zwar als Empfinden der Vereinigung, gleichwohl aber nur an sich, nicht für sich. Um aus der Bewusstlosigkeit zu treten, müsste der Geist in seinem Anderen (d.h. seinem Du) sich selbst erkennen. Das bedeutet aus Hegels Sicht, dass der Geist sein Anderes, von ihm Unterschiedenes, zugleich als wesensmäßig Gleiches anerkennen („Fleisch von meinem Fleisch“) muss, um zu sich zu kommen.

³⁷ Vgl. STASCHA ROHMER: *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg/München 2016, 105–125.

³⁸ 10, 20.

Konkret konstituiert sich die Gemeinschaft als Einheit damit aus Hegels Sicht in der wechselseitigen Anerkennung des Anderen als Anderem und darin wesensmäßig Gleichen. Der Kampf um wechselseitige Anerkennung ist dabei aus Hegels Sicht nicht nur logische Notwendigkeit, sondern zugleich als ein historischer Prozess zu denken, der in seinen Augen konkret in der französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte kulminiert. „Die denkende Vernunft aber spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze zu.“³⁹ Das Resultat dieser wechselseitigen Anerkennung ist aus Hegels Sicht ein gemeinsames Bewusstsein jenseits der Grenze des eigenen Ich, das in dem Wort „Wir“ seinen sprachlichen Ausdruck findet. Das „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“⁴⁰, ist aus Hegels Sicht die Grundlage und die Einheit des Geistes: Es ist das „Ich“ in der „Wir“-Form. Diese Einheit als Grundlage des Geistes lässt sich aus Hegels Sicht zugleich als Wahrheit, nämlich als Übereinstimmung des Ichs mit sich selbst interpretieren. Als Wahrheit formuliert lautet sie: Ich bin ich. Das klingt banal, aber was Hegel damit zugleich sagen möchte ist, dass das Ich – insofern es ein „Wir“ ist – in seiner Einzelheit zugleich Allgemein ist. Das ist der Sinn, den Hegel Kants Formulierung: „Idee der Menschheit in uns“ gibt: nämlich, dass der Einzelne in seiner Einzelheit zugleich dem Begriff bzw. dem Ideal der Humanität zu entsprechen hat – weil diese Universalität selbst nicht mehr und nicht weniger als sein inneres Wesen begründet.

Aber die Dialektik des Anerkennens ist aus Hegels Sicht nicht nur für die Erkenntnis als rationale Selbsterkenntnis konstitutiv: Sie hat auch eminent ontologische Bedeutung. Denn da der Mensch als einziges Wesen dazu in der Lage ist, sich in seinem Anderen unmittelbar auf sich selbst zu beziehen, ist der Mensch auch das einzige Wesen in der Natur, das in der Lage ist, sich selbst zu verursachen, zu begründen und zu begreifen. Der Mensch ist damit einerseits – wie alles Existierende – aus Hegels Sicht Reflexion-in-Anderes: Insofern er auf andere selbständige Wesen durch die gemeinsame Grenze hindurch bezogen ist, ist er Sein für Sein-für-Andere. Aber als einziges Wesen auf der Welt verliert er sich aus Hegels Sicht nicht in dieser Reflexion-in-Anderes, d.h. in seiner Entäußerung an die Welt. Vielmehr vollzieht er sich im Erkennen seines Anderen als Anderem und darin wesensmäßig Gleichen als unendliche Rückkehr zu sich selbst. In dieser Dialektik von Reflexion-in-Anderes und Reflexion-in-sich, d. h. in der Dialektik von Entäußerung und Rückkehr-zu-sich, ist sich aus Hegels Sicht unendlich die Ursache als Ursache gegeben. In diesem konkreten Sinne ist der einzelne Mensch frei. Aber die Freiheit des Menschen fängt aus Hegels Sicht genau dort an, wo das eigene „Ich“ aufhört. Denn die menschliche Freiheit verdankt sich ja

³⁹ LII, 78.

⁴⁰ PhD, 145.

gerade der Fähigkeit des Menschen, die Grenze zwischen ihm selbst und seinem Anderen zu transzendieren. Grundlage der menschlichen Freiheit ist daher aus Hegels Sicht nicht der Einzelne, sondern das Allgemeine. Es ist das Universelle, das es dem Menschen ermöglicht, sich in seiner Freiheit und seiner Beziehung zum andern zu transzendieren: in der Liebe, in der Familie, in der Freundschaft – oder zumindest im gegenseitigen Respekt. In diesem Sinne ist der Mensch aus Hegels Sicht eine Verkörperung des universellen Geistes, d.h. Gottes. Er ist allerdings insofern darin auch wiederum nicht Gott, als dass er zu seiner Verwirklichung immer eines anderen, ihm wesensmäßig gleichen Wesens bedürftig ist.

Da der Geist auf menschliche Subjekte als Vermittler angewiesen ist, bedeutet dies, dass nun auch die Einheit des Universums, bzw. die Einheit der Natur nur durch den Menschen hindurch existiert. Der Geist „existiert“ aus Hegels Sicht zwar letztendlich jenseits des Gegensatzes von Ich und Du, Einzelheit und Allgemeinheit, Realität und Idealität. Er ist in diesem Sinne Einheit von Denken und Sein, indem er in Einheit mit und auf Grund seines Begriffes von sich existiert. Aber – das macht Hegel eben gegen Leibniz stark – der Geist enthält auch einen Gegensatz in sich, – nämlich die Realität real einander als Andere entgegengesetzter, verschiedener Individuen. Der Geist kann daher nur Einheit sein, wenn er den Gegensatz von Denken und Sein, Begriff und Realität ewig aus sich hervorbringt und ewig überwindet – „aufhebt“ wie Hegel zu sagen pflegt. Diese Struktur belegt Hegel mit dem Begriff „Idee“. Die Idee ist die teleologisch gedachte Form der Einheit des Universums. Sie zielt auf nichts als sich selbst ab und muss als unendliche „Selbstbewegung“⁴¹ und unendlicher „Prozess“⁴² gedacht muss:

„Die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.“⁴³

Insofern der Geist als Einheit und Endursache des Universums zu begreifen ist, ist er aus Hegels Sicht nun auch Endursache der Natur. Hegel sagt an einer Stelle konsequent daher auch, der Geist sei das „Insichsein“, und zwar als ein „Erinnern der Natur.“⁴⁴ Dem Geist kommt damit eine doppelte Funktion in der Natur zu: erstens ist er tragendes Fundament der Natur. Denn nur durch den Geist hindurch ist sich die Ursache als Ursache gegeben und die Totalität „causa sui“. Und zweitens ist er die universelle Harmonisierung aller Wirklichkeiten der Natur – er ist als dasjenige zu denken, was Leibniz universelle Harmonie nannte. Diese Harmonie, welche die Kohärenz des Ganzen bzw. die Kompatibilität aller

⁴¹ LII, 550.

⁴² LII, 467.

⁴³ LII, 468.

⁴⁴ 9, 37.

Wirklichkeiten stiftet, muss aber nun – anderes als bei Leibniz – so gedacht werden, dass sie dem Einzelnen (d.h. den Monaden im Sinne Leibnizens) nicht nur äußerlich (d.h. durch die vermittelnde Funktion Gottes) zukommt, sondern dem Einzelnen zugleich auch immanent ist. Der realen Vielheit existierender Einzelwesen, welche aus Hegels ebenso wie aus Leibnizens Sicht unbestreitbar unsere Erfahrungswelt charakterisiert, muss demnach eine Selbstunterscheidung der einen, allumfassenden Idee, d. h. ein- und demselben Allgemeinen zugrunde liegen. So kommt Hegel zu einem weiteren Grundgedanken, dass es sich bei Einzelwesen um existierende Begriffe handelt, die durch ein komplexes, allumfassendes System logischer Schlüsse konkret aufeinander bezogen sind.

2.5 Inhalt und Form: die Wirklichkeit als Erkenntnisprozess

Hegel knüpft mit seiner Deutung des Geistes (bzw. Gottes) als rationales Fundament aller Wirklichkeit zunächst an eine uralte Idee an, nämlich an die, dass die Ideen im Himmel und auf Erden nur existieren können, wenn sie gewusst werden. Ein Universum, das nur als Blumen bestünde, könnte sich aus Hegels Sicht daher nicht selbst begründen. Denn die Blumen können zwar blühen, aber sie können sich in ihrem Blühen nicht gegenseitig erkennen, begreifen und begründen. Hier ist zunächst nun noch eine weitere Perspektive ins Auge zu fassen: Nicht nur Philosophen wie Leibniz und Hegel auf der einen Seite, sondern auch Physiker wie Whitehead, David Bohm und Carl Friedrich von Weizsäcker auf der anderen Seite haben bekanntlich eine Relationsontologie vertreten. Auf Grund der nachweisbaren Eigenschaft der „Non-seperability“ von Systemen auf quantenlogischer Ebene vertraten z.B. Whitehead, Bohm und Weizäcker die Ansicht, dass ein jedes Ding insofern als eine Konkretion des gesamten Universums aufgefasst werden kann, insofern, dass das dieses Ding umgebende Universum in der Form der Totalität die allgemeinen Möglichkeitsbedingungen zur Verfügung stellt, aus denen es hervorgeht. Weizsäcker formuliert dies so,

„dass die Weise, in der ein zunächst isoliert gedachtes Objekt doch Objekt sein kann, also eigentlich überhaupt sein kann, seine Wechselwirkung mit andern Objekten ist.“⁴⁵

Und dies ist ja in der Tat genau die These, die Leibnizens Monadologie aus dem Jahre 1714 zugrundelag: Jedes Individuum ist ein Spiegel des gesamten Universums, insofern das Universum – verstanden als Totalität der Bedingungen – die konkreten Möglichkeitsbedingungen für dieses individuelle Dasein bereitstellt.

Wie aber kann das Ding, wie z.B. die Leibnische Monade, wissen, wie es die Totalität der es umgebenden Bedingungen so „reflektieren“ und ggf.

⁴⁵ CARL F. V. WEIZÄCKER: *Die Einheit der Natur. Studien*, München 1971, 490.

„transformieren“ kann, dass es sich darin in seiner Einzelheit als konkrete Blume d.h. „als es selbst“ realisieren und verursachen kann? Schließlich muss die Totalität der äußeren Bedingungen ja verinnerlicht werden, damit Form einen wirklichen Inhalt hat. In der Tat begriff schon Aristoteles die Form als das *Telos* (Ziel) und damit als die Zweckursache des Lebendigen. Offenkundig ist nun eine innere Beziehung von Form und Inhalt im Sinne des aristotelischen Begriffes der *Entelechie* in der Tat nur möglich, wenn das Ding in seiner Einzelheit das es umgebende Universum, das seine Möglichkeitsbedingung ist, nicht nur bloß einfach erfasst bzw. synthetisiert. Sondern die Synthese muss darüber hinaus zugleich als Geschehen der Selbstidentifikation aufgefasst werden, in der die Aktualisierung der Form als Zweckursache wirksam ist. Die Form muss antizipiert werden, damit sie als Zweckursache wirklich werden kann. Diese Antizipation aber setzt aus Hegelscher Perspektive voraus, dass die Ursache sich immer schon als Ursache gegeben ist: Zumindest der angestrebte Zweck muss ja in der Form der Erkenntnis vorliegen. Und nun sagt Hegel (ebenso wie Whitehead) gegen Kant: Es ist Unsinn, die Formen „in“ denen wir die Dinge erkennen, von den Formen zu unterscheiden, „in“ denen sich die Dinge – angefüllt mit Inhalt – in Natur und Geschichte als etwas Konkretes als sie selbst realisieren. Das bedeutet dann aber: die Prozesse in Natur und Geschichte müssen selbst als Erkenntnisprozesse verstanden werden. Objektive Erkenntnis und Subjektivität lassen sich dann aber nicht mehr – wie bei Kant – voneinander trennen in ein erkennendes Subjekt (transzendente Subjektivität) und ein erkanntes Objekt (empirische Subjektivität). Sondern in und untrennbar mit und durch seine eigene Erkenntnis vollzieht das erkennende Subjekt sich selbst – als es selbst.⁴⁶ Wesentlich ist hier die Grundannahme, dass in der sich-vollziehenden Erkenntnis, die ineins die Genese des erkennenden Subjektes ist, Begriffe als konkrete, universelle Formprinzipien (und nicht nur als Kategorien der Anschauung) wirksam sind. Die Tätigkeit des Begriffes jedoch ist das Begreifen. Dieses Begreifen wiederum ist nicht einfältig und unschuldig, sondern – wie man sagen könnte, zumindest zweifältig: Erstens hat das Begreifen einen realen, anschaulichen Inhalt – es wird etwas begriffen und erfasst. Hier kann man durchaus auch an den pragmatischen, quasi geradezu haptischen Sinn des Begriffes „Begreifen“ denken: Wir begreifen etwas gleichsam mit den Händen, wenn wir handeln. Das ist die natürliche Seite der Erkenntnis. Zweitens ist das Begreifen aber auch ideell und verfügt über einen rein geistigen Pol, weil es einen Prozess der Selbstidentifikation darstellt: Im Begreifen begreift

⁴⁶ Vgl. LII, 267 „An der apriorischen *Synthesis* des Begriffes hatte Kant ein höheres Prinzip, worin die Zweiheit in der Einheit, somit dasjenige erkannt werden konnte, was zur Wahrheit gefordert wird; aber der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung war ihm zu mächtig, um davon weg zur Betrachtung des Begriffes und der Kategorien *an und für sich* und zu einem spekulativen Philosophieren kommen zu können.“

etwas sich selbst als es selbst. Solch einen geistigen Pol der Erkenntnis werden wir – wie insbesondere Whitehead unterstrich –, wohl bei allen Formen lebendigen Daseins unterstellen müssen. Aber nur beim Menschen ist aus Hegels Sicht der geistige Pol so ausprägt, dass der Mensch im Erkennen von etwas als etwas, darin zugleich sich selbst – sich als der Erkennende – gegeben ist. Da somit jede humane Erkenntnis mit einer Selbsterkenntnis der Erkenntnis einhergeht, daher wissen wir auch, dass unser Erkennen den Bedingungen der Wahrheit oder Falschheit zu genügen hat. Und nur wenn der Erkennende sich im Erkennen als der Erkennende gegeben ist, kann er für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden – auch die ganze ethische Dimension humanen Handelns hängt von der Struktur der Erkenntnis ab. Im Problem der Verantwortlichkeit wird aber wiederum zugleich in paradigmatischer Weise deutlich, dass Selbsterkenntnis, Selbstverursachung und Selbstbegründung einer gemeinsamen Wurzel entspringen.

Nun kann man einer Pflanze (oder einem Tier) zwar natürlich zutrauen etwas zu „begreifen“ und zu „erfassen“ oder zu „synthetisieren – nämlich im Falle der Pflanze das für sie relevante Universum d.h. die Totalität der real gebenden Bedingungen (Wasser, Licht, Luft, Erde, Mineralien etc.). Aber man kann einer Pflanze kein Selbstbewusstsein unterstellen d.h. sie existiert nicht als Ursache, die sich als Ursache geben ist. Eine Folge davon ist, dass der Pflanze ihr Begriff von sich nur ansich (d.h. ansich selbst als Verkörperung), aber nicht für sich gegeben. Nun muss dieses Wissen-um-sich, diese Information darum, „wie es sich eigentlich mit ihr verhält“ und welche die Pflanze an sich verkörpert, jedoch nicht fürsich besitzt, Hegel zufolge aber irgendwo verstanden sein, damit die Pflanze überhaupt sein kann. Denn auch aus Hegels Sicht impliziert der Tatbestand, dass die Pflanze nicht um sich selbst weiß, dass sie – auf sich allein gestellt – sich in ihrem Sein nicht verantworten und d.h. auch nicht begründen kann. Hier mag ein einfacher Gedanke hilfreich sein: So wäre wohl auch die Idee nicht ganz sinnlos, dass eine unendliche Intelligenz sich aus der Analyse auch nur einer Pflanze die Gesamtstruktur unseres Universums erschließen könnte. Insbesondere wäre das Sein der Pflanze für solch eine unendliche Intelligenz wohl dann höchst aufschlussreich, wenn sie erstens sich selbst als Urheber dieser Pflanze erkennen und – noch einen Schritt weiter – „darin“ sich selbst in dieser Pflanze als die Pflanze erkennen könnte. „Darin“ heißt aber dann: Im Erkennen. Und wenn die Prozesse der Natur selbst Erkenntnisprozesse sein sollten, dann bedeutet dies, dass der Prozess, in dem der Geist sich selbst als er selbst in dieser Pflanze erkennt, in eins der Entstehungsprozess, d.h. die Genese und Selbstverursachung der Pflanze ist. Was damit zu denken aufgeben ist, ist die Frage, wie sich ein Erkennen denken lässt, das zugleich ein Verursachen und Erschaffen ist – ein schöpferisches Erkennen.

Hegel lässt sich in dieser Hinsicht offenbar zunächst von Spinoza leiten. Schon Spinoza vertrat die These, dass wir etwas erkannt haben, wenn wir um seine Ursachen wissen: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.“⁴⁷ Die Summe an Information – im Sinne Hegels als Erkenntnisgründe verstanden – die in der Pflanze enthalten sind, wäre demnach zunächst genau als die Summe aller erkennbaren Gründe aufzufassen, die rational dafür angeführt werden könnten, dass diese konkrete, einzelne Pflanze sich als eben diese Pflanze unter eben diesen Umständen aktualisieren konnte. Nun ist ein solches Erkennen „Wissen um Ursachen“ aber selbst noch äußerlich – denn wer weiß wirklich mit Sicherheit, ob es sich wirklich um wahres oder falsches Wissen handelt? Alle einzelnen, bloß angeführten Gründe dafür, dass es sich bei diesem Ding wohl um eine bestimmte Pflanze handelt; all diese angeführten Gründe verweisen aus Hegels Sicht vielmehr als konkrete Bedingungen zusammen in ihrer Totalität auf das Sein eines unbedingten Universums, das in dieser Pflanze konkret wird. Dieses unbedingte Universum ist Voraussetzung dafür, dass die zahlreichen einzelnen Bedingungen, die der Verstand in der Analyse als Möglichkeitsbedingungen der Pflanze anführt, überhaupt auftreten können. Das bedeutet aber, dass jenseits ihrer unbestreitbaren Bedingtheit durch Umweltfaktoren, auch noch die Pflanze ein unbedingtes Sein hat, insofern sie selbst als ursprüngliche Ganzheit eine Synthese des gesamten Universums darstellt „Es ist das Tun der Sache“, so Hegel, „sich zu bedingen und ihren Bedingungen sich als Grund gegenüberzustellen“.⁴⁸

Die Sache (z.B. die Pflanze) in ihrer vorausgesetzten Unbedingtheit kann sich aber nun die endlichen Bedingungen nur als ihre Bedingungen vorsetzen, wenn die Bedingungen erstens als Erkenntnisgründe vorliegen; und dies zweitens im Rahmen einer teleologisch strukturierten Selbsterkenntnis der Erkenntnis, in der die unbedingte Sache in der schöpferischen Synthese der Totalität ihrer Bedingungen erst wird, was sie ist. Die spinozistische Form des Wissens „Wissen um Ursachen“ hingegen ist aus Hegels Sicht noch nicht wirklich wohlfundiert, denn das Subjekt als Ursache des Wissens liegt außerhalb des objektiven Wissens. Aus Hegels Sicht muss daher das Wissen (bzw. die Ursache) in der Selbstverursachung von etwas als etwas um-sich-selber-wissen, wenn der Erkenntnisprozess wohlfundiert sein soll und als solch ein wohlfundierter Prozess zugleich Realität haben soll. Unmittelbare Realität ist daher aus dieser Perspektive immer schon

⁴⁷ BARUCH D. SPINOZA: *Ethik*, Berlin 2014, 23. Zu Spinozas Einfluss auf Hegels Modell der Verursachung vgl. CHRISTIAN IBER: „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffes“, in: A. F. Koch/A. Oberauer/K. Utz (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*. Paderborn 2003, 49–66.

⁴⁸ LII, 119.

ein Produkt der Selbstvermittlung des absoluten Geistes im Sich-Selbst-Erkennen.

2.6 Einzelwesen als „existierende Begriffe“

Diese Selbstvermittlung ereignet sich aus Hegels Sicht nun darin, dass das Unendliche, Allgemeine im Endlichen zu sich in ein Verhältnis der Selbst-Entsprechung tritt. Diese Selbstentsprechung und davon ausgehend der Gedanken eines wirklich in sich-konkreten Allgemeinen tritt damit an die Stelle desjenigen Allgemeinen, das die Leibnizschen Monade in ihrer Isolation und Fensterlosigkeit aus seiner Sicht nur an sich, nur objektiv und in diesem Sinne nur als abstrakte Allgemeinheit verkörpert. Tatsächlich ist das Selbst des Einzelnen nun aus Hegels Sicht diese Selbstentsprechung – es ist in sich konkretes Allgemeines, weil es Resultat eines Selbstidentifikationsprozesses des Absoluten ist. Hegel nennt das Allgemeine daher auch die „Seele des Konkreten“⁴⁹, da aus seiner Sicht Allgemeinheit den Dingen nicht nur äußerlich zukommt (wie in der formalen Logik, wo das Einzelne dem Allgemeinen subsumiert wird), sondern inhaltliche Relevanz besitzt. Im Werturteil: Du bist ein wahrer Freund, dies ist eine besonders schöne Blume, dieser Mensch ist ein Unmensch usw. zeigt sich denn auch aus Hegels Sicht, dass die Allgemeinheit den Dingen als ein Ideal im Sinne eines Solles innewohnt, dem sie im „Gutsein“ bzw. „Schlechtsein“ auf mehr oder weniger vortreffliche Weise entsprechen können. Formallogisch betrachtet ist der Satz – „dieser Mensch ist ein Unmensch“ – hingegen schlicht und ergreifend falsch. Trotzdem kann er aus Hegels Sicht eine höhere Wahrheit zum Ausdruck bringen, nämlich die, dass eben dieser konkrete Mensch in seiner Einzelheit (z.B. ein Diktator oder ein Kriegsverbrecher) die Allgemeinheit, die an sich sein innerstes Wesen ausmacht, irgendwie korrumpiert hat.

Nun lässt sich natürlich die These, dass Einzeldinge in einer Selbstunterscheidung des Allgemeinen sich gründen bzw. aus dieser überhaupt erst hervorgehen („entspringen“), wiederum nur dialektisch rechtfertigen. Denn der Unterschied muss ja ein Sein haben, wenn Einzeldinge in irgendeinem denkbaren Sinne als „Unterschiede“ interpretierbar sein sollen. Hegel stützt seine Argumentation hier auf den logischen Sachverhalt, dass es unsinnig ist, von einem Unterschied von Identität und Unterschied zu sprechen – zumindest, wenn man meint, dass man dann mit dem erstgenannten Unterschied ein höherstufiges Unterscheidungskriterium an der Hand hätte, mit dem sich Identität und Unterscheid ohne weiteres auseinanderdividieren ließen. Vielmehr liegt es aus seiner Sicht im Wesen des

⁴⁹ LII, 276.

Unterschiedes selbst, sich von der Identität zu unterscheiden. Indem der Unterschied selbst aber Nicht-Identität ist, enthält er zugleich die Identität. Daher können wir von einer Vielheit unterschiedlicher Dinge auch behaupten, dass all diese Dinge unterschiedlich d. h. „Unterschiedliche“ sind. Die „Unterschiedlichen“, die sich durch ihre abstrakte Unterschiedenheit charakterisieren, sind aber nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Stigmatisierung durch „Unterschiedlichkeit“ betrachtet, zugleich identisch. Denn alle diese Unterschiedlichen kommen ja darin überein, dass sie unterschiedlich sind. Schon Schulkinder wären daher wohl in der Lage, eine Menge von unterschiedlichen Dingen (z.B. ein Kanu, ein Kamel, und einen Bleistift) von einer Menge von Dingen mit denselben Qualitäten (z.B. drei Schäferhunde) zu unterscheiden. Hierin zeigt sich aber aus Hegels Sicht, dass auch der Begriff der einfachen Identität (in seiner Terminologie auch „Sich-Selbstgleichheit“), einen Widerspruch enthält. Schon darin, dass wir sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit, bringen wir aus Hegels Sicht zum Ausdruck, dass die unmittelbare Identität zugleich auch ein „Verschiedenes“ ist. In dem vergeblichen Versuch der vermeintlich unmittelbar miteinander Identischen, das Fremde und Verschiedene aus dem Bereich des Identischen auszugrenzen, verwickelt sich die Identität damit in denselben Widerspruch, wie der Unterschied. Der Unterschied enthält daher sein Gegenteil, die Identität in sich – und das Gleiche gilt umgekehrt. So führt eine Analyse der grundlegenden Reflexionsbestimmungen unseres Denkens wiederum zu dem Gedanken, dass die Dinge als „Unterschiedliche“ bzw. „Verschiedene“ sich in ein und derselben Hinsicht als gleich (identisch) und ungleich (unterschieden) zueinander verhalten. Während aber das gewöhnliche Verstandesdenken versucht, dem darin enthaltenen Widerspruch auszuweichen, indem es z. B. die Gleichen und die Ungleichen in verschiedene Klassen (z.B. soziale oder ethische) einteilt, spitzt die dialektischen Vernunft den darin enthaltenen Widerspruch zum wesentlichen Gegensatz zu; und treibt diesen wiederum seiner Aufhebung entgegen – eine Aufhebung, die, wie letztendlich bemerkt, sich in der gegenseitigen Anerkennung realisiert.

Wirkliche d.h. inhaltsreiche Identität lässt sich eben nur als Resultat eines Prozesses einer unendlichen Vermittlung von Unterschied und Identität denken. Daher sagt Hegel: „Alle Dinge sind ein Urteil“⁵⁰ und des Weiteren: „Alle Dinge sind ein Schluss.“⁵¹ Denn durch Urteil (Unterschied) und Schluss (Identität) hindurch manifestiert sich eben der Begriff, kraft dessen die unbedingte Sache im schöpferischen Erkennen als Synthese der Totalität ihrer endlichen Bedingungen existiert. Hegel denkt in Bezug auf den Begriff des „Urteils“ an den (seiner Meinung nach) ursprünglichen, objektiven Sinn des Wortes Urteil: „Teilung des

⁵⁰ 8, 319.

⁵¹ 8, 332.

Ursprungs“. Hier geht es also nicht in erster Linie um die subjektive Urteilsfähigkeit als Vermögen, das strenggenommen nur vernunftbegabten Wesen zukommt. Sondern insofern aus seiner Sicht das All-Eine, das Absolute, Ursprung aller Dinge ist, sind singuläre Existenzen aus dieser Perspektive schon allein schon darum „geurteilt“, insofern sie überhaupt als verschiedene einzelne Existenzen auf Erden auftreten. Sie sind aber auch darum „geurteilt“, insofern sie nicht nur erstens in der gemeinsamen Grenze, die sie voneinander unterscheidet zugleich auf einander bezogen sind, sondern indem ihnen zweitens der Gegensatz von Ansich-Sein und Fürsichsein, von Subjektivität und Objektivität immanent ist. Insofern das Urteilen (anderes als die bloße Grenze) Subjektivität und Objektivität der geurteilten Sache nun zueinander in Beziehung setzt, wird es damit auch zu dem Prinzip, durch das hindurch die Sache ihren Begriff entwickelt. Begriff, Urteil und Schluss müssen demnach zugleich als Tätigkeiten verstanden werden, durch die hindurch sich alles Lebendige als der „lebendige Begriff“⁵² und der existierende Begriff fortfahrend als es selbst realisiert. In diesem Sinne bezeichnet Hegel etwa in einem bekannten Beispiel den Wachstumsprozess der Pflanze – das Werden der Wurzel, der Blüte und Blüten aus dem Keim usw. – als das „Urteil der Pflanze.“⁵³ Dieser kann aus Hegels Sicht als ein kontinuierliches Urteilen aufgefasst werden, insofern im Rahmen dieses Prozesses die Pflanze jeden bestimmten Zustand transzendiert (Same, Knospe, Blüte etc.) und in ihrer Einzelheit und darin ein allgemeines, ihr innewohnendes Prinzip realisiert. Damit verlagert Hegel die Kantische Diskrepanz von Sinnlichkeit (Einzelheit) und Verstand (als Vermögen der Begriffe) in den Gegenstand hinein:

„Alle Dinge sind ein Urteil – d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch“⁵⁴

Eben diese durch den aufgehobenen Unterschied angereicherte Identität – als Identität der Identität und des Unterschiedes – stellt sich aus Hegels Sicht im Schluss her. Der Schluss ist, so Hegel, „die Einheit des Begriffs und des Urteils; – er ist der Begriff als einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind.“⁵⁵ Für den Schluss (bzw. die Tätigkeit des Schließens) gilt dabei das gleiche, was schon für das Urteil galt: Er darf nicht nur als eine subjektive Aktivität des Denkens verstanden werden. Hegel rügt in diesem Zusammenhang die Auffassung seiner Zeit (die wohl auch noch heute die gängige ist), die den Schluss zwar als die Seele des Denkens und das höchste Vermögen

⁵² Vgl. ANNETTE SELL: *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.F.W. Hegel*, Freiburg/München 2013.

⁵³ 8, 318.

⁵⁴ 8, 318.

⁵⁵ 8, 331.

der Vernunft betrachtet, aber den Schluss selbst nicht als eine Eigenschaft der Gegenstände des Denkens – zumal der höchsten Gegenstände des Denkens – begreift. Wenn aber die Wirklichkeit selbst begrifflich strukturiert ist bzw. sogar durch den Begriff gesetzt ist, dann muss auch dem Schluss ontologische Dignität zugesprochen werden. Das Wirkliche ist demnach insofern ein Schluss, insofern es „ein Einzelnes [ist], das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht.“⁵⁶

Besonderheit ist dabei die Art und Weise, in der Hegel die Wechselwirkung in transformierter Form, als ein Element des Begriffes interpretiert. Während im klassischen Modell der Wechselwirkung Aktivität und Passivität – wie wir sahen – getrennt auftreten, bilden sie in der Besonderheit d.h. im Wirken und Erleiden eine Einheit. Besonderheit kommt daher insbesondere dem Lebendigen zu, das dazu in der Lage ist, auf je individuelle Weise mit seinem Anderen (d.h. der ihm entgegengesetzten Welt) zu interagieren und das sich ferner durch Leidensfähigkeit auszeichnet. Als Besonderheit betrachtet ist das Lebendige daher Irritabilität. Hegel bestimmt die Irritabilität als das Urteil, wonach sich das Lebendige „auf das Äußerliche als auf eine vorausgesetzte Objektivität bezieht und in Wechselwirkung damit ist“⁵⁷. Das Lebendige ist in der Wechselwirkung damit der Trieb, „jene ihm andere Welt für sich, sich gleich zu setzen, sie aufzuheben und sich zu verobjektivieren“⁵⁸. Auf diese Weise leitet die Besonderheit zum Schluss über. Ist das Urteil die erste Negation, in der das Lebendige und seine Welt auseinander-treten, so ist damit der Schluss die Negation dieser Negation, in der sich die Einheit von Selbst und Welt, von Subjektivität und Objektivität herstellt.⁵⁹ Und – wie schon bemerkt –, sind aus Hegels Sicht letztendlich nur vernunftbegabte Subjekte in der gegenseitigen Anerkennung dazu in der Lage, den Gegensatz von Ich und Welt in der Dialektik von Ich und „Du“ zu überwinden. Allein der Mensch ist daher aus Hegels Sicht die vollkommene Verkörperung der Idee, die sich als dieses Universum manifestiert.

Wahrheit – im Sinne von rationaler Selbstentsprechung in rationaler Selbsterkenntnis – ist von hier aus gleichsam als der Mörtel des Universums zu denken. Denn da das Universum aus Hegels Sicht begrifflich strukturiert ist, muss es sich als systematischer Zusammenhang wahrer Schlüsse zur Darstellung bringen lassen. Methodisch betrachtet möchte Hegel diese Identität von Denken bzw. Begriff und Sein evident machen, indem er hinterfragt, inwiefern die Denkformen

⁵⁶ 8, 332.

⁵⁷ LII, 479.

⁵⁸ LII, 481.

⁵⁹ Vgl. LII, 482.

„fähig seien, das Wahre zu erfassen“⁶⁰. Hegel gibt selbst zu, dass solch eine Fragestellung dem „gewöhnlichen Bewusstsein seltsam vorkommen“ muss:

„Denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es hätte hiernach keinen Sinn, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen“⁶¹

Aber in der Tat geht Hegels Fragestellung in seinem Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik“, gerade dahin, zu hinterfragen, inwiefern Gedankenbestimmungen für sich der Wahrheit entsprechen. Hegel gibt hier selbst zu bedenken, dass das nur möglich ist, wenn man sich von einem spezifischen Wahrheitsverständnis leiten lässt: „Dabei muss man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist.“⁶² Gewöhnlich verstehe man unter Wahrheit, die „Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung.“⁶³ Im philosophischen Sinne dagegen habe man unter Wahrheit die „Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst zu verstehen“⁶⁴. Das bedeutet aus Hegels Sicht letztendlich nichts Anderes, als darzulegen, dass Einzelnes und Allgemeines einander vollkommen entsprechen. Dieses Entsprechen ist die Wahrheit. Und da Wahrheit auch nur im Selbsterkennen sich konstituiert, muss nun die gesamte Evolution als Prozess der Selbsterkenntnis eines absoluten Geistes gedacht werden. Demnach sind die unterschiedlichen Stufen der Evolution als Stufen in der Entwicklung einer Wahrheit zu denken: „Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen, die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems.“⁶⁵ Theologie als Wissenschaft ist unter dieser Perspektive zwanglos möglich, nicht da – wie fälschlicher Weise oft gemeint – Hegel die Wirklichkeit als Selbstbewegung von „Wissens“ auffasst, sondern da rationale Erkenntnis – einhergehend mit Selbsterkenntnis – auf allen Ebenen der Evolution und natürlich auch in der menschlichen Geschichte eine konstitutive Rolle spielt. Und insofern diese rationale Erkenntnis aus Hegels Sicht in der Selbsterkenntnis Gottes kulminiert, wird damit auch Gott selbst zum Erkenntnisgegenstand der Wissenschaft: nämlich insofern Gott sich in der Wissenschaft selbst erkennt und diese Erkenntnis das immanente Ziel aller Wissenschaft ist.

⁶⁰ 8, 86.

⁶¹ 8, 85.

⁶² 8, 86.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ 9, 32.

2.7 Naturalismus und Spiritualismus

Hegels Grundannahme, dass erstens der Geist Grundlage aller Wirklichkeit ist und dass zweitens dieser Geist auf menschliche Subjekte als Vermittler angewiesen ist, führt aber nun in kosmogonischer Hinsicht in einen Widerspruch. Dieser Widerspruch führte (u.a.) dazu, dass sich sofort nach dem Tod Hegels die Gruppe der Hegelianer in Althegeianer und Junghegeianer spaltete. Während die Junghegeianer wie Feuerbach, Marx und Engels in Hegel den Erfinder der Dialektik als Grundprinzip der Wirklichkeit sahen, sahen die Althegeianer, wie Carl Friedrich Göschel, Hegel als Vollender des christlichen Denkens. Die Geister scheiden sich hier am Gegensatz von Naturalismus und Spiritualismus, der in Hegels System selbst präfiguriert ist: Die Frage ist, welchen Stellenwert das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie – die Dialektik – in der Wirklichkeit einnimmt. Ist die Dialektik so etwas ein Naturgesetz oder ein Gesetz des Denkens? Und was versteht Hegel überhaupt unter Dialektik?

Eines ist klar: Dialektik ist für Hegel der Ursprung aller Entwicklung – sowohl in der Natur, als auch in der Geschichte. „Dialektisch“ verfasst ist aus Hegels Sicht dabei die Bewegung der „Sache selbst“⁶⁶. Die Sache selbst entwickelt sich, da ein jedes Ding aus Hegels Sicht mit einem inneren Widerspruch behaftet ist, der letztendlich schon – wie wir sahen – in der Grenze zwischen etwas und seinem Anderen vorliegt. Indem das Ding diesen inneren Widerspruch „aufhebt“, erreicht es ein höheres Seins-Niveau, das seinerseits mit spezifischen Widersprüchen behaftet ist, die wiederum aufgehoben werden müssen. Ursprung der Dialektik ist dabei, wie sich zeigte, die Annahme einer vorgängigen Unangemessenheit des Einzelnen und des Allgemeinen, die sich darin ausdrückt, dass das Allgemeine in den Dingen nur an sich existiert, aber noch nicht für sich – d.h. in der Gestalt des Selbstbewusstseins – ins Dasein getreten ist. Denn insofern ein jedes Ding aus Hegels Sicht eine Verkörperung des universellen Geistes ist, ist es in seiner Einzelheit der ihm immanenten Allgemeinheit zunächst bloß entgegengesetzt. Dies gilt im Besonderen für die im herkömmlichen Verständnis „materielle Wirklichkeit“, die Hegel als äußerte Stufe der Selbstentfremdung des Geistes interpretiert. Wenn aber die Dialektik nun ein Naturgesetz ist, – wie Marx und Engels wähten –, dann kann man nun auf den „Weltgeist“ in Hegels Philosophie eigentlich verzichten. Denn die gesamte Entwicklung in Natur und Geschichte läuft ja auch ohne ihn ab. Der Geist ist so gesehen eine nicht sonderlich wesentliche Funktion der Materie, und er tritt erst mit dem Menschen, d.h. am Ende der Naturgeschichte als solcher in Erscheinung. Das ist der Standpunkt der

⁶⁶ Vgl. zur Bewegung der Sache selbst“ RÜDIGER BUBER: *Die Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.

Junghegelianer, insbesondere des sogenannten historischen Materialismus. Der Geist spiegelt hier nur die objektiven Verhältnisse einer vom Geist unabhängig existierenden und dialektisch verfassten Realität mehr oder weniger adäquat wieder.

Der Standpunkt der Spiritualisten ist demgegenüber genau umgekehrt: Die Dialektik ist ein Denkgesetz. Das Selbstbewusstsein bzw. der Geist spiegelt daher nicht irgendwelche irgendwo „draußen“ in Natur und Gesellschaft gegebenen objektiven Verhältnisse wieder. Sondern der Geist treibt diese Verhältnisse in Natur und Geschichte überhaupt erst hervor. Und wenn dies der Fall ist, dann muss folglich alle Entwicklung als Entwicklung des Denkens d.h. als Entwicklung und Entfaltung einer Wahrheit gedacht werden. Dieser Standpunkt – der wie bemerkt Hegels eigener ist – bringt aber ein großes Problem mit sich. Denn Wahrheit kann streng genommen nur dort vorliegen, wo auch schon ein Geist vorhanden ist, der diese Wahrheit als Wahrheit versteht – d.h. ein Geist, der sich wirklich selbst transparent ist und nicht nur an sich, sondern auch für sich existiert. Der Geist kann daher in Hegels System nicht so gedacht werden, als ob er sich in der Natur erst entwickeln würde. Er ist vielmehr – wie Hegel selbst betont – immer schon vorausgesetzt: Der Geist „ist ebenso vor wie nach der Natur“, als „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.“⁶⁷

Wie aber kann der Geist als Voraussetzung der Evolution gedacht werden bzw. sogar sich eine Natur voraussetzen, wenn er auf menschliche Subjekt als seine Vermittler angewiesen ist? In der Tat scheint Hegel dieses Problem dadurch zu lösen, dass er zwar keinen kruden Kreationismus vertritt, er aber dennoch Evolution letztendlich bestreitet. Evolution sei als eine „nebulöse Vorstellung“⁶⁸ zu betrachten, denn Entwicklung komme als Metamorphose allein dem Begriff zu. Wie und warum sich diese Metamorphose des Begriffs ohne vernunftbegabte Subjektivität vollziehen soll (da diese aus derselben ja erst hervorgehen), kann aber Hegel nicht plausibel machen. Hegel verwickelt sich hier in den harten Widerspruch, dass er der Natur Subjektivität bzw. Geistigkeit sowohl zu - als auch absprechen zu muss.⁶⁹ Einfacher gesagt müsste der Mensch eigentlich immer schon dagewesen sein, damit die Vernunft wirklich ist. Angesichts dieses

⁶⁷ 9, 538 ff.

⁶⁸ 9, 31.

⁶⁹ Vgl. ROHMER: *Die Idee des Lebens*, 316; SELL: *Der lebendige Begriff*, 236. Überhaupt ist die zentrale Frage, wie die Weltentstehung (d.h. aus Hegels Sicht die Entäußerung der Idee in und als die Natur) zu denken ist, wie Vittorio Hösle und Dietmar Wandschneider betonen „bei Hegel selbst mit geradezu lakonischer Knappheit abgehandelt und auch in der Hegelauslegung kaum thematisiert und interpretiert worden ist.“ VITTORIO HÖSLE; DIETER WANDSCHNEIDER: „Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel“, in: *Hegel Studien* 18 (1983), 173–199, hier: 175.

Widerspruches wäre es daher wohl nur naheliegend, wieder einen materialistischen Standpunkt zu ergreifen, demzufolge die Außenwelt auch unabhängig von einem erkennenden Subjekt existiert.

3. Information: Der Urstoff des Universums?

Tatsächlich kommen nun aber gerade aus der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts und hier insbesondere ausgerechnet aus der Physik starke Argumente gegen einen naiven erkenntnistheoretischen Realismus und für eine konstitutive Funktion des Erkennens im Prozess der Wirklichkeit. Wie nämlich der renommierte Wiener Physiker Anton Zeilinger (u.a.) als einer der führenden Quantenphysiker der Welt in paradigmatischer Form herausgestellt hat, lassen sich die experimentellen Ergebnisse der modernen Quantenphysik geradezu als Widerlegung des historischen Materialismus und des mit ihm verknüpften erkenntnistheoretischen Realismus begreifen. Für Marx und Engels war die Materie eine außerhalb des Bewusstseins existierende Realität. Die heutige Quantenphysik legt indes genau den gegenteiligen Gedanken nahe: nämlich, dass es außerhalb des Bewusstseinsraums einfach gar keine materielle Wirklichkeit gibt. Der Materiebegriff – ohnehin in der modernen Physik gegenüber dem Begriff der Energie in den Hintergrund – erweist sich im 21. Jahrhundert möglicherweise als überflüssig. Denn Energie tritt aus Sicht der heutigen Physik nun in zwei grundlegenden Form auf: als Welle und als Teilchen. Dabei entspricht das Teilchen dem, was man früher als Materie bezeichnet hat. Aber Teilchencharakter nimmt die Welle aus quantentheoretischer Sicht in unlösbar Zusammenhang mit „Beobachtungsakten“ durch menschliche Subjekte an. Daher geht man heute davon aus, dass die Welle nur eine mögliche Wirklichkeit darstellt (eine „Wahrscheinlichkeitswelle“ im Sinne der Terminologie der Kopenhagener Deutung), und im Falle der exakten Messung – wie z.B. im berühmten Doppelspaltexperiment – erfolgt ein Umschlag von Potentialität zu Aktualität: der sogenannte Kollaps der Wellenfunktion. Strenggenommen kann man über die Wirklichkeit im unbeobachteten Zustand gar keine Aussagen machen – man kann noch nicht einmal wissen, ob eine unbeobachtete „Welt“ überhaupt existiert. Anton Zeilinger – seit 2013 Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – macht daher den ebenso programmatischen wie provokativen Vorschlag, das überkommene Konzept der „Materie“ im 21. Jahrhundert durch das Konzept

„Information“ schlechterdings zu ersetzen und die „Welt als Information“⁷⁰ aufzufassen. Information ist demnach als der „Urstoff des Universums“ zu begreifen. Wie Zeilinger selbst betont, kann der Begriff der Information „offenbar nicht unabhängig von dem gedacht werden, dessen Information sie ist“. Daraus folgt aus Zeilingers Sicht, dass „die Physik im Descartesschen Sinne nicht alleine die Welt »da draußen« beschreibt“, sondern eine „subjektive Komponente“ besitzt.⁷¹ Diese subjektive Komponente besteht eben darin, dass erkennbare objektive Realität immer nur in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt existiert. Das heißt allerdings aus Zeilingers Sicht nicht schon, dass die Welt darin aufgeht, eine intellektuelle Konstruktion des Menschen zu sein. Die Welt ist aus seiner Sicht dadurch definiert, was über sie sinnvoll ausgesagt werden kann; ob aber diese Definition allein vom Menschen abhängt, das ist aus Zeilingers Sicht fraglich. Mit Sicherheit kann man aber aus Zeilingers Sicht davon ausgehen, dass die Erkenntnisgegenstände, die in ihrer Gesamtheit unsere Welt konstituieren, nicht unabhängig von einem erkennenden Subjekt existierten. Da die experimentellen Ergebnisse der Quantenphysik ferner intersubjektiv gültig und mitteilbar sind, kann der Erkenntnisakt des Weiteren nicht als solipsistischer Akt aufgefasst werden.

Philosophisch betrachtet müssen ihn ihm daher entweder universelle Formen wirksam sein (als Kategorien im Kantischen Sinne) oder der Akt als solcher muss selbst die Form der Universalität haben. Noch grundlegender als die Frage nach dem Ursprung der intersubjektiven Dimension des Erkenntnisaktes ist allerdings die, was überhaupt unter einem „erkennenden Subjekt“ zu verstehen ist. Welchem Typus von Subjekt können Beobachterqualitäten zugesprochen werden? Besitzen schon Bäume, Pflanzen, Tiere oder sogar Elementarteilchen Beobachterqualitäten und können durch ihre Akte einer Verobjektivierung, d.h. einen Übergang von Potentialität zu Aktualität – von Welle zu Teilchen – bewirken? Aus Hegels Perspektive ist die Frage wohl nur so zu beantworten: Allein der Mensch als vernunftbegabtes Wesen verfügt als Träger eines Geistes, der ihn in seiner Endlichkeit unendlich transzendiert, über die Fähigkeit, die Wirklichkeit zu verobjektivieren und damit einer Selbst- und Letztbegründung zuzuführen. Ein schlechterdings menschenunabhängiges Sein der Natur gibt es daher aus Hegels Sicht nicht. Denn nur im Selbstbewusstsein – oder besser – nur als Selbstbewusstsein, ist aus Hegels Sicht die Ursache sich als Ursache gegeben. Damit tritt aber wiederum das Problem der Evolution auf den Plan, dass auch schon von Quantenphysikern wie etwa insbesondere von John Archibald Wheeler in diesem

⁷⁰ ANTON ZEILINGER: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005, 207.

⁷¹ DERS.: „Information ist der Urstoff des Universums“, online unter: <http://sciencev2.orf.at/stories/1725331/index.html> (Abgerufen am: 11.06.2017)

Kontext problematisiert wurde. Wie ist es möglich, dass der Mensch dem Ganzen der Evolution fassbare Realität verleiht, wenn er erst am Ende einer langen Kette evolutionärer Prozesse auftritt – Prozesse, die für ihn als Naturwesen d.h. aus anthropologischer Hinsicht offenbar konstitutiv sind?

3.1 Whiteheads Panpsychismus

Einen möglichen Ausweg aus der Erklärungsnot präsentiert Whiteheads Prozessphilosophie, bei dem es sich um eines der letzten großen panpsychistischen Gedankengebäude⁷² des abendländischen Denkens handelt. Whiteheads Denken lässt sich dabei als in noch stärkerem Maße als dasjenige Hegels als Fortführung des Programmes der Leibnizschen Philosophie und hier insbesondere der Monodologie denken. Wie schon Leibniz geht Whitehead davon aus, dass dieses Universums atomistisch und pluralistisch strukturiert ist; und dass ferner allem Existierenden der Charakter der Lebendigkeit – wenn auch in einem noch so rudimentären Maße – zugesprochen werden muss. Daher besitzt aus Whiteheads Sicht alles Seiende den Seinssinn der Subjektivität und jedes Subjekt ist mit einer – sei es auch noch so geringen – Erkenntnisfähigkeit ausgestattet. Daher kann aus Whiteheads Sicht auch prinzipiell alles Existierende im Erkennen seiner Umwelt (Whitehead spricht hier von Erfassungen „prehensions“) einen Übergang von Potenzialität zur Aktualität bewirken – wie er sich paradigmatisch im Kollaps der Wellenfunktion darstellt. Whitehead erweitert dabei ausdrücklich seinen Erkenntnisbegriff dahingehend, dass „Wissen-von-sich“ – verstanden als Gewahrwerden der eigenen Selbstidentität – nicht erst im Selbstbewusstsein gegeben ist, sondern schon in basaleren Formen empfindender Selbsterfahrung und Selbsterfassung (*self-enjoyment*). Die Spontaneität des Begriffsvermögens – die Kant gegen Hume als entscheidendes Charakteristikum des Bewusstseins im Sinne der synthetischen Einheit der Apperzeption ins Feld führte – hat aus Whiteheads Sicht daher nicht – wie bei Kant und Hegel – im „Ich denke“, sondern in der Spontaneität des Lebendigen, d.h. in der schöpferischen Kraft des Lebensprozesses, ihre reale Grundlage.⁷³ Whitehead stellt damit in Frage, was Hegel immer schon voraussetzt, nämlich dass nicht auch schon einfachere Formen der Erkenntnis in Empfindungen und Gefühlen zu wirklicher Selbsterkenntnis führen können. Hegel würdigt zwar Empfindungen und Gefühle sowie insbesondere das

⁷² Vgl. REINER WIEHL: „Whiteheads Kant-Kritik und Kants Kritik am Panpsychismus“, in: ders. *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt 1996, 333–375.

⁷³ Zur Struktur der Erkenntnis bei Whitehead vgl. STASCHA ROHMER: „Selbsterkenntnis und Symbol. Zu Alfred North Whiteheads konstruktivismus-kritischer Deutung des Symbolischen“, in: *Philosophisches Jahrbuch II* (2017), 171–180.

kontinuierliche Selbstgefühl des Lebendigen als erste Formen der Selbststoffbarung des absoluten Geistes. Trotzdem sind Gefühle aus seiner Sicht mit einem spezifischen Mangel behaftet. Es ist dies ein Mangel an reiner Selbsttransparenz; jener reinen Selbsttransparenz, die aus Hegels Sicht das reine Selbstbewusstsein charakterisiert. Dieser Mangel an Selbsttransparenz, der aus Hegels Sicht allen Empfindungen und Gefühlen anhaftet, leitet sich seiner Meinung nach daraus ab, dass diese nicht dazu in der Lage sind, sich völlig von ihrer somatischen Grundlage zu lösen. Diese Bindung an eine unmittelbare, körperliche bzw. somatische Wirklichkeit muss aber aus Hegels Sicht vollkommen aufgehoben werden, damit der Geist als "existierender Begriff" zu sich und damit eine Vereinigung von Mensch und Mensch im Medium des Geistes zustande kommen kann.⁷⁴ Der Mensch muss sich daher in einem anderen Menschen als Anderer dieses Anderen objektiv gewahr werden, um dann dieses, sein Anderssein im Prozess des gegenseitigen Sich-Anerkennens aufzuheben. Die Aufhebung des Anderseins ist aus Hegels Sicht dabei zugleich die Aufhebung, die Erhebung des Einzelnen in das Allgemeine, in dem seine endliche Existenz zugleich aufbewahrt ist. Das Einzelne, Endliche gleichsam für sich und gleichsam isoliert betrachtet, ist aus Hegels Sicht noch nicht einmal ein in Wahrheit Seiendes. Einzelwesen sind vielmehr aus Hegels Sicht – wie schon bemerkt – existierende Begriffe. Insofern Einzelwesen einer Selbstunterscheidung des Einzelnen und des Allgemeinen entspringen, und auch an sich selbst in Subjektivität und Objektivität geurteilt sind, ist aus Hegels Sicht die Selbstunterscheidung des Allgemeinen (des „Weltgeistes“) mit der Selbstunterscheidung des Einzelnen in Subjektivität und Objektivität identisch. Hieraus leitet sich Hegels Gedanke einer List der Vernunft ab, demzufolge Individuen, darin, dass sie vermeintlich ihre eigenen Entscheidungen treffen und Zielsetzungen beurteilen, in Wahrheit den Willen des Weltgeistes ausführen; und ebenso auch der Gedanke, in dem Hegels Rechtsphilosophie kulminiert, nämlich dass die Geschichte als Ganzes ein vernunftgeleitetes „Weltgericht“ darstellt.

Auch aus Whitehead Sicht entspringen Einzelwesen einer Selbstunterscheidung des Allgemeinen; ebenso geht Whitehead davon aus, dass jedes Einzelwesen in Subjektivität und Objektivität „geurteilt“ – alles ein Urteil – ist. Aber die Selbstunterscheidung des Einzelnen in Subjektivität und Objektivität im Urteil (*judgement*) ist nicht identisch mit der Selbstunterscheidung des Allgemeinen – mit der List des Weltgeistes oder Gottes Urteil über die Welt. Hieraus resultiert, dass Einzelwesen aus Whiteheads Sicht etwas unabdingbar Partikuläres sind und sich

⁷⁴ Aus dieser Überzeugung leitet sich der Tatbestand ab, dass die "Anthropologie" nur den ersten Teil der "Philosophie des Geistes" Hegels darstellt. Sie Anthropologie hat aus Hegels Sicht den Bereich des unbewussten Seelenseelenlebens, dass Hegel auch mit dem Begriff des "Schlafs der Vernunft" charakterisiert, zum alleinigen Gegenstand. Der zum Selbstbewusstsein erwachte Mensch ist auch Hegels Sicht kein Gegenstand der Anthropologie mehr, dass er seiner natürlichen Existenz aufgehoben hat.

in dieser ihrer Partikularität auch nicht „aufheben“ und als existierende Begriffe interpretieren ließen. Hegel wollte die Begriffe ins Fließen bringen, und zwar in einer Weise, dass die Dynamik des Lebensprozesses mit der logischen Entwicklung, die dem Begriff zu eigen ist, schlechterdings identisch ist. Daher zögert Hegel auch nicht, von einem „logischen Leben“⁷⁵ zu sprechen. Das „logische Leben“, das seinerseits rationale Grundlage des Universums ist, ist aber nicht das Leben der Natur, sondern das Leben des Geistes, der das natürliche Leben (d.h. das „unmittelbare Dasein bzw. Leben“) als aufgehoben in sich enthält.

Whitehead hat hingegen, wie Reiner Wiehl betont, die „Prioritäten im Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit in gewisser Weise umgekehrt“: „Die Wirklichkeit des Lebens und der einzelnen Lebensprozesse ist hier ursprünglicher als die Wahrheit der Erkenntnis und als der Prozess ihres Wahrheitsbeweises“. Die Stufen des Lebens sind hier nicht

„Stufen der Wahrheit, nicht einzelne Schritte auf dem Wege ihres Beweises, sondern Entwicklungsstufen des Lebendigen selbst, welches der Wahrheit und dem Irrtum ihre jeweilige Lebensfunktion zumisst“.⁷⁶

Trotzdem teilt Whitehead mit Hegel den Gedanken, dass das Universum als Einheit betrachtet, notwendig teleologisch strukturiert ist. Ebenso wie Hegel nimmt er ferner an, dass diese teleologische Struktur sich konkret darin ausdrückt, dass das Universums einerseits sich selbst voraussetzt und andererseits im Einholen des Vorausgesetzten immer erst wird, was es ist. Aber dieser Prozess der Vermittlung lässt sich aus Whiteheads Sicht nur als vitaler Prozess, als Lebensprozess beschreiben. Die Grundbausteine von Whiteheads Kosmologie, die Lebewesen, d.h. Organismen, die diese Vermittlung leisten, stellen sogenannte aktuelle Entitäten (*actual entities*) dar. Der Begriff der *actual entity* lässt sich dabei als schöpferische Weiterentwicklung des Leibnizschen Begriffes der Monade verstehen, so dass man – wie Hans Poser betont – Whiteheads Hauptwerk „Process and Reality“ auch als eine „neue Monadologie“⁷⁷ lesen kann. Ebenso wie Leibniz und Hegel vertritt Whitehead dabei eine holistische Konzeption des Universums, der zufolge aktuelle Entitäten Konkretionen im Sinne von Synthesen des relationalen Ganzen des Universums sind, dass ihre Möglichkeitsbedingung darstellt. Allerdings konzipiert Leibniz seine Monaden als unvergängliche Substanzen, während Whiteheads aktuelle Entitäten über ein schöpferisches Werdesein verfügen: Whitehead vertritt damit eine dynamische Auffassung des Universums, der zufolge aktuelle Entitäten als Einzelereignisse zu denken sind. Als solche Prozesseinheiten

⁷⁵ LII, 470; 472.

⁷⁶ REINER WIEHL: „Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 166ff.

⁷⁷ POSER: *Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik*, 112.

besitzen sie zugleich eine strukturelle Doppelung, die sich konkret darin ausdrückt, dass alle aktualen Entitäten als Subjekte zu denken sind, die mit Erkenntnisvermögen ausgestattet sind. Whitehead spricht so jeder aktualen Entität nicht nur einen physischen, sondern auch einen psychischen Pol zu (auch wenn er selbst betont, dass im Falle der im herkömmlichen Sinne anorganischen Materie der „psychische Pol nur unentwickelt im Sinne eines Potentials vorläge). Dabei ist der physische Pol als der reale Grund (im Sinne Hegels) nichts anderes, als das je perspektivisch gegebene vergangene Universum, das jeder aktualen Entität als Potenzial für ihre Selbstwerdung zur Verfügung steht. Der psychische Pol hingegen charakterisiert die aktuelle Entität insofern als Subjekt (*subject*), als dass Whitehead den aktualen Entitäten die Fähigkeit zuspricht, das gegebene Universum so zu reflektieren und zu transformieren, dass sie sich darin selbst bestimmen kann (der ideelle Grund). Ist ihr Konkretionsprozess abgeschlossen, dann ist sie mit Whiteheads Worten ein sogenanntes „superject“ und steht als solches dann wieder als Potenzial für die Verwirklichung nachfolgender aktueller Entitäten zur Verfügung. Komplexe Organismen oder insbesondere die menschliche Person müssen immer schon als einander immanente Abfolge von Ereignissen – als Nexus von Ereignissen – gedacht werden.⁷⁸ In dieser Abfolge der Ereignisse sind in dem je gegenwärtigen Ereignis die bereits vergangenen Ereignisse aufgehoben. Jedes Ereignis hat damit seine eigene Geschichte und Vergangenheit, und vergeht es selbst, dann ist sein Sein aus Whiteheads Sicht nicht schlechterdings verloren, sondern besitzt insofern „objektive Unsterblichkeit“, insofern jede vergangene aktuelle Entität in ihrem Wirken bzw. Handlungen einen Beitrag zum Gewordensein der gegenwärtigen Welt liefert.

3.2 Whiteheads werdender Gott

Diese Immanenz und objektive Unsterblichkeit des Vergangenen in Gegenwart und Zukunft leitet sich aus Whiteheads Sicht aus der zeitlosen Einheit des Universums ab, die Whitehead mit Gott identifiziert. Ebenso wie die aktualen Entitäten hat auch aus Whiteheads Sicht Gott einen physischen und psychischen Pol. Der physische Pol Gottes, den Whitehead Folgenatur Gottes nennt (*consequent nature*) ist nichts anderes als die fortfahrende Verobjektivierung der zeitlichen Welt in Gott: „Die Folgenatur ist die fließende Welt, die durch ihre objektive

⁷⁸ Zum Verhältnis von *subject-superject* vgl. MARIA-SIBYLLA LOTTER: „Zur Dialektik von Privatheit und Öffentlichkeit. Subject-Superject“, in: H. Holzhey/R. Wiehl/A. Rust (Hg.): *Natur, Subjektivität, Gott. Beiträge zur Philosophie A. N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 169–197.

Unsterblichkeit in Gott »immerwährend« wird.⁷⁹ Daraus folgt, dass im Werden der Welt Gott selbst mit seiner Welt unendlich wird, was er ist. Der physische Pol Gottes ist damit dem Übergang von Subjektivität zur Objektivität, vom *subject* zum *superject* zugeordnet. Umgekehrt verhält es sich mit dem psychischen Pol Gottes, den Whitehead als Urnatur Gottes (*primordial nature*) bezeichnet: Dieser ist als ein Element innerhalb des Selbstgefühls bzw. der Selbsterkenntnis aller aktuellen Entitäten wirksam. Gottes Urnatur ist rein begrifflich, sie ist der Ort aller zeitlosen Ideen, die Whitehead aristotelisch als abstrakte Potentiale und Formprinzipien auffasst. Sie ist auf diese Weise Grundlage aller begrifflichen Geistestätigkeit. Ausgehend von dieser These fasst Whitehead Gott als „das Prinzip der Konkretion“ auf, weil er aus seiner Sicht das wirkliche Einzelwesen ist, von dem jede zeitliche Konkretisierung das anfängliche Ziel erhält, mit dem ihre Selbstverursachung einsetzt. Gott ist daher, wie Hampe betont, bei Whitehead als „ein Gegenüber für die reflexiven Einzelnen“⁸⁰ gedacht. In der Tat sagt Whitehead: „Gott ist der Spiegel, der jedem Geschöpf seine eigene Größe enthüllt.“⁸¹ Konkret bedeutet dies, dass Gott in einer „hybriden Fühlung“, die aus Whiteheads Sicht ein Erfahrungstatbestand in der Selbstkonstitution der aktuellen Entitäten darstellt, es prinzipiell allen aktuellen Entitäten ermöglicht, zu „erspüren“, welche Form der Selbstverwirklichung für sie den größtmöglichen Erfahrungsreichtum und die größtmögliche Intensität an Lebensgefühl verspricht. In diesem Sinne ist Gott in der Schöpfung nicht als Herrscher der Welt, sondern als ihr Lenker, indem er als „Anreiz für das Empfinden“ (*lure for feeling*) wirksam ist. Auf der Ebene des bewussten Erlebens (d.h. im Falle des Menschen) steigert sich dieser „Anreiz“ hin zu einem Empfinden von Bedeutsamkeit (*importance*), dass in einem Empfinden für das Heilige kulminieren und seinerseits und Gegenstand der Reflexion und des Nachdenkens werden kann. Aus Whiteheads Sicht spricht dabei in erster Linie die geordnete Struktur der Welt, die Wissenschaft als erfolgversprechendes Programm möglich macht, für die Existenz Gottes. Whitehead denkt allerdings bei geordneten Strukturen nicht in erster Linie z.B. an die ungeheure Komplexität des Lebens, die ein zufälliges Entstehen organisierter Wesenheiten fast ausschließt, sondern eher an das harmonische Aufeinander-Abgestimmt-Sein aller Wirklichkeiten, dass sich aus seiner Sicht in der Erfahrung der Schönheit manifestiert: „Die Ordnung der Welt ist kein Zufall.“⁸² „Die wirkliche Welt ist Resultat der ästhetischen Ordnung, und die ästhetische Ordnung ist von

⁷⁹ PR 347/620.

⁸⁰ MICHAEL HAMPE: *Alfred North Whitehead*, München 1998, 126.

⁸¹ RM 139/115.

⁸² RM 105/90.

der Immanenz Gottes abgeleitet.⁸³ Gott ist in diesem Sinne aus der Sicht Whiteheads der „Dichter der Welt“.⁸⁴

4. Ausblick

Konkret äußert sich das Wirken Gottes im individuellen Dasein aus Whiteheads Sicht in dem Impuls, individuelles Leben mit einem objektiven Anspruch zu versöhnen. „Religion“, so Whitehead, „ist Welt-Loyalität“. Als Weltloyalität geht es in ihr um Formprinzipien, die gleichermaßen „individuell und allgemein“⁸⁵ sind. Insofern es in der Wissenschaft ebenfalls darum geht, allgemeingültige Prinzipien zu formulieren, stehen sich aus seiner Sicht Rationalität und Religion keinesfalls feindlich gegenüber. Im Gegenteil begreift Whitehead die Geschichte des religiösen Bewusstseins als prinzipiell unabgeschlossenen Prozess der schrittweisen Rationalisierung, der in einer spezifischen Dialektik von Individualität und Universalität geprägt ist. Wie Melanie Sehgal aus kulturwissenschaftlicher Perspektive herausstellt, sind aus Whiteheads Sicht Religionen daher essentielle Faktoren in der Herausbildung der Universalität jener Denkhaltungen, welche das zivilisatorische Zusammenleben und die kulturelle Existenz des Menschen prägen. Indem das religiöse Empfinden aber zugleich der neuzeitlichen Dichotomie von Tatsachen und Werten opponiert, vermag es zugleich einen Beitrag zur Kritik der Abstraktionen der neuzeitlichen Wissenschaft zu leisten.⁸⁶ Auch Hegel hat bekanntlich der Philosophie in eben diesem Sinne eine kritische Funktion zugesprochen. Allerdings hat er dabei in seinem Denken Intuitionen erheblich weniger erkenntnistiftenden Raum eingeräumt, als Whitehead.⁸⁷ Für Hegel ist das innere Wesen der Wirklichkeit von rationaler Notwendigkeit geprägt. Rationale Notwendigkeit kann aber nur auf der Ebene des reinen Denkens transparent gemacht werden. Daher sind aus seiner Sicht Kunst und Religion noch unvollkommene Erscheinungsweisen des absoluten Geistes, deren Inhalt erst in der

⁸³ RM 91 f.;80.

⁸⁴ Zu Whiteheads Deutung Gottes als Dichter der Welt vgl. ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.

⁸⁵ RM 48/48.

⁸⁶ MELANIE SEHGAL: „Zur Bedeutsamkeit religiöser Erfahrung. Whiteheads zivilisations-theoretische Perspektive auf Religion“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014, 185–216.

⁸⁷ Zur Rolle der Intuition bei Whitehead vgl. ALIJOSCHA BERVE: *Spekulative Vernunft, symbolische Wahrnehmung, intuitive Urteile. Höhere Formen der Erfahrung bei A. N. Whitehead*, Freiburg/München 2015.

philosophischen Reflexion und d.h. erst als Wissenschaft seine adäquate Form erlangt.

Es ist hier nicht der Ort, Hegels Konzeption des Universums und die darin enthaltenen theologischen Vorstellungen mit der Whiteheads in Beziehung zu setzen und zu diskutieren. Offensichtlich ist aber, dass Hegel und Whitehead bei dem Versuch, Philosophie und Theologie miteinander im Rahmen eines logisch kohärenten Systems miteinander zu versöhnen, den gleichen Grundfragen verpflichtet sind; und zwar Grundfragen, die schon in Leibnizens Denken im Vordergrund standen und die sich in der Tat philosophiehistorisch bis zu den Anfängen des abendländischen Denkens zurückverfolgen lassen. Diese Grundfragen sind (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) erstens die Frage nach der Endursache, zweitens die Frage nach der Rolle der Teleologie in diesem Universum, drittens die Frage nach der Form der Vermittlung von Einheit und Vielheit, viertens die Frage nach dem Wirklichkeitsstatus abstrakter Formen und fünftens die Frage nach der Rolle des Erkennens im Prozess der Wirklichkeit. Demgegenüber tritt die Theodizee-Problematik – die für Leibniz noch ganz zentral war – bei beiden Denkern eigentümlich in den Hintergrund. Hegels und Whiteheads Denken ist vielmehr in hohem Masse von dem Glauben an eine prinzipiell bruchlose Herrschaft einer das Weltganze gleichsam tragenden Vernunft geprägt. Dieser Glaube ermöglicht es innerhalb ihres Denkens, Philosophie, Theologie und Wissenschaft vorgängig auf einen gemeinsamen „Nenner“ zu bringen; d.h. die bereits zu Anfang erwähnte epistemische Kontinuität zwischen den drei Bereichen zu gewährleisten. Dies hat jedoch zugleich paradoxerweise zur Folge, dass spezifische Dimensionen der religiösen Erfahrung, die gerade im christlich-jüdischen Denken zentral sind, wie z.B. einerseits die Erfahrung des Bösen und die Erfahrung des Zwangs und andererseits die Hoffnung auf Erlösung und damit einhergehend auf einen radikalen Wandel, sich in ihre Systeme nur schwerlich integrieren lassen. In der gegenwärtigen historischen Situation, die von globalen Phänomenen wie Klimawandel, Artensterben, Verseuchung der Ozeane, Flüchtlingskrise, zunehmender Gewalt und einer immer grösser und grotesker werdenden Spaltung der Menschheit in Reiche und Arme geprägt ist, – eine Situation, die in diesem Sinne wohl zumindest als „erlösungsbedürftig“ erscheint – wird man aber gerade von einer Philosophie, die zugleich als Theologie auftritt, erwarten, dass sie zu diesen Problemen irgendwie Stellung bezieht. Phänomene wie die ökologische Katastrophe und die Überformung dieser Welt durch den Kreislauf des Kapitals stellen dabei offenkundig die Richtigkeit der nahezu in alle Welt exportierten westlichen Lebensform grundsätzlich in Frage. Diese aber ist Produkt einer Vernunft, in der Philosophie, Wissenschaft und Technik gleichermaßen wurzeln. Das Vorhaben, Wissenschaft und Theologie einander anzunähern, ist daher unter gegebenen Bedingungen wohl nur als ein ebenso kritisches, wie progressives Programm im Sinne einer Revision der

Grundbegriffe und Grundannahmen des abendländischen Denkens möglich. Sollte im 21. Jahrhundert wirklich der Materiebegriff durch den Begriff der Information ersetzt werden, käme dies einer wissenschaftlichen Revolution auf dem Gebiet der Naturwissenschaften gleich. Zweifelsohne liegen hier auch große Chancen für einen Dialog zwischen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden einer integrativen Metaphysik. In solch einem Dialog werden Hegel und Whitehead – trotz ihres unbestreitbaren historischen Abstands – wohl auch in diesem Jahrhundert unverzichtbare Gesprächspartner darstellen.

Verwendete Literatur

I. Primärliteratur/Siglen

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Die Werke Georg Friedrich Wilhelm Hegels werden nach der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel editieren Ausgabe Werke in zwanzig Bänden im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1970, zitiert.

Phd	<i>Phänomenologie des Geistes.</i>
LI	<i>Wissenschaft der Logik, Bd.1.</i>
LII	<i>Wissenschaft der Logik, Bd.2.</i>

Whitehead, Alfred North

Whiteheads Hauptwerk Prozess und Realität ist mit der Sigle PR, sein Werk Religion im Werden mit der Sigle RM.

PR	<i>Process and Reality, An Essay in Cosmology, Corrected Edition, by D. R. Griffin und D. W. Sherburne, New York 1978 (1929).</i>
dt	<i>Prozeß und Realität, Entwurf einer Kosmologie, übers. und mit einem Nachwort versehen von H.G. Holl, Frankfurt am Main 1979.</i>
RM	<i>Religion in the Making, Cambridge 1930 (1926).</i>
dt	<i>Religion im Werden, übers. v. H.G. Holl, Frankfurt am Main 1990.</i>

II. Sekundärliteratur

- ARNDT, Andreas: „Die Selbstbezüglichkeit des Begriffs“, in: A. Arndt/C. Iber/G. Kruck (Hg.): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 11–23.
- BERVE, Alijoscha: *Spekulative Vernunft, symbolische Wahrnehmung, intuitive Urteile. Höhere Formen der Erfahrung bei A. N. Whitehead*, Freiburg/München 2015.
- BRANDOM, Robert: *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994.
- BUBER, Rüdiger: *Die Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.
- EMMET, Dorothy: „On the Idea of Importance“, in: *Philosophy* 80/21 (1946), 234–244.
- EMUNDT, Dina/HORSTMANN, Rolf: *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.
- FULDA, Hans F.: „Das Leben des Geistes“, in: *Hegel Jahrbuch* 2006, 27–35.
- GUZZONI, Ute: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg/München 1963.
- HAMPE, Michael: *Alfred North Whitehead*, München 1998.
- HEINRICH, Dieter: „Hegels Grundoperation“, in: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*. Hamburg 1976, 208–230.
- HORSTMANN, Rolf: *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt 1990.
- HÖSLE, Vittorio/WANDSCHNEIDER, Dieter: „Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel“, in: *Hegel Studien* 18 (1983), 173–199.
- IBER, Christian: „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffes“, in: A. F. Koch/A. Oberauer/K. Utz (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Paderborn 2003, 49–66.
- KANN, Christoph: „Schemes of Thought in the Making. Epistemic Continuity between Religion, Metaphysics and Science“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014, 242–266.
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Monadologie*. Übers. v. Harmut Hecht (Hg.), Stuttgart 1998.
- LOTTER, Maria-Sibylla: „Zur Dialektik von Privatheit und Öffentlichkeit. Subject-Superject“, in: H. Holzhey/R. Wiehl/A. Rust (Hg.): *Natur, Subjektivität, Gott. Beiträge zur Philosophie A. N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 169–197.
- POSER, Hans: „Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 105–125.
- ROHMER, Stascha: *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Reflexion und Transformation in Alfred North Whiteheads Philosophie der Natur*, Freiburg/München 2000.
- ROHMER, Stascha: *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg/München 2016.

- ROHMER, Stascha: „Selbsterkenntnis und Symbol. Zu Alfred North Whiteheads konstruktivismus-kritischer Deutung des Symbolischen“, in: *Philosophisches Jahrbuch II* (2017), 171–180.
- SANS, Georg: *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlußlehre*, Berlin 2004.
- SCHRAG, Calvin O.: „Zur Struktur der Erfahrung in der Philosophie von Whitehead und James“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 479–494.
- SEHGAL, Melanie: „Zur Bedeutsamkeit religiöser Erfahrung. Whiteheads zivilisationstheoretische Perspektive auf Religion“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014, 185–216.
- SELL, Annette: *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.F.W. Hegel*, Freiburg/München 2013.
- SÖLCH, Dennis (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014.
- SPINOZA, Baruch de: *Ethik*. Übers. aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Berlin 2014.
- THEUNISSEN, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1980.
- WEIZÄCKER, Carl F. v.: *Die Einheit der Natur. Studien*, München 1971.
- WIEHL, Reiner: „Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986.
- WIEHL, Reiner: „Whiteheads Kant-Kritik und Kants Kritik am Panpsychismus“, in: ders. *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*. Frankfurt 1996, 333–375.
- ZEILINGER, Anton: „Information ist der Urstoff des Universums“, online unter: <http://sciencev2.orf.at/stories/1725331/index.html> (Abgerufen am: 11.06.2017).
- ZEILINGER, Anton: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005.