

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 50 (2003)

Heft: 3

Artikel: Apperzeption, Leben und Natur : zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel

Autor: Bondeli, Martin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761031>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARTIN BONDELI

Apperzeption, Leben und Natur

Zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel

Mit seinem Konzept der Vernunftkritik vertritt Kant, ähnlich wie Descartes mit seiner Cogito-Lehre, einen neuartigen, die Autonomie der Vernunft zur Geltung bringenden Ansatz von Subjektivität. Neben der Statuierung einer radikal von Vorstellungen der Naturgesetzlichkeit abgehobenen Auffassung von moralisch-praktischer Vernunft zeichnet sich dieser Ansatz besonders dadurch aus, daß der durch den psychologischen Wolffianismus aufgewertete Begriff der Apperzeption (des Selbstbewußtseins) im Rahmen der theoretischen Vernunftkritik zu einem zentralen Bestandteil des Verfahrens der transzendentalen Deduktion avanciert. Ein als «ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption» erläutertes intelligibles Vermögen des «Ich denke», das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, soll Kant zufolge als Garant der Einheit (und damit der Denkbarkeit) des unter den Formen der reinen Anschauung gegebenen Mannigfaltigen und damit als oberste Bedingung des Erkennens verstanden werden.¹ Bekanntlich hat sich Kants Subjektivitätsansatz für die Entwicklung des deutschen Idealismus als folgenreich erwiesen. Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel machen ihn auf ihre Weise zum Ausgangspunkt ihrer Systempläne: Subjektivität soll als Basis eines neuen monistischen Systems des theoretischen und praktischen Wissens sowie als erstes bestimmendes Prinzip gültiger Erkenntnis begriffen werden. Kants Auffassung von Apperzeption wird damit als Erkennen und Begehren umgreifendes Grundvermögen ausgelegt und in den jeweiligen Entwürfen als unhintergebares Faktum des Bewußtseins (Reinhold), als tätiges intelligentes Ich (Fichte), als tätiges Ich in Koalition mit einer produktiven Natur (Schelling) und schließlich als sich realisierender Begriff (Hegel) neu in Vorschlag gebracht. Zudem wird die Apperzeption mit diesem Schritt als Vermögen gefaßt, das nicht nur Mannigfaltiges zur Einheit überhaupt bringt, sondern auch für spezielle Einheitsleistungen wie die Bildung von Erkenntnisobjekten zuständig ist. In dieser Eigenschaft wird die Apperzep-

¹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 131ff.

tion näher besehen zu einem bestimmenden oder sich selbstbezüglich realisierenden Vermögen, das sich der Erkenntnismittel des Raumes, der Zeit, der Kategorien des Verstandes und ihrer Schemata bedient.

Über Sinn und Aktualität dieses von Kant zu Hegel führenden Denkweges der Subjektivität wird – dies jedenfalls dort, wo die Verabschiedung der Subjektphilosophie nicht ausgemachte Sache ist – nach wie vor heftig debattiert. Während Kritiker des Apperzeptionsbegriffs hartnäckig die Frage aufwerfen, was als materieller Träger der mit den typischen Apperzeptions-termini («Subjekt», «Ich», «Selbstbewußtsein», «Vermögen», «Aktus») artikulierten Eigenschaften anzusehen sei und an welchen empirischen Phänomenen man diese «mentalen» Eigenschaften für sich gesehen festmachen könne, werden seine Verfechter nicht müde zu behaupten, diese Subjekt-Ausdrücke seien Namen für basale Konstitutionsbedingungen raum-zeitlich strukturierter Sachverhalte und damit für etwas, was selbst nur beschränkt als Sachverhalt dieser Art identifiziert werden könne. Zudem steht der Forderung, das intelligible Vermögen der Apperzeption als etwas Gegebenes oder Bestehendes auszuweisen, traditionellerweise das Argument gegenüber, die Apperzeption sei eine Aktivität oder Spontaneität und könne somit nicht auf eine als Gegebenheit oder – mit Heidegger gesprochen – Vorhandenheit zu klassifizierende Seinsweise reduziert werden. Mit großem Engagement werden seit längerer Zeit aber auch die Stadien des von Kant zu Hegel führenden Denkweges der Subjektivität untersucht und Streite um die Frage geführt, wie die von den deutschen Idealisten unternommene Fortentwicklung des Kantischen Apperzeptionsbegriffs zu bewerten sei. Der altbekannte Vorwurf, mit dem deutschen Idealismus sei ein durch die kritische Vernunft geläutertes Verständnis von Apperzeption zugunsten einer neuen Subjekt-Metaphysik aufgegeben worden, regt hier stets von neuem zu Kontroversen an.

Wie durch das Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* ausführlich belegt wird, führt Kant seinen Begriff der Apperzeption in kritischer Zuspitzung gegen die Cogito-Lehre Descartes und gegen den Seelenbegriff der rationalen Psychologie ein. Die Behauptung, das *cogito* sei eine Substanz, wird ebenso zurückgewiesen wie der aus dem Standpunkt der theoretischen Vernunft geführte Beweis der Unsterblichkeit der Seele. Zur Hauptsache wird diese Zurückweisung durch die These begründet, das «Ich denke» sei keine Kategorie (dessen Einheit somit nicht die Kategorie der Substanz), folglich kein deduzierbarer Begriff, kein möglicher Satz objektiv gültiger Erkenntnis.² Wie Kant in erkenntniskritischer Hinsicht wiederholt einschärft, ist das *cogito* eine Erkenntnisbedingung, die man als bloße «logische» Bestimmung einzustufen hat. Weiter legt Kant dar, daß die Apperzeption in ihrer Eigenschaft als Einheitsgarant zwar oberste Bedingung («ober-

² Vgl. ebd., B 408ff.

ster Grundsatz») des menschlichen Denkens, Vorstellens und Erkennens ist³, daß sie damit aber hinsichtlich des Deduktionsziels, der Begründung synthetischer Urteile a priori, lediglich eine begleitende Funktion hat. Das für das Deduktionsziel entscheidende «Principium» ist vielmehr in einem Beweisargument zu suchen, das auf dem Gedanken der Ermöglichung von «Erfahrung (der Form des Denkens nach)», von Erfahrungssätzen, beruht⁴ und bei dem deshalb die Kategorien und nicht die Apperzeption das entscheidende Werkzeug der Verstandesleistung sind. Und schließlich verzichtet Kant auch nicht darauf, der anti-idealistischen Kritik am Apperzeptionsbegriff Rechnung zu tragen und dafür zu argumentieren, daß das «Ich denke» in gewisser Weise zugleich als «Ich bin», der logische oder «analytische» Satz «Ich denke» zugleich als «empirischer Satz» bezeichnet werden darf.⁵ Um den Einwand, das intelligible Vermögen der Apperzeption sei ein leerer Gedanke, zu entkräften, wird unter anderem die Ansicht vertreten, dieses Vermögen verfüge mit unserer Ich-Wahrnehmung im «inneren Sinn», unserer Empfindung als kontinuierliches Ich in der Zeit, über ein empirisches Korrelat.

Sieht man von ihrem Bestreben ab, sich der Kritik an Descartes' Cogito-Lehre in Form eines Wechsels von einem Substanz-Ich zu einem Subjekt-Ich anzuschließen, halten sich die deutschen Idealisten je länger desto weniger an diese Kantischen Differenzierungen. Die Behauptung, daß sie nolens volens einer von Kant verabschiedeten Subjekt-Metaphysik in bestimmten Punkten erneut zum Durchbruch verhelfen, ist deshalb schwer zu bestreiten. Allerdings muß man sich vergegenwärtigen, daß damit über das die Subjektfrage betreffende Anschlußverhältnis der deutschen Idealisten an Kant noch nicht alles gesagt ist. Bei der Fortentwicklung des Kantischen Apperzeptionsbegriffs sind auch strukturelle Neuerungen im Spiel, die sich nicht unter das Verständnis von Subjekt-Metaphysik subsumieren lassen. Berücksichtigt man, daß auch Kant bei der Ausformulierung seines Apperzeptionsbegriffs auf gravierende Probleme stößt, gibt es schließlich sogar Anlaß zur Annahme, gewisse subjekttheoretische Einsichten der deutschen Idealisten ließen sich für deren Lösung fruchtbar machen.

I.

Für die Diskussion dieser an Strukturfragen orientierten Kontrastierung von Kants Apperzeptionsbegriff mit den entsprechenden nachkantischen Subjektbegriffen gibt die jüngst unter dem Titel *Subjektivität und Freiheit*⁶ er-

³ Vgl. ebd., B 135.

⁴ Vgl. ebd., A 93f., B 126f.

⁵ Vgl. ebd., B 422f. Anm., B 428ff.

⁶ DÜSING, Klaus, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 321 S. (Frommann-Holzboog. Spekula-

schienene, insgesamt neun zwischen 1980 und 1997 niedergeschriebene Aufsätze enthaltende Publikation von Klaus DÜSING wertvolle Impulse. In einem einleitenden Originalbeitrag (7–32) und in zwei (erstmal in deutscher Fassung abgedruckten) Aufsätzen (111–140, 143–180) widmet sich der Autor, der grundsätzlich den Subjektivitätsgedanken der klassischen deutschen Philosophie gegen die materialistische Subjekt-Kritik innerhalb der gegenwärtigen Philosophie des Geistes verteidigt, der Apperzeptionslehre Kants, ihrer Fortführung durch Fichte und besonders ihrer Rezeption und Kritik durch Hegel.

Analytische Kant-Interpreten wie Strawson und Bennett zählen Kants Ausführungen zur ursprünglichen Apperzeption zu den wenig lichtvollen Lehrstücken der transzendentalen Deduktion und wenden sich besonders gegen Bemühungen, die «synthetische Einheit» der Apperzeption, welche Kants Aussage zufolge die «analytische Einheit» der Apperzeption, die Einheit des Mannigfaltiges vorstellenden «Ich denke», möglich machen soll⁷, als einen synthetischen Aktus, der die in Frage stehende Einheit garantiert, auszulegen. Dieser Richtung stehen seit längerem Interpreten gegenüber, die in Kants Texten zur ursprünglichen Apperzeption aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der transzendentalen Deduktion sehen und die dabei gerade auch der Lesart, die analytische Einheit der Apperzeption sei durch eine ursprüngliche Synthesisleistung fundiert, viel abgewinnen können. Düsing nimmt bei seiner Skizzierung von Kants Begriff der Apperzeption (147ff.) für eine Variante dieser zweiten Richtung Partei. Die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ist seines Erachtens die analytische Einheit des denkenden Ich, welche unabtrennbar mit einer Synthesis einhergeht, die es ihrerseits als selbstbezügliche Struktur von Selbstbewußtsein zu verstehen gilt. Die Einheit des denkenden Ich, welche nötig ist, um das in der sinnlichen Anschauung gegebene Mannigfaltige überhaupt artikulieren zu können, erscheint aus dieser Sicht als durch jene Einheit garantiert, die das Ich aufgrund seines Vermögens, selbstbezügliche Akte zu vollziehen, repräsentiert oder herstellt (vgl. 153f.). Allerdings sucht Düsing auf dieser Basis nicht die Auseinandersetzung mit den Thesen der analytischen Kant-Interpreten; und ebenso wenig geht es ihm um eine sich in Details vertiefende Kommentierung der betreffenden Kantischen Texte. Im Zentrum seiner Ausführungen steht vielmehr der sich an die Kant-Kritik der deutschen Idealisten anlehrende Nachweis, daß bei Kant die Struktur eines selbstbezüglichen Ich zwar in Anspruch genommen, aber nicht ausreichend thematisch gemacht, geschweige denn hinsichtlich des eigenen Begründungsprogramms ausgearbeitet worden ist. Dieses Manko kommt Düsing zufolge darin zum Vorschein, daß Kant die Un-

tion und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen, Band 47).

⁷ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 133.

terscheidung von analytischer und synthetischer Einheit nicht aus einer übergeordneten «analytischen» (=selbstbezüglichen) Einheit und damit aus einer ursprünglicheren «Selbstkonstitution» des Ich heraus entfaltet hat (154). Doch auch bei anderen Kantischen Argumentationsgängen soll Kants unzureichende Freilegung der mit dem Apperzeptionsbegriff verbundenen Struktur der Selbstbeziehung feststellbar sein. Eingehend diskutiert Düsing dies am Beispiel des berühmten «Zirkel- oder Iterationseinwands».

Kant spricht im Paralogismus-Kapitel von einer «Unbequemlichkeit» im Versuch, eigens das Ich, welches denkt, selber zu denken. Dieser Versuch führe zu einem «beständigen Zirkel, indem wir uns seiner Vorstellung [der Vorstellung des Ich; Vf.] jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; ...»⁸ Ein Denken des Ich dieser Art ist, so Kant sinngemäß, entweder zirkulär oder iterativ. Es führt entweder zur Annahme eines unbestimmbaren Ich oder zu einer sich als unabschließbar herausstellenden Selbstbestimmung des denkenden Ich. Wie Düsing anmerkt, bringt Kant mit diesem Zirkel-Diktum nicht zum Ausdruck, die Vorstellung eines selbstbezüglichen Ich sei in jedem Falle sinnlos (114, 117f.). Denn dieses Diktum ist Düsing zufolge im Lichte der anti-dogmatischen Grundthese zu lesen, der zufolge über das Ich schlechthin, genauso wie über das Ding an sich, letztlich nur im Sinne von «es gibt X» gesprochen werden kann; und deshalb darf lediglich davon ausgegangen werden, daß Kant sich gegen eine selbstbezügliche Subjektivität wendet, die dogmatischen Erkenntnisansprüchen verpflichtet bleibt. Indem Kant für die besagte restriktive Aussage zum Ich schlechthin eintritt, versagt er sich jedoch, so Düsings Pointe, den Versuch, die in Anspruch angenommene Struktur der Selbstbeziehung weiter zu erörtern und für das eigene Erkenntnis-konzept produktiv zu machen. Ange deutete Vermittlungsschritte zwischen der Selbstbeziehung des Ich und dem Prozeß, in welchem das Ich inhaltlich bestimmt wird, bleiben unausgeführt und dadurch im Unklaren. Düsing, der hier der Sache nach auf Hegelsche Einwände gegen Kant rekurriert, erwähnt im einzelnen die von Kant nicht transparent gemachten Verhältnisse von «reinem» und «empirischem Ich» sowie von «Selbstbewußtsein» (bzw. «intellektueller Selbstbeziehung») und «Objekt-konstitution» (163, 171).

An diese Skizzierung von Kants unausgeschöpfter Auffassung von selbstbezüglicher Subjektivität schließt Düsing mit Ausführungen zu den Subjektivitätsideen Fichtes und Hegels an und macht dabei kenntlich, daß diese Ideen immer auch als Folge des Desiderats zu lesen sind, das von Kant zur Sprache gebrachte Zirkel- oder Iterationsproblem zu eliminieren. Fichte und Hegel interpretieren Kants Aussage über die «Unbequemlichkeit» des Ich-Gedankens als kritischen Beitrag zu Theorien, die mit einer selbstbezüglichen Subjektivität operieren, und sind deshalb im Gegenzug darum be-

⁸ Vgl. ebd., A 346, B 404.

müht, ein zirkel- oder iterationsfreies Modell von Selbstbeziehung auszuformulieren. Bei Fichte geschieht dies, indem das ursprüngliche Ich-Vermögen als Selbstbeziehung jenseits des Subjekt-Objekt-Modells generiert wird (90ff., 121ff.). Dadurch soll eine Form von Selbstbeziehung faßbar werden, die hinter jedwede Differenz von denkendem und gedachtem Ich zurückgeht und somit die Iteration gegenstandslos werden läßt.⁹ Hegel seinerseits hängt Kants Hinweis auf das nicht eliminierbare unbestimmte Ich am Wort des «Zirkels» auf und deutet diesen zur Struktur der Selbstbeziehung des Ich um.¹⁰ Diese gilt es schließlich, der Kantischen Engführung entgegen, als grundlegende Begriffsstruktur anzuerkennen und produktiv in Gang zu setzen (126ff.). Mit diesem Plan gibt Hegel das Subjekt-Objekt-Modell insofern nicht auf, als die Selbstbeziehung an eine prozessierende und sich im Prozeß zugleich herstellende Selbstbestimmung gekoppelt wird. Der zündende Gedanke ist dabei, das sich beim Selbstdenken einstellende unbestimmte Ich sei letztlich nicht ein transzendentes Ich, sondern ein Ich, das sich im Laufe seiner Selbstbestimmung immer vollkommener definieren lasse. Nach einem Exkurs zu phänomenologischen Einlassungen zum Zirkel des Selbstbewußtseins bei Husserl und Heidegger verleiht Düsing schließlich seiner Überzeugung Ausdruck, nicht nur beim Fichteschen, sondern auch beim Hegelschen Konzept von Selbstbeziehung lasse sich die «unendliche Iteration und der Zirkel des Selbstbewußtseins» erfolgreich vermeiden (138f.). Dies ist Düsing zufolge gerade dann möglich, wenn bei diesem Konzept von einer unaufhebbaren «Asymmetrie» von Subjekt und Objekt ausgegangen wird, einer Asymmetrie, die darin besteht, daß vorstellendes und vorgestelltes Selbst nie deckungsgleich sind: «Dem vorgestellten Selbst in seinen Bestimmungen geht inhaltlich nicht dieselbe Bestimmtheit des vorstellenden Selbst voraus» (139). Daß diese Asymmetrie überhaupt besteht, soll Düsing zufolge damit zusammenhängen, daß das Ich im Prozeß der Selbstbestimmung nicht an ein «definitives Ende» gelangt.

Düsings Wiedergabe der Subjektivitätsthematik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel besticht durch eine kenntnisreiche und ausgewogene Präsentation der Streitpositionen. Hegels Subjektivitätsansatz wird nicht ohne gewichtige Vorbehalte als die überlegene Position akzeptiert. So bleibt nicht unerwähnt, Hegels Kant-Kritik sei in dieser Sache zuwenig «immanent» (167) und deshalb häufig ungenau, ihr Erfolg bestehe vor allem darin,

⁹ Daß diese Deutung von Selbstbeziehung spätestens dann erhebliche Probleme mit sich bringt, wenn es darum zu tun ist, Selbstbeziehung und reflexives Denken in eine sinnvolle Relation zu bringen, versuche ich zu zeigen in: M. BONDELI: «Der Deutsche Idealismus als Bewußtseinsphilosophie?» In: R. SCHUMACHER (Hg.): *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Paderborn 2001, 127–146.

¹⁰ Dazu vor allem G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik. Gesammelte Werke.* Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 12. Hamburg 1981, 194f.

bestimmte «Lücken» des Kantischen Ansatzes aufzeigen zu können (179). Man kann sich natürlich fragen, ob diejenigen Lücken im Kantischen Erkenntniskonzept, auf die Düsing, Hegels Kant-Kritik folgend, anspielt, auch wirklich solche sind. Wenn Düsing in Kants Verfahren der transzendentalen Deduktion den Konnex von Selbstbeziehung in der Apperzeption und Objektkonstitution vermißt, so läßt sich mit guten Gründen entgegenhalten, daß hier nicht von einer echten Lücke, d. h. einer Lücke, die auch von Kants Theorievoraussetzungen her einsichtig ist, die Rede sein kann. Die Apperzeption hat die Aufgabe, die Einheit des denkenden Ich zu garantieren; sie erstreckt sich damit lediglich auf die basale Bedingung des Denkenkönnens des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannigfaltigen. Die Objektkonstitution (bzw. der Nachweis objektiv gültiger Erkenntnis) geht über diese Aufgabe hinaus und stützt sich wesentlich auf den erwähnten transzendentalen Gedanken der Ermöglichung von Erfahrungssätzen. Ohne Apperzeption könnte zwar nichts gedacht und damit auch nichts erkannt werden, die Apperzeption ist aber nicht schon der Wahrmacher objektiv gültiger Erkenntnis. Aufgrund dieser Differenz im Verfahren der transzendentalen Deduktion, einer Differenz, für die es gute theoriestrategische und sachliche Gründe gibt, kann ein engerer Zusammenhang zwischen Selbstbeziehung in der Apperzeption und Objektkonstitution nicht sinnvoll sein. Demgegenüber richtet Düsing, wenn er auf das ungeklärte Verhältnis von intelligiblem und empirischem Ich bei Kant hinweist und wenn er insbesondere mit Hegel die Leerheit oder Formalität des «Ich denke» kritisch ins Visier nimmt, sein Augenmerk meines Erachtens auf eine echte Lücke in Kants Erkenntniskonzept. Die aus der Paralogismus-Kritik resultierende Annahme eines bloß logischen Status der ursprünglichen Apperzeption und ihrer Einheit ist nicht nur aus Hegelscher Optik, sondern auch ausgehend von Kants eigenen Theorieprämissen unbefriedigend. Sie ist unbefriedigend, weil nach Kant Begriffe oder Vorstellungen, die auf keine Gegenstände in Raum und Zeit zutreffen, dem Verdacht ausgesetzt sind, bloße Denkprodukte zu sein oder Scheinerkenntnis zu produzieren. Allerdings haben nicht erst die Nachkantianer dieses Problem aufgedeckt und auszuräumen versucht, mit seiner Berücksichtigung der anti-idealistischen Kritik am Apperzeptionsbegriff hat Kant selbst bereits in gewisser Weise darauf reagiert.¹¹ Was schließlich Düsings Plädoyer für ein Konzept von Selbstbeziehung, das mit Hegel Stufen eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses durchläuft, betrifft, sind meiner Ansicht nach Zweifel an der Behauptung angebracht, damit sei das Iterations- und Zirkelproblem vermieden. Düsing schließt sein Räson-

¹¹ Zu dieser bekannten, seit Gottlob Ernst Schulze stets von neuem aufgezeigten Schwierigkeit sowie zu Kants eigenen Vorschlägen, sie zu bewältigen, siehe auch M. BONDELI: «Zum ontologischen Status von Kants «ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption»». In: Interpretation und Argument. Hrsg. von H. LINNEWEBER /G. MOHR. Würzburg 2002, 155–170.

nement über die Asymmetrie von Subjekt und Objekt, die sich aus dem nicht definitiven Ende der Selbstbestimmung ergeben soll, mit einer Parteinahme für ein Konzept von Selbstbeziehung, bei dem kein *Zirkel in der Begründung* besteht. Dies jedenfalls ergibt sich aus dem Schluß, den Düsing aus der Tatsache eines provisorischen Endes der Selbstbestimmung bzw. aus der unaufhebbaren Differenz zwischen vorgestelltem und vorstellendem Selbst zieht: Das vorgestellte Selbst in seinen Bestimmungen wird inhaltlich nicht durch dieselbe Bestimmtheit des vorstellenden Selbst vorausgenommen. Die in Frage stehende *unendliche Iteration* (bzw. der Kantische Zirkel, d. h. das nicht wegzudenkende unbestimmte Ich) ist damit aber nicht vermieden. Vielmehr wird diese Iteration (bzw. dieser Zirkel) durch die Annahme des nicht definitiven Endes der Selbstbestimmung gerade ermöglicht. Denn unter der Bedingung unabgeschlossener Selbstbestimmung bleibt ein vorstellendes Selbst bestehen, welches eine Differenz zu der prozessual je erreichten selbstbezüglichen Struktur von vorstellendem und vorgestelltem Selbst markiert. Das Iterationsproblem ist nicht beseitigt, es stellt sich allenfalls bei einem Hegelschen Konzept von Selbstbeziehung als weniger hinderlich dar, als bei einem Konzept von Selbstbeziehung, das dieselbe primär unter dem Aspekt revisionsresistenter Gewißheit betrachtet.

Die von Düsing geteilte Ansicht, Kant habe im Falle der synthetischen Einheit der Apperzeption an einen selbstbezüglichen Verstandesakt gedacht, hat in der nachkantischen Epoche besonders durch Fichte ein klares Profil erhalten. In seinen zentralen Arbeiten zum System der Wissenschaftslehre aus den 90er Jahren gibt Fichte zu verstehen, Kants Grundsatz der Apperzeption sei durch dasjenige, was die Wissenschaftslehre als ihr höchstes Prinzip aufgezeigt habe, klar und deutlich expliziert worden.¹² Dieses Prinzip ist die Selbstsetzung des Ich, die es sowohl als unmittelbaren Selbstbezug des Ich oder intellektuelle Anschauung als auch als Selbstrealisierung des theoretischen und praktischen Ich zu begreifen gilt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Einheit des denkenden Ich als durch eine synthetische Einheit gesichert, die das setzende Ich im Selbstbezug oder in der Selbstrealisierung ausdrückt oder herstellt. Den Anspruch, den echten Sinn von Kants Apperzeptionsbegriff freizulegen, hält Fichte auch in seinen späteren, sich nach 1800 konzeptionell stark verändernden Fassungen der Wissenschaftslehre aufrecht.¹³ In kritischer Auseinandersetzung mit dem Schelling-Hegelschen Identitätssystem und im Bemühen, das bisherige Verständnis von synthetischer Einheit zu vertiefen, gelangt Fichte zu einer seinsphilosophischen Neufundierung der Ich-Lehre. In diesem Kontext wird die Idee der Selbstset-

¹² Siehe dazu etwa J.G. FICHTE: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Hamburg 1979, 19.

¹³ Siehe dazu etwa die Wissenschaftslehren von 1812 und vom Frühjahr 1813. Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. von I.H. Fichte, Bd. X, 42ff., 390ff.

zung des Ich mit neuplatonischen Ursprungsvorstellungen durchmischt, allem voran mit der Vorstellung, das Sein schlechthin manifestiere sich primär in Form eines geistigen «Bildes». Darüber hinaus bündelt Fichte seine bisherigen Explikationen zur intellektuellen Anschauung zur These, das absolute Denken oder der absolute Verstand sei ein reflexives «Sehen», «Bilden» oder «Verstehen». Mit diesen Wendungen wird die Einheit des denkenden Ich, die Fichte zuvor, einigen Äußerungen aus Kants erster Kritik folgend¹⁴, auch an einer synthetischen Einheit der «Einbildungskraft» festgemacht hat, nun eindeutig und dominant im Zusammenhang der Bild-Metapher thematisiert. Das cogito ist ein Verhältnis von Sehen und Gesehenem, seine Einheit ist dasjenige, was im Sich-Sehen gesehen wird: laut Fichte das «Durch» des Einen in einem organischen Wandlungsprozeß oder – als räumliches Bild – der in der gezogenen Linie oder im Fließen stehende und bleibende Punkt.

II.

Dank des kürzlich von Reinhard LAUTH herausgegebenen Bandes *Fichtes «Ultima Inquirenda»*¹⁵ läßt sich nun auch feststellen, daß der Schöpfer der Wissenschaftslehre die Apperzeptionsthematik bis an sein Lebensende weiterverfolgt hat. Und nicht nur dies. Der die «Einleitung in die Wissenschaftslehre» von November und Dezember 1813, die ersten Vorlesungen zur «Wissenschaftslehre» von 1814 sowie ein von Ende 1813 bis Mitte Januar 1814 datierendes «Diarium»¹⁶ enthaltende Band dokumentiert, daß Fichte kurz vor seinem Tode Ende Januar 1814 nochmals und mit beträchtlichem Denkaufwand um ein neues, endgültiges Resultat zur Frage der Apperzeption gerungen hat.

Fichtes ultimative Studien zur Wissenschaftslehre sind, wie überhaupt seine Entwürfe zu diesem System nach 1800, alles andere als leicht nachvollziehbar. Schwierigkeiten bereitet nicht nur der äußerst komplexe Inhalt, sondern auch die Tatsache, daß dieser über weite Strecken in einem meditativen Reflexionsstil wiedergegeben wird. Die Aufzeichnungen aus dem «Diarium», die Fichte, ähnlich wie in den frühen 90er Jahren die «Eignen Meditationen über Elementarphilosophie», zum Zwecke der Selbstverständigung niederschrieb, können zwar manche Erklärungslücke schließen, zumal sie

¹⁴ Z.B. Kritik der reinen Vernunft, A 78, B 103.

¹⁵ *Ultima Inquirenda*. J.G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre Ende 1813/Anfang 1814. Hrsg. von Reinhard LAUTH. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 463 S. (Frommann-Holzboog. Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung I: Texte, Band 7).

¹⁶ Zuvor ist aus dieser Phase lediglich die unvollständige Fichtesche Fassung der «Einleitung in die Wissenschaftslehre» vom November und Dezember 1813 veröffentlicht worden (in: *Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte, Bd. IX).

Einblick in einen gedanklichen Arbeitsprozeß gewähren; doch führen sie aufgrund der stark experimentellen Gedankenführung zu einem weiteren Problem. Es ist nur schwer herauszufinden, was jeweils genau als gültiges neues Teilresultat zu betrachten ist, zumal der Schreiber wiederholt vertieft durchdachte Ideen im Gefühl des *Heureka* ausbreitet und einige Abschnitte später ein *non liquet* eingestehen muß. Parallelen zu Kants *Opus postumum* sind unübersehbar: Wie der späte Kant sucht der von Krankheit gezeichnete Fichte am Ende seines Lebens rastlos und offenbar ohne befriedigendes Resultat nach einem Neuanfang seiner Philosophie.

Vergleicht man die Hauptinhalte der spätesten Wissenschaftslehre mit jenen aus den unmittelbar vorangehenden Fassungen, verdichtet sich der Eindruck, daß Fichte in den Monaten vor seinem Tode seine Deutung des Kantischen Apperzeptionsbegriffs nochmals merklich verändert hat. Nach wie vor wird die Apperzeption in stets neuen Anläufen als Verstand thematisiert, dessen Vermögen ein geistig-anschauendes Sich-Sehen und Sich-Bilden ist. In den Mittelpunkt tritt nun allerdings ein Begriff, den Fichte früher eher beiläufig und meist als Synonym des «Ich» verwendet hatte: der Begriff des «Lebens». Weder das Ich noch das Sein, sondern das Leben soll jetzt als das höchste Prinzip, das sich in der Form des Sich-Sehens und Sich-Bildens manifestiert, gedacht werden. Analog dazu wird das Leben zum Synonym der synthetischen Einheit des Ich. Fichte findet die als Bleibendes im Werden aufgefaßte Einheit des Ich in einer gelebten oder erlebten Einheit wieder oder führt sie auf Vorstellungen von «vollständiger organischer Einheit» (115), von «Lebensbild» (105, 322) oder «Lebenslauf» (354) zurück. Das Ich, welches denkt oder sich setzt, erscheint indessen als Reflexionspunkt des «Sich» innerhalb des Sich-Sehens und Sich-Bildens und wird damit letztlich zu einem Höhepunkt des Lebensflusses, zum «IchLeben» (337). Anfang Januar 1814 bereichert Fichte diese lebensphilosophische Ausdeutung der Apperzeption durch eine Denkweise, die sich auch ganz in die Perspektive des Lebens hineinversetzt. Mein Ich als Bildner des Lebens soll gleichzeitig als Leben, welches mich bildet, wahrgenommen werden. Dementsprechend produziert Fichte im «Diarium» Sätze wie: «Nicht das Ich *schaut sich*, sondern das Leben schaut hin Ich» (334). Mit dieser veränderten Denkweise korrespondiert schließlich, daß bisherige Aktivitäts- und Freiheitsideen verstärkt mit passiven Bedeutungen durchsetzt werden. Zwar ist für Fichte das Leben dort, wo es im Kontrast zum Tod steht, immer noch das freie Tätigsein oder erweckende «Losreißen» (221, 348). Wird der Begriff des Lebens vor dem Hintergrund der Einheits- und der Werdensthematik entwickelt, erhält er jedoch unverkennbar die Bedeutung des «Hingebens» an das Gesetz der Freiheit. Leben in seiner eigentlichen Bedeutung ist ein Wechselverhältnis von «Machen» und «Hingeben» (300, 340, 363). In dieser geistigen Haltung beschließt Fichte sein «Diarium» mit dem Gedanken, das sich manifestierende Leben sei sich selbst bildendes und «abbildendes» Leben (362).

Ohne Zweifel muß man Fichtes späteste Reflexionen zum Apperzeptionsbegriff, die nicht selten den Vergleich mit Heideggers existenzphilosophischer Archäologie der Kantischen Apperzeption nahe legen, im Zusammenhang seiner unmittelbaren Lebensumstände, der Erfahrung von Krankheit und nahendem Tod¹⁷, verstehen: Die Idee der Selbsttätigkeit des Ich kann nicht mehr ungebrochen, nicht mehr losgelöst vom Bewußtsein eines schicksalsbeladenen Daseins ausgesprochen werden. Dies heißt freilich nicht, daß diese Reflexionen nicht auch von anderen Zusammenhängen her erschließbar sind. So ist zu beachten, daß Fichte mit dem Bemühen, die Apperzeption als sich bildendes Leben auszulegen, seine bisherige Frage nach der Einheit der Apperzeption um einen entscheidenden Schritt vorantreibt. Und er gelangt dabei zu einem Ergebnis, das Kants Verständnis der synthetischen Einheit des denkenden Ich in einer durchaus bedenkenswerten Weise modifiziert: Die Einheit des denkenden Ich ist offenbar nicht nur, wie Kant annahm, ohne die Voraussetzung einer im Objektbewußtsein situierten synthetischen Einheit unmöglich; sie ist auch dann unmöglich, wenn keine gelebte, biographische Einheit besteht, die das Ich bildet und abbildet.¹⁸ Nicht zu vergessen ist schließlich, daß Fichtes lebensphilosophische Wendung in der Auslegung des Apperzeptionsbegriffs mit einer erneuten Auseinandersetzung mit den «Naturphilosophen» (Schelling und Hegel) einherläuft.¹⁹ Glaubte Fichte sich bisher von den Naturphilosophen deshalb distanzieren zu müssen, weil diese mit dem als Einheit von Ich und Natur gekennzeichneten Sein schlechthin ein erstes Prinzip der Philosophie jenseits des Ich hochhalten, wird mit der neu gewonnenen lebensphilosophischen Position auch Kritik an der Leblosgkeit dieses ersten Prinzips laut. Fichte polemisiert gegen ein «leeres Seyn» (433) und damit offenkundig gegen Hegels Anfangsbestimmungen aus der *Wissenschaft der Logik*. Geht man der Sache auf den Grund, steht Fichte mit seinem alternativen Vorschlag eines «lebendigen» ersten Prinzips der Philosophie allerdings näher bei Hegel als vermutet. Denn Hegel meint mit seiner Aussage, das an die Spitze des Systems logischer Bestimmungen zu stellende Sein sei eine unmittelbare, unbestimmte oder eben leere Vorstellung, nicht, Sein sei demnach ein bloßer Name, ein Terminus, der auf nichts Wirkliches zutrefte; zudem sind für Hegel die Leerheit oder das Nichts, welche sich beim Denken des bloßen Seins einstellen, gerade auch Anlaß, das Prinzip des Werdens als den besseren Anfang des Philosophierens auszuweisen. Was darüber hinaus die alte Gegnerschaft gegen die vergeblichen Bemühungen, ein Sein außerhalb des Ich zu denken,

¹⁷ Anfang Januar 1814 erkrankte auch Johanna Rahn, Fichtes Frau.

¹⁸ Zu aktuellen Überlegungen dieser Art im Anschluß an Kants Apperzeptionsbegriff siehe auch J. MCDOWELL: *Mind and World*. Harvard University Press 1996, 5. Vorlesung, 5. Abschnitt.

¹⁹ Der Herausgeber der «Ultima Inquirenda» erwähnt (13, Anm.), daß Fichte im Frühjahr den ersten Band von Hegels *Wissenschaft der Logik* rezipiert hatte.

betrifft, geht Fichte mit seiner lebensphilosophischen Position faktisch einen Schritt auf seine naturphilosophischen Antipoden zu. Fichte teilt mit diesen nun jedenfalls die generelle Einsicht, daß das Ich Teil eines als Selbstgenese aufzufassenden Lebens ist.

Die bleibende Differenz zwischen Fichtes spätestem, lebensphilosophischem Standpunkt und den Identitätssystemen Schellings und Hegels besteht zur Hauptsache darin, daß Fichte zum Lebensbegriff unter einem bestimmten anthropologischen Zugang vorstößt, Schelling und Hegel ihn von Grund auf auch auf Prozesse der organischen und mechanischen Natur beziehen. Diese Ausweitung des Lebensbegriffs, die Schelling und Hegel um 1800 dazu bewog, das System der Geist- oder Subjektivitätsphilosophie durch ein eigenständiges System der Naturphilosophie zu komplettieren, zählt nicht weniger als die Ausarbeitung eines monistischen Subjektivitätskonzepts zu den stark umstrittenen Seiten der Systeme des deutschen Idealismus. Wird diese Ausweitung von einigen als einsichtige Konsequenz der mit der Subjektivitätsidee einherlaufenden nachkantischen Vereinigungsforderung gutgeheißen, sehen andere darin eine Fehlentwicklung des Kantischen und zum Teil auch nachkantischen Subjektivitätsansatzes. Grund zur Skepsis gibt dabei nicht so sehr das Argument Fichtes, die Naturphilosophie konstruiere eine subjektlose, sich somit ad absurdum führende Vorstellung des Absoluten, als vielmehr die von naturwissenschaftlichen Denkströmungen geäußerte Meinung, die Anwendung des Lebensbegriffs auf die Natur ziehe unhaltbare Auffassungen von Natursubjektivität nach sich, ersetze Naturwissenschaft durch Naturspekulation. Allerdings hat alle Skepsis dem naturphilosophischen Unternehmen Schellings und Hegels gegenüber nichts daran geändert, daß dieses bis heute ein ernst zu nehmender Gegenstand philosophischer und philosophisch-naturwissenschaftlicher Reflexion geblieben ist. Mit der durch die ökologische Krise beförderten Suche nach ganzheitlichen Naturmodellen hat es überdies in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen. Dabei wird das Hegelsche System der Naturphilosophie häufig dem Schellingschen als Diskussionsbasis vorgezogen, zumal es als weniger spekulativ erscheint und sich durch ein recht ausgefeiltes Methodenbewußtsein auszeichnet.

III.

Überblickt man die Publikationen, die in den vergangenen Jahrzehnten zu Hegels Naturphilosophie erschienen sind, wird man mit einer Vielfalt von Zugangsweisen und Einschätzungen konfrontiert. Neben scharfsinnigen, interne Entwicklungsgänge herausarbeitenden Interpretationen größerer und kleinerer Abschnitte des Hegelschen Natursystems finden sich Versuche, naturphilosophische Thesen Hegels vor dem Hintergrund des damaligen und heutigen Standes der Naturwissenschaften zu beurteilen. Neben Studien, die in Hegels gradiosem Stufenbau der Natur eine arge Verzerrung der

wirklichen Natur beklagen und dies als Indiz dafür nehmen, daß die Epoche der Naturphilosophie passé ist, stehen Darstellungen, in denen Hegels systematische Leistung gewürdigt, sein methodisches Vorgehen als vorbildlich hingestellt wird. Zudem ist unübersehbar, daß in den letzten Jahren das Interesse an der Herausgabe und Kommentierung von Nachschriften zu Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie gewachsen ist.²⁰ In diesen Vorlesungen hatte Hegel die in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* veröffentlichte Naturphilosophie in einem erheblich größeren Rahmen ausgeführt. Häufiger nachgegangen wurde schließlich in den vergangenen Jahren auch der Frage, was Hegels Naturphilosophie für das naturwissenschaftliche Denken eigentlich zu leisten vermag, einer Frage, die geeignet ist, den Dialog von Hegel-Spezialisten und philosophierenden Naturwissenschaftlern zu fördern. Im diesem Zusammenhang ist auf die vor kurzem unter dem Titel *Die Natur muß bewiesen werden*²¹ publizierten Beiträge zur Arbeitstagung «Hegels Konzept der Integration naturwissenschaftlicher Erkenntnis in ein System der Philosophie», die im Juni 2001 an der Universität Wien stattgefunden hat, aufmerksam zu machen. Als Fazit der an dieser Tagung gehaltenen Referate und geführten Diskussionen kann gelten: daß Hegels naturphilosophisches Programm für die heutigen Naturwissenschaften immer noch eine wichtige Orientierungsquelle darstellt, daß Hegels durchgeführtes System der Natur allerdings mit einer Reihe logisch-systematischer und sachlicher Probleme behaftet ist.

Wertvolle Antworten zum Fragekomplex, ob Hegels Naturphilosophie heute noch eine Bedeutung für die Naturwissenschaften hat und wie gegebenenfalls ihr Verhältnis zum naturwissenschaftlichen Denken beschaffen sein soll, finden sich bei Renate WAHSNER. In zwei Referaten weist sie eindringlich darauf hin, daß Hegels Naturphilosophie die Naturwissenschaft in ihrem eigentlichen Geschäft, der Erforschung der Natur durch Messung und Experiment, nicht verbessern kann, daß sie ihr jedoch das nötige Bewußtsein zu vermitteln vermag, was Natur als Gesamtphänomen ist, auf welchen, bisher noch unreflektierten, Voraussetzungen naturwissenschaftliches Erken-

²⁰An dieser Stelle kann auf folgende, jüngst veröffentlichte Nachschriften zu Hegels Naturphilosophie-Vorlesungen hingewiesen werden: G.W.F. HEGEL: Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24. Nachschrift von K.G.J. von Griesheim. Hrsg. von G. MARMASSE. Frankfurt/M. et al. 2000; G.W.F. HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von J.R. Ringier. Hrsg. von M. BONDELI/H.N. SEELMANN. Hamburg 2002; G.W.F. HEGEL: Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1821/22. Nachschrift von Boris von Uexküll. Hrsg. von G. MARMASSE/T. POSCH. Frankfurt/M. et al. 2002.

²¹Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie. Hrsg. von Renate WAHSNER/Thomas POSCH. Mit Beiträgen von Friedrich Grimmlinger, Hans-Dieter Klein, Gilles Marmasse, Thomas Posch, Urs Richli und Renate Wahsner. Frankfurt/M. et al. 2002, 193 S. (Peter Lang, Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung. Band 5).

nen beruht, mit welchen inneren und äußeren Zwecken es in Verbindung steht. Mit dieser Grenzziehung plädiert Wahsner für ein Ergänzungsverhältnis von Hegelscher Naturphilosophie und Naturwissenschaften: «beide bedürfen einander» (27). Hegels Naturphilosophie ist heute keineswegs überflüssig geworden, ihre Aufgabe aber soll in einer Art Selbstreflexion der Naturwissenschaften bestehen und nicht im Bestreben, Naturwissenschaft in der Sache zu verbessern, zu humanisieren oder zu popularisieren. Daß Hegel selber sich darum bemühte, naturwissenschaftliche Resultate da und dort zu verbessern, und daß er besonders die Methode des naturwissenschaftlichen Denkens als revisionsbedürftig ansah, wird von Wahsner nicht bestritten. Hegels Naturphilosophie ist ihrer Meinung nach gerade in diesen Punkten denn auch sehr anfechtbar. Indem Hegel die Erkenntnismethode der Naturwissenschaften mit Bezeichnungen wie «Empirismus», «Mechanismus» oder «Atomismus» auf den Begriff bringt, übergeht er, wie Wahsner an mehreren Beispielen darlegt (16, 102), daß bei dieser Erkenntnismethode immer auch mit apriorischen, organisch-selbstbewegenden und holistischen Methodenelementen operiert wird. Anlaß zu Kritik geben aus Wahsners Sicht schließlich auch Hegels Stellungnahmen zum Verhältnis von organischer und nicht-organischer Natur. Hegel begreift den Mechanismus und Chemismus ausgehend von einem Paradigma des Organischen. Dies hat zur Folge, daß organische Denkfiguren zuweilen in mechanische und chemische Zusammenhänge projiziert werden und daß, als Kehrseite dieser Projektion, eine übertriebene Abwertung und eine gewisse Ausgrenzung mechanischer Naturprozesse entsteht. Ein Beispiel hierfür zeigt sich nach Wahsner bei Hegels Behandlung des Begriffs der Naturgesetze: Hegel brachte gelegentlich zum Ausdruck, von Naturgesetz könne und solle ausschließlich bei der nicht-organischen Natur die Rede sein; der freien, organischen Natur sei ein solches Gesetz unangemessen (112).

Daß diese und ähnliche Hegelsche Aussagen zum Naturgesetz allerdings mit Vorbehalten aufzunehmen sind, wird indirekt durch das Referat, das Thomas POSCH zur Tagung beigesteuert hat, verdeutlicht. Posch geht auf Hegels Behandlung der Wärmelehre im Jenaer Systementwurf von 1805/06 ein und demonstriert, daß Hegel hier einen nicht der Mechanik zugeordneten Teil seiner Naturphilosophie erklärtermaßen als «Mechanik» abhandelte. Wie Posch en détail darlegt, verstand Hegel das Phänomen der Wärme, dem neuesten Erkenntnisstand seiner Zeit folgend, nicht mehr als Wärmestoff, sondern als vielfältiges Phänomen der Bewegung; und er beschrieb es in Form einer «Parallelisierung thermodynamischer mit mechanischen Begriffen» (43ff.). Daraus ist zu schließen, daß Hegels Aussage, der Begriff des Gesetzes sei der nicht-organischen Natur angemessen, jedenfalls nicht bedeutet, eine Darstellung organischer oder chemischer Gegenstände unter Beizug mechanischer (und damit gesetzlicher) Bestimmungen sei entbehrlich.

Andere Beiträge des Tagungsbandes reihen sich stärker in einen innerphilosophischen und Hegel-internen Diskussionskontext ein. Hans-Dieter KLEIN bezieht sich auf Hegels mehrdeutige Formel über die Natur als «Idee in der Form des Andersseins». Seines Erachtens will Hegel damit gerade auch besagen, «daß die Modalkategorien der *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit* in der Natur auseinanderfallen» (69). Näher besehen heißt dies, daß Hegel in der Natur einen Bereich des Zufälligen oder der «Ohnmacht» erkennt, einen Bereich, der relativ abgetrennt von der geistig erschlossenen, notwendigen oder wirkungsmächtigen Natur existiert. Diese Differenz der Bereiche deckt sich, wie Klein weiter ausführt, mit Hegels Unterscheidung von «Wichtigem» und «Unwichtigem» (70); die zufällige Natur gilt ihm als Unwichtiges. Für die Art und Weise, wie Natur zu denken ist, läßt dieses Resultat nun offenbar unterschiedliche Folgerungen zu. Es besteht die Möglichkeit, die Differenz von Wichtigem und Unwichtigem von neuem in unsere Reflexion über den Begriff der Natur einzubeziehen, dies mit dem Ziel, die Differenz in ihrer jeweiligen Gültigkeit offen zu halten, der weiteren Erprobung zu überlassen, was sich als wichtige oder unwichtige Seite der Natur herausstellt. Es besteht aber auch die Möglichkeit, die Reflexion mit dem Argument abubrechen, die wiederholte Feststellung, etwas sei unwichtig, verurteile sich irgendwann selbst zur Unwichtigkeit. Was Hegel betrifft, gilt es nach Klein unbedingt zu beachten, daß er sich offenkundig für diese zweite Option entschieden hat. Die Reflexion über Differenzen wird bei Hegel zwar aufgenommen, dies aber derart, daß sie auf einer höheren Stufe aufgehoben, im Klartext: negiert, wird. Wenn ich Klein recht verstehe, will er damit zu verstehen geben, Hegel bringe ein Natursystem in Vorschlag, das für eine angemessene Darstellung des komplexen, Zufälliges einschließenden Phänomens der Natur ungeeignet, weil in bestimmter Hinsicht revisionsresistent sei. Sofern dies tatsächlich das *punctum saliens* von Kleins Referat ist, wäre zu fragen, was der Komplexität des Gegenstandes der Natur gerechter wird: ein Naturdenken wie das Hegelsche, das zwar die Reflexion über unwichtige Seiten der Natur abbricht, jedoch bei seiner Darstellung des Natursystems reich an naturwissenschaftlichen Stoffen ist und Liebe zum Detail verrät, oder ein Naturdenken, das über Differenzen reflektiert, Natur selbst als Differenz begreift, sich aber nicht auf Stoffe der Natur einläßt?

Tiefgründige Probleme zur logischen Struktur von Hegels Naturbegriff bringt Urs RICHLI zur Sprache. Richli setzt bei den beiden ersten Hauptkategorien von Hegels Naturphilosophie, bei Raum und Zeit, an und konzentriert sich auf die Tatsache, daß Hegel den Begriff der Zeit ausgehend von einer mehrere Schritte umfassenden Dialektik von «Raum» einerseits und nicht eigens räumlich faßbarem «Punkt» im Raum andererseits bestimmt. In diesem Spannungsbereich wird der Punkt selbst von der Vorstellung eines Raumpunktes zu einem Zeitpunkt und einer Zeitlinie fortentwickelt. Zudem faßt Hegel ihn als Triebfaktor dialektischer Bewegung, wird er doch mit typisch dialektischen Denkfiguren wie der selbstbezüglichen Negation und

dem Verhältnis von Einheit und Andersheit in Verbindung gebracht.²² Auf dieser Grundlage verfißt Richli zu Recht die These, Hegel habe nicht nur die Grundkategorien seines logischen Systems, sondern auch die Anfangsbestimmungen seines naturphilosophischen Systems und dabei insbesondere die Zeit als selbstbezügliche Gebilde dargestellt (91). Im weiteren unternimmt es Richli, mit Hilfe des Hegelschen Zeitbegriffs aus der Naturphilosophie die Anfangsfolge Sein-Nichts-Werden in der *Wissenschaft der Logik* aufzuhellen. Richlis subtile Interpretation in dieser Sache verdient eine ausführliche Auseinandersetzung, die hier nicht geleistet werden kann. Es sei hier lediglich auf einen meines Erachtens fragwürdigen Aspekt in seiner Deutung der Kategorie des Werdens aufmerksam gemacht. Richli gelangt zum Schluß, das «logische Werden» sei «der realisierte oder sich realisierende Chiasmus von «Sein» und «Nichts»» (93). Dieser Schluß ist eindeutig durch Hegels naturphilosophisches Zeitverständnis inspiriert, demzufolge der Chiasmus von Sein und Nichts auf die Zeitmodi der Vergangenheit und Zukunft abgebildet wird. Nun läßt sich auf diese Weise das logische Werden zwar erläutern, jedoch nicht begründen. Für Hegel ist der realisierte Chiasmus von Sein und Nichts, d. h. das Übergegangensein beider ineinander, nicht schon das Werden oder jedenfalls nicht das begründete, eigentliche Werden. Erst durch einen weitem Schritt, durch die Darstellung und Auflösung des widersprüchlichen Ergebnisses «Sein und Nichts sind dasselbe und zugleich nicht dasselbe», ist nach Hegel das logische Werden erreicht. Die sich mit den Zeitmodi der Vergangenheit und Zukunft deckenden Bewegungsformen des Vergehens und Entstehens treten bei Hegel dementsprechend erst im Nachhinein als Momente des Werdens in Erscheinung. Richlis Bezug auf die Zeitmodi ist meines Erachtens aber insofern aufschlußreich, als damit erklärt werden kann, wie Hegel, nachdem er gezeigt hat, daß und weshalb Sein und Nichts dasselbe sind, zugleich zur gegenteiligen Behauptung, zur Verschiedenheit von Sein und Nichts, gelangen kann. Die unterschiedlichen Zeitmodi machen kenntlich, daß in den Übergängen von Sein zu Nichts und Nichts zu Sein zwei unterschiedliche Bedeutungen von Sein (bzw. Nichts) anzunehmen sind. Hegels Teilaussage, daß Sein und Nichts zugleich nicht dasselbe sind, wird genau durch das Vorliegen dieser unterschiedlichen Bedeutungen gerechtfertigt.

Hegel hat die Übergänge zwischen den Systemteilen sowie die Abfolge der zentralen naturphilosophischen Kategorien als *notwendig* bezeichnet. Zuweilen hat er auch davon gesprochen, die konkreteren Bewußtseinsgestalten der Natur seien aus abstrakteren abzuleiten. Was soll man unter solchen und ähnlichen Aussagen verstehen? Antworten darauf finden sich in den Referaten und Diskussionsstatements von Gilles Marmasse und Friedrich Grimm-

²² Zu dieser Ansicht Hegels siehe nun auch G.W.F. HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von J.R. Ringier (vgl. Anm. 20), XXXIff.

linger. Während MARMASSE ein klassisches Thema dieser Richtung, den Übergang des Natursystems zum Begriff des Geistes, aufgreift, beschäftigt sich Friedrich GRIMMLINGER mit der Frage, was Hegel bei der Abfolge naturphilosophischer Kategorien eigentlich mit «Ableitung» gemeint hat. Auffassungen von logischer oder transzendentaler Deduktion kommen sicherlich ebenso wenig in Frage wie evolutionäre Ableitungsverständnisse. Unabhängig davon, welche Vorstellungen und Ansprüche dabei genau im Spiel sind, gilt es nach Grimmlinger klarzustellen, daß in Hegels Naturphilosophie «ein rein innerlogischer oder, wenn man so will, apriorischer Gedankengang unmöglich ist» (133). Die von Hegel präsentierte Abfolge naturphilosophischer Kategorien ist Grimmlingers Ansicht nach vielmehr zu einem guten Anteil das Ergebnis eines «Blicks» auf die Natur, der durch verschiedene Vorleistungen geschärft worden ist. Zu diesen Vorleistungen gehören die gröberen und feineren Naturgliederungen, die durch die naturphilosophische «Tradition» und durch neuere «einzelwissenschaftliche Naturerkenntnisse» erarbeitet worden sind. Maßgebend soll aber auch das Ergebnis der Begriffsgliederung sein, das Hegel im Rahmen der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* erreicht hat (131, 133ff.). Grimmlingers Feststellung, Hegel folge keineswegs einer rein innerlogischen oder apriorischen Komposition und eine solche lasse sich bei seinem Unternehmen auch nicht in Anwendung bringen, ist zuzustimmen. Ebenfalls ist ihm beizupflichten, wenn er zum Schluß gelangt, daß manche Passagen von Hegels Naturphilosophie einem «relativ rein innerlogischen Gang» entsprechen (132), andere eher als zusammengestückelt erscheinen. Doch wodurch ergibt sich für uns die Einsicht, daß bei Hegel manches relativ innerlogisch dargestellt ist und anderes nicht? Was heißt in diesem Zusammenhang «innerlogisch»? Auf diese Fragen bleibt Grimmlinger am Ende seines insgesamt sehr aufschlußreichen Beitrages eine Antwort schuldig. Zwar erwähnt er zu Recht, Hegel habe unter Ableitung wohl so etwas wie «Begriffsentwicklung» verstanden (140). Doch was ist in diesem Falle eine innerlogische Begriffsentwicklung? Oder genauer: Was ist mit der Vorstellung gemeint, eine Bestimmung des Begriffs folge *notwendig* aus einer anderen? Vergewahrtigt man sich Hegels Darstellungsverfahren in den ersten Passagen der Naturphilosophie, bedeutet die Rede von notwendiger Folge offenbar, daß für ein hinreichendes Verständnis einer vorläufig artikulierten Bestimmung eine weitere und damit im Endeffekt reichere Bestimmung hinzukommen *muß*. So wird der in den Raum gesetzte Punkt, weil er als solcher nicht räumlich ist, erst durch die Bestimmung der Zeit verstehbar; die Zeit selber ist jedoch nicht ohne räumlich imprägnierte Folgebestimmungen wie Ort und Bewegung verstehbar; die Bewegung ihrerseits ist nur dann sinnvoll explizierbar, wenn Stoff, Materie hinzugedacht wird, usw. Es spricht einiges dafür, daß dort, wo uns ein Gedankengang bei Hegel als relativ innerlogisch erscheint, eine Explikation dieses Typs vorliegt. Dabei dürfte klar sein, daß die Ansicht, ein Hinzukommendes sei notwendig, abhängig ist vom Stand des wis-

senschaftlichen Verständnisses der jeweils zu explizierenden Sache sowie von der wissenschaftlichen Direktive, von der Sache ein möglichst komplettes und ganzheitliches Verständnis zu erlangen.

Wird Hegels innerlogische Darstellung der Natur als Aufgabe, als Ideal, und mit dem Wissen um diese Abhängigkeit gefaßt, so wird sie wohl weiter zu den großen Errungenschaften in der Vermittlung von naturwissenschaftlichem und philosophischem Denken gehören.