

Hegels Konzeption des kosmischen Körpers und das Absolute

Reflexionen über den Körper im Ausgang der Wissenschaft der Logik

Kurt Appel

Abstract: Hegel wird gewöhnlich nicht mit einer Philosophie des Körpers in Verbindung gebracht. In diesem Beitrag wird eine Interpretation vorgeschlagen, die besagt, dass Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*, wenn auch nur implizit, eine differenzierte Philosophie des Körpers anbietet. Bei Hegel fällt der Körper jedoch nie mit seiner sichtbaren Manifestation zusammen, sondern ist immer mit dem Absoluten verbunden. Eine Untersuchung der Kapitel „Lehre vom Wesen“ und „Lehre vom Begriff“ offenbart eine Dimension des Körpers, die mehr ist als ein sichtbares Objekt. Hegels Begriff des Absoluten als kosmischer Leib erlangt aufgrund seiner eigenen Selbstaufhebung eine radikale Offenheit. Darüber hinaus zeigt Hegel durch die Kategorien der Aktualität und der Möglichkeit, dass die Aktualität des Körpers in seinen offenen Möglichkeiten besteht. Die Kategorie der Objektivität stellt den Körper als der Reflexion und jeder Opposition von Subjekt und Objekt vorgeordnet dar. Darüber hinaus behauptet Hegel mit seinem Begriff des Mechanismus, dass selbst die mechanische Dimension des Seins einen nicht-mechanischen Kern und damit eine unbestimmte Offenheit hat. Dies beeinflusst auch das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine, die Bestimmung des Körpers als Mittel (Teleologie) und die Perspektive der theoretischen (Erkennen) und praktischen (Anerkennung) Vernunft mit Blick auf die Autonomie des Körpers. Schließlich wird reflektiert, welchen Einfluss der Körper auch auf die sprachliche Darstellung von Hegels *Wissenschaft der Logik* in ihrer (un)schriftlichen Form hat. In allen Kapiteln wird verdeutlicht, dass die Freiheit als zentrales Thema der Hegelschen Philosophie weder auf die menschliche Freiheit noch auf einen unkörperlichen Geist zu beschränken ist, sondern gleichermaßen der Freiheit des Körpers zugeschrieben werden muss.

Keywords: Hegel, Philosophy of Body, Body, Freedom in Hegel, Mechanism and Freedom

1. Aufgabenstellung

Thomas Schmidts Hegellektüren¹ reihen sich ein in einen produktiven Umgang mit Hegels Philosophie, der in den letzten Jahren eingesetzt hat und sich mit Namen wie Catherine Malabou², Christoph Menke³, Rebecca Comay, Frank Ruda⁴ und Slavoj Žižek⁵ verbindet. Die genannten Autor:innen stimmen überein, dass Hegel nicht der totalitäre Idealist ist, der jede Form von Alterität und Materialität aufhebt und intellektualisiert. Es wird

1 Schmidt (1997); Schmidt (2015).

2 Malabou (2005).

3 Menke (1996; 2018).

4 Comay/Ruda (2018).

5 Žižek (2016).

wahrgenommen, dass Hegel ein transzendentes Ich kritisiert, welches von der Welt getrennt und körperlos ist. Bei der sorgfältigen Lektüre der *Wissenschaft der Logik* (WdL), vor allem der Begriffslogik, wird der/die Leser:in gewahr, dass darin ein weiteres Vorurteil widerlegt werden kann, nämlich dasjenige, wonach Hegel ein anthropozentrischer Denker wäre, der ausschließlich den menschlichen Geist in den Mittelpunkt stellt. Dagegen zeigt sich, dass Hegel bereits in seinen Ausführungen über den mechanischen Prozess eine Konzeption des Körpers vorlegt, in der diesem als kosmischem Körper eine zentrale Rolle im Sein zukommt.

Der vorliegende Beitrag⁶ wird versuchen, Thomas Schmidts richtungsweisende Auseinandersetzung mit Hegel aufzugreifen und für die Frage des Körpers, die in der gegenwärtigen Philosophie eine immer größere Relevanz gewinnt, fruchtbar zu machen. Natürlich könnte man sowohl in den Jugendschriften als auch in den Jenenser Schriften und in der *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) wichtige Gedanken Hegels über diese Thematik finden, aber abgesehen von der notwendigen Beschränkung, die durch das Format des Artikels gegeben ist, bietet die Logik die Möglichkeit, die Frage des Körpers im Zusammenhang mit der Gottesfrage, der Freiheit⁷, der Materie⁸ und der Methode der hegelschen Dialektik zu diskutieren. Letztlich wird zu untersuchen sein, ob nicht die Logik in ihrer spezifischen Struktur den entscheidenden Zugang Hegels zum Körper des Absoluten eröffnet.

Wie an anderer Stelle vom Autor ausgeführt⁹, stellt die PhdG den Versuch des neuzeitlichen Subjekts dar, sich in der ihm begegnenden Welt zu verorten. Dabei scheitert das Subjekt und kann sich nur als negativ in Bezug auf die ihm begegnende Welt erfahren. Allerdings bedeutet dies keineswegs, dass ein körperloses, transzendentes Ich seiner Welt äußerlich bleibt, vielmehr ist es die radikale Öffnung der Welt selbst, die allerdings nie positiv darstellbar ist. Dies führt Hegels PhdG sachlich in enge Nähe zum späten Merleau-Ponty, wenn der französische Philosoph in seinem letzten publizierten Essay „Das Auge und der Geist“¹⁰ zeigt, dass der *Leib* seinen genuine Ort in der Unmöglichkeit einer völligen Selbstpräsenz des

6 Der Beitrag ist in leicht modifizierter Version auch in englischer Sprache erschienen: Appel (2024).

7 Vgl. Viehweg (2012).

8 Eine ebenso umfangreiche wie kenntnisreiche gedankliche Vorarbeit dazu leistet das Buch von Sarah Rosenhauer: Vgl. Rosenhauer (2018).

9 Vgl. Appel (2018).

10 Merleau-Ponty (2003).

Subjekts und in der gegenseitigen Verwiesenheit und Offenheit der Körper füreinander hat.

Eine Interpretation einiger Passagen von Hegels Logik gibt darüber hinaus die Möglichkeit, wenigstens skizzenhaft zu zeigen, dass der Logos des Seins sich in seiner Totalität, d. h. als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes verkörpert und überhaupt nur in dieser Verkörperung, die das ganze Sein umfasst, existiert. Diese ist allerdings, wie zu zeigen sein wird, über einen spinozistischen Panpsychismus hinaus zu verstehen und muss als Verkörperung einer radikalen Offenheit, von der das Sein her zu denken ist, verstanden werden. Worte wie Begriff, Freiheit, Materie, Körper, dialektische Methode und Offenheit legen auf diese Weise einander gegenseitig aus. Dies ist besonders zu betonen, weil ja bis heute oft der Körper als rein mechanistische und allenfalls psychologischen und biologischen Gesetzmäßigkeiten folgende Entität verstanden wird. In Hegels Philosophie existiert die Freiheit nur als verkörperte: Diese Verkörperung bringt sich in sozialen Institutionen ebenso wie in materiellen, biologischen, kulturellen und religiösen Verkörperungen zum Ausdruck, zuletzt und vor allem aber auch im Text der *Wissenschaft der Logik*, der als *Textkörper* verstanden werden muss. Der vorliegende Beitrag wird aus Gründen des Umfangs die sozialen und institutionellen, religiösen und kulturellen Körper ausklammern müssen, sehr wohl aber auf den biologischen und textuellen Körper eingehen. Eine besondere Emphase wird dabei auf den Zusammenhang mit der Freiheit gelegt, da diese die zentrale Thematik Hegels darstellt, vor deren Hintergrund alle anderen Bestimmungen, also auch Gott, Mensch und Welt und als deren Band der Körper zu lesen sind.

Dafür werden einige neuralgische Stellen aus der WdL, insofern sie in ein immer tieferes Verständnis einer Konzeption des Körpers einführen, ausführlich zitiert und kommentiert. In eckiger Klammer finden sich einige unmittelbare Erläuterungen, um eine Lektüre möglich zu machen, ohne die jeweiligen Kontexte vollkommen präsent haben zu müssen. Die Zitate folgen der gut erhältlichen Suhrkamp-Ausgabe, die einen verlässlichen Text von Hegels *Wissenschaft der Logik* bietet.¹¹

11 Vgl. Hegel (1986^b), I u. II. Im Folgenden werden Zitate aus dem Band *Wissenschaft der Logik II*, der die Wesens- und die Begriffslogik Hegels enthält, im Fließtext in Klammern mit WdL und Band der Werke bei Suhrkamp (in römischen Ziffern) angegeben.

2. Die Auflösung des Absoluten – Fragmente des Körpers

Der kosmische Körper und der pantheistische Gott

Die Identität des Absoluten ist somit [...], daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetzsein verschwundener* Unterschied geworden ist. *Wesen, Existenz, an sich seiende Welt, Ganzes, Teile, Kraft* [...]; das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind. [...] Aber das Absolute selbst ist die *absolute Identität* [...]. [...] sie [die Identität] ist daher zwar das Aufnehmen derselben [d. i. der Unterschiede], aber zugleich ihr Untergehen; so ist sie die *negative Auslegung* des Absoluten [...]. (WdL VI, 188f.)

In der zitierten Textpassage wird das Absolute als Einheit von Innerem (Wesen) und Äußerem (Existenz) und damit als Einheit von Reflexion und Sein aufgefasst. Dadurch lässt es keinen äußerlichen Standpunkt zu, von dem aus eine Reflexion durchgeführt werden könnte. Es ist absolute Totalität und auch die absolute Vermittlung mit sich selbst, der pantheistische Gott, der alles in allem und dessen Körper der Kosmos ist. Es gibt gegenüber diesem kosmischen Körper nichts Äußerliches, keine transzendente oder metaphysische Instanz. Was bleibt, ist zunächst das parmenideische Moment der Identität mit sich selbst.

Für Hegel ist das Absolute Spinozas, in das alles zurückgeht, aber auch der Ort, wo sich entgegen Spinozas Konzeption das Absolute von sich selbst absolvieren wird.¹² In diesem dialektischen Umschlag ist der Weg frei sowohl für den Gedanken der Inkarnation, d.h. der Menschwerdung Gottes, als auch für den Gedanken der Selbstaufhebung des Absoluten, des Todes Gottes, d. h. seiner Selbstaufhebung hin ins Kontingente.

Das Hervortreten des Mannigfaltigen und die Aufhebung der Identität

Aber indem die Reflexion von ihrem Unterscheiden so nur zur *Identität* des Absoluten zurückkehrt, ist sie zugleich nicht aus ihrer Äußerlichkeit heraus und zum wahren Absoluten gekommen. Sie hat nur die unbe-

12 Vgl. dagegen die völlig andersgeartete Spinoza-Deutung, die bei Deleuze vorliegt: Deleuze (1993). Für Deleuze manifestiert sich das Absolute univok in einer unendlichen Konfiguration von Modi und existiert daher nicht abgetrennt von diesen Modi und es kommt ihm auch keinerlei ontologischer Vorrang gegenüber diesen zu. Vgl. Deleuze (1992). Siehe dazu auch Call (2023).

stimmte, abstrakte Identität erreicht [...]. [...] seine Äußerung [Äußerung der inneren Bestimmtheit als Identität] ist, als ein bloß Gesetztes am Absoluten zu verschwinden [*damit verschwindet gewissermaßen das Absolute an ihm selbst*]. (WdL VI, 192.)

Die Form also, sie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Absolute Attribut wäre, ist zugleich gesetzt, ein an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein, oder bloße *Art und Weise* [Modus] zu sein. (WdL VI, 192.)

Das Attribut ist *erstlich* das Absolute als in der einfachen *Identität* mit sich. *Zweitens* ist es *Negation*, und diese *als* Negation ist die formelle Reflexion-in-sich. [Damit verschwindet das Absolute als umfassender Behälter, weil es nur Moment an der Negation ist.] [...] Das zweite dieser Extreme ist das *Negative* als *Negatives*, die dem Absoluten *äußerliche* Reflexion. Oder insofern es als das *Innere* des Absoluten genommen wird und seine *eigene* Bestimmung es ist, sich als Modus zu setzen, so ist er [der Modus] das Außersichsein des Absoluten, der Verlust seiner in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins [...], die totalitätslose [dies muss mit dem vollen Gewicht gelesen werden! es gibt hier keine positivierbare Totalität mehr] Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbestimmungen. (WdL VI, 193.)

[...] und der Modus ist [...], weil er der Schein als Schein ist, [...] die sich selbst auflösende Reflexion, als welche das Absolute absolutes Sein ist. [Damit ist das Absolute vollständig bestimmt, es ist seine Selbstauflösung, selbstauflösendes, sich von der Reflexion absolvierendes Sein.] (WdL VI, 193f.)

[...] die durchsichtige Äußerlichkeit [des Absoluten], welche das *Zeigen* seiner selbst ist [es gibt hier keine äußerliche Instanz mehr; die Sprache spricht nicht etwas wie in der Metaphysik, vielmehr spricht sie sich selbst] [...] und [es: das Absolute] [ist] damit ebensosehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetzsein, sondern absolutes Sein [ist] [...]. (WdL VI, 194.)

Durch die Gegenbewegung des Absoluten gegen sich selbst löst sich der Schein der Totalität auf. Selbst die Identität wird als Moment des Absoluten durch dessen negative Bewegung aufgehoben. Dadurch bleibt nur mehr der Schein als Schein, d. h. ein Verweisungszusammenhang, der nicht mit sich selbst identisch und daher auch nicht repräsentierbar ist. Nach Hegel liegt die Freiheit des Absoluten genau darin, sich von sich selbst zu absolvieren.

Diese Figur begegnet auch in der PhdG, wo das *Absolute Wissen* der Ort ist, an dem sich das Wissen, welches sich im Bezug zu seinen Inhalten zu verorten sucht, von sich selbst lösen muss und auf sein Anderes hin öffnet.¹³ Das Absolute ist Moment seiner selbst und zwar als Moment seiner eigenen Selbstaufhebung.

Auf jeden Fall geht die Selbstbewegung des Absoluten dahin, dass an die Stelle einer allumfassenden mit sich identischen Totalität ein dynamischer, nicht mehr positivierbarer Verweisungszusammenhang tritt, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit bzw. Realität und Potenzialität nicht mehr voneinander zu trennen sind. Der Modus selbst wird zur Modalität des Absoluten in seinen Formen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Der kosmische Körper, als der sich das Absolute geoffenbart hat, kann nicht mehr als parmenideisches Sein gefasst werden und auch nicht als absolute Identität von Denken und Sein. Vielmehr ist er als negative Bewegung gegen sich die Offenheit des Zusammenhanges, die aber niemals eine abbildbare Totalität oder einen positivierbaren Umriss bildet – der späte Merleau-Ponty würde in diesem Zusammenhang von der „Tiefe“ des Körpers sprechen¹⁴.

3. Die Potenzialität des Körpers

Virtualität und Potenzialität

Im Absoluten taucht bereits in den Ausführungen über den Modus als Selbstaufhebung des Absoluten die Möglichkeit auf, die die Möglichkeit des Offenen selbst ist.

Erinnert sei aber zunächst an Kants Reflexionstotalitäten: Ich (die absolute unbedingte Einheit des denkenden Subjekts), Welt (die absolute Einheit der Reihe der Erscheinungen), Gott (die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt) sind regulative Prinzipien, denen keine Wirklichkeit zukommen kann. Sie bestimmen unser Urteil vom Sein, nicht das Sein selbst, welches nach kantischer Auffassung nur von einem absoluten Standpunkt aus letztgültig beurteilt werden könnte. Diesen Standpunkt können wir aber als raumzeitliche Wesen nicht einnehmen. Hegel nimmt in den Modalitätskategorien der WdL, die sich an die Ausführungen über das Absolute anschließen, Kant ernster, als Kant selbst sich zu nehmen vermochte: Denn tatsächlich ist das Entscheidende der

13 Vgl. dazu Auinger (2003).

14 Vgl. Merleau-Ponty (2003), 293.

Reflexionstotalität, dass ihre Realität in ihrer Virtualität (Schein) selbst liegt und dass die Virtualität (Schein) das Reale darstellt: Das Absolute als Reflexionstotalität hat sich nach Hegel an ihm selbst aufgehoben, das Scheinen ist als Scheinen gesetzt (vgl. WdL, VI, 193), somit ist die neue Wirklichkeit an ihr selbst virtuell bzw. hat ihre Möglichkeit genau in ihren Virtualitäten, da sich der wesentliche Vermittlungszusammenhang, der zunächst die Existenz und dann das Absolute geprägt hat, an ihm selbst aufgehoben hat. Das Entscheidende der Wirklichkeit gegenüber der bloßen Existenz besteht darin, dass sie unmittelbar in ihre Möglichkeiten umschlägt. Die Wirklichkeit ist der als Schein gesetzte Schein, d. h. sie enthält ihre unmittelbaren, sich dem absoluten Netz einer Vermittlung entziehenden und somit virtuellen, aus keinem Vermittlungszusammenhang ableitbaren Momente an ihr.

Man kann in diesem Zusammenhang sowohl von Potenzialität als auch von Virtualität sprechen, je nachdem, welche Dimension man akzentuieren will: Insofern der Schein als Schein gesetzt ist, könnte man von Virtualitäten sprechen. Denn es gibt keine letzte Totalität, keinen letzten Vermittlungszusammenhang mehr im Sinne des Positivierbaren, an welchem sich der Schein bemessen ließe. Oder anders gesagt: Unserer Sprache liegt keine im Letzten denotierbare Wirklichkeit zugrunde, vielmehr schaffen sich aus der Offenheit ihrer Verweisungszusammenhänge, die sich je neu konfigurieren, ihre Wirklichkeiten. In diesem Sinne liegt gerade im Virtuellen, d. h. in der radikalen und unmittelbaren Offenheit des nie Festzusetzenden, die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die an die Stelle des Absoluten tritt. Die Wirklichkeit ist nicht mehr der absolute Vermittlungszusammenhang, sondern eine Welt von Möglichkeiten, die unmittelbar an dieser Wirklichkeit auftreten. Der Körper ist also nicht mehr eine objektivierbare Entität, sondern die nie definitiv bestimmbare Offenheit seines Geflechts an Beziehungen. Man könnte sagen, der kosmische Körper manifestiert sich als Welt der Monaden, die sich unentwegt neu falten und entfalten.

Wirklichkeit und Möglichkeit

Hier hingegen ist die unmittelbare Wirklichkeit nicht durch eine voraussetzende Reflexion bestimmt [...], sondern es ist gesetzt, dass sie selbst die Möglichkeit ist. (WdL VI, 210.)

In der sich [an der Wirklichkeit] aufhebenden realen Möglichkeit ist es nun ein Gedoppeltes, das aufgehoben wird; denn sie ist selbst das Gedoppelte, Wirklichkeit und Möglichkeit zu sein. [...] Jene Existenz

[die Wirklichkeit als Möglichkeit eines Anderen und damit als an sich eines Anderen] [...] [sich aufhebend], so wird auch dies Ansichsein aufgehoben und geht in *Wirklichkeit* über. – Diese Bewegung der sich selbst aufhebenden realen Möglichkeit bringt also *dieselben schon vorhandenen Momente* hervor, nur jedes aus dem anderen werdend; sie ist daher in dieser Negation auch nicht ein *Übergehen*, sondern ein *Zusammengehen mit sich selbst*. [...] Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein *solches Anderes* [wie die formelle Möglichkeit] sich gegenüber, denn sie ist real, insofern sie selbst auch die Wirklichkeit ist. [...] Was verschwindet, ist damit dies, daß die Wirklichkeit bestimmt war als die Möglichkeit oder das Ansichsein eines *Anderen* und umgekehrt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die *nicht diejenige* ist, deren Möglichkeit sie ist. (WdL VI, 210f.)

Die *Negation* der realen Möglichkeit ist somit *ihre Identität* mit sich; indem sie so in ihrem Aufheben der Gegenstoß dieses Aufhebens in sich selbst ist, ist sie die *reale Notwendigkeit*. (WdL VI, 211.)

Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein [...]. (WdL VI, 211.)

Die zitierten Absätze können dahingehend gedeutet werden, dass die *wirkliche* Verkörperung der Wirklichkeit darin besteht, ihre Möglichkeiten als Offenes und damit als wirklich Anderes an ihm selbst zu enthalten, und dass *diese Form der Möglichkeiten an ihnen selbst wirklich sind, insofern sie die Wirklichkeit immer schon über sich hinausweisen lassen*. Man muss den Gedanken der Möglichkeit unterscheiden von der Vorstellung, dass es einen Behälter an Möglichkeiten gebe, von denen sich einige verwirklichen – etwa in dem typisch österreichischen Sinne, demgemäß das österreichische Fußballteam seinen Möglichkeiten nach das beste der Welt ist, der Wirklichkeit nach aber meist in der Vorrunde ausscheidet. Vielmehr geht es um eine dynamische Sicht der Wirklichkeit in ihren unendlichen Offenheiten selbst. *Der Körper ist das Vermögen der Offenheit des Anderen*.

Der Satz „Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein“ (den Hegel zunächst dahin auflöst, dass aus den Umständen eine bestimmte Wirklichkeit folgt) scheint allerdings jenen Recht zu geben, die Hegel den aristotelischen Primat der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit zuschreiben und jede Utopie, die auf die Veränderung der Gesellschaft zielt, absprechen. Allerdings ist, wie dann auch die weitere Folge zeigt, dieser Gedanke spekulativ zu fassen: Es gibt hier keine von außen festlegbare und definierbare Position mehr, die sich im Sinne einer die Wirklichkeit beur-

teilenden Totalität setzen könnte; daher muss Hegels Aussage dahingehend verstanden werden, dass es keine Wirklichkeit gibt außerhalb ihrer realen Möglichkeiten und Offenheiten. Dadurch wird deren Potenzialität absolut gesetzt.

Die Möglichkeiten sind nie mit sich vollkommen identisch und fest-schreibbar und ihre Pluralität bildet die wirkliche Wirklichkeit, die sich umgekehrt sofort wieder in eine Mannigfaltigkeit an Möglichkeiten (virtueller und reeller Art, angesichts des sich selbst aufhebenden Absoluten gibt es hier keinen Bezugspunkt mehr, der eine letzte Unterscheidung rechtfertigte) auseinanderlegt. Das Problem wird sich dahingehend stellen, dass der damit eröffnete Freiheitsraum noch zu groß und damit auch zu unbestimmt ist. Die Modalitätskategorien enden in der absoluten Notwendigkeit: Es ist, *weil* es ist. In ihr wird die Freiheit zum ersten Mal dezidiert hervortreten, da keine endliche, d. h. äußerlich-festlegbare Bestimmung des Geschehens mehr erfolgt und die Notwendigkeit sich selbst wird bestimmen müssen. Dies geschieht allerdings – wie Hegel in der Kategorie der Wechselwirkung zeigt – intersubjektiv, d. h. in der Selbstbestimmung durch mein Anderes, nicht aber in einer absoluten Selbstsetzung im Sinne einer *causa sui*, wie sie subjekttheoretisch im Rückgang auf die Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 oft veranschlagt wird.

In Bezug auf den Körper kann zusammenfassend gesagt werden, dass sich die Wirklichkeit des Körpers durch sein Freiheitspotenzial bestimmt. Dessen Wirklichkeit ist dessen Vermögen der Offenheit und der Freiheit, was Hegel auch am mechanischen Körper zeigen wird.

4. Körper und Reflexion

Begriff (Subjekt-Objekt) und Objektivität

Der *Begriff* Hegels ist die Einheit von Subjekt und Substanz, von Subjekt und Objekt, von Geist und Körper, von Möglichkeit (Offenheit) und Wirklichkeit (das Sein als Verweisungszusammenhang), von Freiheit und Notwendigkeit. Er ist das Beziehungsgeflecht einer subjekthaft gedachten Wirklichkeit, die deshalb subjekthaft ist, weil die Körper (Objekte) immer in einem Raum der Möglichkeit stehen, der jede positivierbare Wirklichkeit transzendiert. Dieser Begriff steht in der Spannung von *Allgemeinem*, *Besonderem* und *Einzelnem*. Das Allgemeine bestimmt sich und besonders sich dadurch. Es ist aber nicht die Summe seiner Besonderungen, sondern

im Prozess der Bestimmung bestimmt es sich negativ gegen sich als Besonderes (und negiert in der Negation seiner Besonderungen auch sich als Allgemeines) und ist so Einzelnes, das – wie Hegel es formuliert – bestimmte Bestimmte. In der sich auf sich beziehenden Negation ist es in diesem Selbstbezug (negative) Selbstbestimmung. Die Einheit dieser drei Momente (Allgemeines, Besonderes, Einzelnes) des Begriffes, der bei Hegel die Einheit von Subjekt und Substanz, von Geist und Körper, von Subjekt und Objekt ist, nennt Hegel Totalität. Diese Totalität umfasst nicht nur das Ganze des Seins (Allgemeines) in seinen Differenzierungen (Besonderes), sondern gewissermaßen mehr als das Ganze, welches, wie bereits in der Auseinandersetzung mit Spinoza gezeigt wurde, sich von sich absolviert. Dieses „Mehr“ ist das Moment des Einzelnen, des offenen Raumes der Bestimmtheit – in dem sich das Allgemeine negativ auf sich bezieht –, der sich nie positiv einholen lässt. An diesem Moment eines offenen Überschusses gegenüber jeder Bestimmtheit entwickelt sich der Begriff hin zum Urteil und zum Schluss. Der Körper ist an dieser Stelle nicht nur eins mit dem Geist, sondern er enthält in seiner Besonderheit das Allgemeine, aber ebenso auch das Einzelne; Ersteres als kosmischer Körper, Letzteres als dessen Offenheit und nie repräsentierbarer Zusatz. Körper sind daher nie völlig bestimmbar und repräsentierbar.

Der *Medius Terminus* [des disjunktiven Schlusses: A ist entweder B oder C oder D, A ist aber B, also ist A nicht C oder D] ist [...] sowohl Allgemeinheit als Besonderheit und Einzelheit. Als jene ist er [...] als allgemeine Sphäre, die ihre totale Besonderung enthält [...]. [...] Dies Ausschließen [der Bestimmungen im disjunktiven Schluss] ist [...] wesentlich sich *auf sich beziehende* Bestimmung, – das Besondere als *Einzelheit* mit Ausschließung der *anderen*. (WdL VI, 398f.)

Was hiermit überhaupt als das *Vermittelte* erscheint, ist die *Allgemeinheit* des A mit der *Einzelheit*. Das *Vermittelnde* aber ist dieses A, welches die *allgemeine* Sphäre seiner Besonderungen und ein als *Einzelnes* Bestimmtes ist. Was die Wahrheit des hypothetischen Schlusses ist, die Einheit des Vermittelnden und des Vermittelten, ist somit im disjunktiven Schluss *gesetzt* [...]. (WdL VI, 399.)

In der Vollendung des Schlusses [...] ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten [damit auch zwischen Reflexion und Sein] weggefallen. Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden [damit ist auch der Inhalt für die Form entscheidend] und jedes Moment ist als die Totalität der Vermittelten. (WdL VI, 400.)

Der Schluß ist *Vermittlung*, der vollständige Begriff in seinem *Gesetzsein*. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung [denn das Vermittelnde ist das Vermittelte]. [...] Das Resultat ist daher eine *Unmittelbarkeit*, die durch *Aufheben der Vermittlung* hervorgegangen, ein *Sein*, das ebensosehr identisch mit der Vermittlung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dies *Sein* ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist, – die *Objektivität*. (WdL VI, 401.)

Am Ende seines Kapitels über den Begriff zeigt Hegel, wie das Einzelne hervortritt. Dabei schließt es das Allgemeine von sich aus, insofern das Allgemeine allgemeine Negation des Besonderen und damit von sich selbst ist, und – insofern es Moment des Allgemeinen ist – schließt es sich von sich selber aus und ist die Teilung seiner selbst ins *Urteil*. Dieses wiederum vermittelt die drei Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, insofern sich das Allgemeine nicht nur in seiner Totalität besondert, sondern (*im Urteil des Begriffes*, in dem es um den Begriff, d. h. den Gehalt eines Seins geht) sein Sein (Moment des Einzelnen) und sein Sollen (Moment des Allgemeinen) zu vermitteln vermag (insofern sich beide entsprechen) und darin alle Begriffsmomente (in der Entsprechung) vereinigt. In dieser umfassenden Vermittlung *schließt es sich zusammen* und wird zum *Schluss*. Die höchste Form des Schlusses ist die Einheit von Einzelem, Besonderem und Allgemeinem nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt nach. Diese Form ist mit dem *disjunktiven Schluss* gegeben. In ihm besondert sich das Allgemeine durch Negation und ist gerade in der ausschließenden Besonderung mit sich identisch und einzeln. Seine Besonderheit liegt also darin, *dass in ihm das Vermittelnde* (d. h. das Moment der negativen *Allgemeinheit* in seinem Sich-Besondern) *und das Vermittelte (Einzelne) zusammenfallen*, d. h. der disjunktive Schluss ist die Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit, von Reflexion und Sein. Das, was das vermittelnde Moment war, nämlich die Reflexionsallgemeinheit, ist nichts Anderes als die Unmittelbarkeit des Seins.

Der Körper als Vermitteltes und Vermittelndes

Hier kann und muss man nicht nur an den ontologischen Gottesbeweis denken, in dem Denken und Sein identisch sind, sondern explizit an den Körper: Er ist das Vermittelnde und das Vermittelte, absolute Objektivität (und in seiner Singularität auch absolute Subjektivität). Man könnte auf

dieser Stufe sagen, dass sich der Begriff zu seinem Körper, d. h. hin zu seiner konkreten und kontingenten Objektivität befreit.

Der Begriff des Objektiven bezeichnet einerseits eine Realität, die realer ist als jede Reflexion, also die Wirklichkeit als nicht distanzierbaren Begleiter jeder Reflexion. Das Subjekt-Objekt, der Begriff, hat eine objektive Seite, in die hinein sich der Geist immer schon vermittelt hat. Die Ausprägung davon ist der Körper, der eine unhintergebar objektive Seite mit sich bringt, in der Vermittelndes und Vermitteltes immer schon zusammengefallen sind. Dadurch ist der Körper aber nicht reflexiv distanzierbar, nicht begrenztbar, sondern immer schon da (vgl. Merleau-Ponty: „[...] bedeutet das Objektive das Anundfürsichseiende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist“¹⁵).

Der Körper, der den Ausgangspunkt von Hegels objektiver Logik darstellt, ist der erste Ausdruck des ontologischen Gottesbeweises. Er IST und in seinem Sein bringt er eine radikale Form der Unmittelbarkeit zum Ausdruck, jeder Reflexion und damit auch jeder Repräsentation vorausliegend. Er ist die Materialisierung des kantischen Begleiters aller Vorstellungen, der in jeder Vermittlungsbewegung immer schon präsent war, jeder Wirklichkeit und jeder Möglichkeit zugrundeliegend.

Hegel macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass der Körper den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, aus deren Genese er ja herrührt, unterliegt. Daher manifestiert sich der eine Körper unmittelbar als eine Pluralität von Körpern. Die Objektivität war eben durch ihre unmittelbare Äußerlichkeit gegenüber jeder Bestimmung charakterisiert und daher besteht die Objektivität des Körpers darin, auch gegenüber jeder reflexiven Isolierung eines einzelnen Objektes, welches als solches fixiert werden könnte, äußerlich zu sein¹⁶, d. h. der Körper ist sich selbst äußerlich. Man hat hier also eine Mannigfaltigkeit von Objekten vor sich, bevor ein einzelnes Objekt festhaltbar wäre. Hegel nennt diese Pluralität mechanische Objekte, weil ihr Charakteristikum darin besteht, dass sie einander in ihrer Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit äußerlich sind (vgl. WdL VI, 411). Diese völlige Äußerlichkeit der Körper, auch gegen sich selbst, bildet deren Zusammenhang, den Hegel als *mechanischen Prozess* bezeichnet.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es einen semantischen Überschuss der materiellen Objektivität gegenüber jeder reflexiven Vermitt-

15 Merleau-Ponty (1974), 408.

16 Diesen Gedanken verdanke ich Daniel Kuran.

lungsbewegung gibt. Das Vermittelte (Objekt, Körper) ist Vermittelndes (Reflexion, Geist) und umgekehrt. Jede Vermittlung geht daher mit einer Objektivität einher, die sozusagen den Hintergrund des Objekts bildet. Vermittle ich den Körper physikalisch, physiologisch oder geistig, ist es trotzdem immer schon dessen Objektivität, die da ist und nicht in einem Ableitungsverhältnis zu diesen Vermittlungen steht. Die Objektivität ist somit vor jeder Repräsentation. Die Äußerlichkeit gegenüber jeder Reflexion leitet in den mechanischen Prozess über. Die Objekte sind sich äußerlich, der Körper ist mechanisch (physikalisch) bestimmt.

5. Der Körper als mechanischer Prozess und der nichtmechanische Kern des Mechanischen

Der mechanische Prozess ist nicht in einem ihm äußerlichen Raum zu verorten, vielmehr ist der Raum das Sich-Äußerlichsein der Körper (was den Gedanken der modernen Physik wesentlich näher ist als denen der klassischen), wie es im mechanischen Prozess zum Ausdruck kommt. Dadurch ist auch der Raum Ausdruck des Körpers und seiner ihm spezifischen Freiheit, die sich im mechanischen Prozess in der ersten Form als dessen Unbestimmtheit äußert.

Indem [...] das Objekt als *Bestimmtes* in den Prozess eingetreten ist, so ist einerseits in dem Untergange desselben [des Prozesses] die *Ruhe* als der ursprüngliche Formalismus des Objekts, die Negativität seines Für-sich-Bestimmtseins, das Resultat. Andererseits aber ist das Aufheben des Bestimmtseins, als *positive Reflexion desselben* in sich, die in sich gegangene Bestimmtheit oder die *gesetzte Totalität des Begriffs*, die *wahrhaftige Einzelheit* des Objekts [die aufhebende Bewegung der Äußerlichkeit des Objekts reflektiert sich in sich selbst und bildet so ein sich nicht in der Sphäre des Mechanischen befindliches Zentrum des ganzen Prozesses, der als negativer Einheitspunkt auch die wahre Einzelheit des Objekts ausmacht; *das Mechanische, welches auch das Technische umfasst, ist daher bei Hegel nie nur mechanisch*]. [...] Das Objekt [...] ist nun als *objektiv Einzelnes* bestimmt, so dass darin jener *Schein von Einzelheit*, welche nur eine sich der substantiellen Allgemeinheit *gegenüberstellende* Selbständigkeit ist, aufgehoben worden. (WdL VI, 422.)

Hegel bestimmt die Körper zunächst nach ihrer räumlich-mechanischen Seite als Objekte. Er zeigt im Abschnitt „Das mechanische Objekt“ auf, dass

der Determinismus nur möglich ist in einer Welt aus Objekten, von denen jedes nicht nur äußerlich bestimmt ist, sondern auch in seiner Unmittelbarkeit äußerlich gegen dieses äußerliche Bestimmte ist.¹⁷ Die Äußerlichkeit des Determinismus besteht gerade in seiner Äußerlichkeit gegenüber dieser Äußerlichkeit, weshalb der Determinismus nicht nur von sich aus unbestimmt ist, sondern auch ein offenes Moment aufweist. Hegel zeigt also, dass gerade im Zusammenhang der Äußerlichkeit der mechanischen Objekte diese Äußerlichkeit nicht in einen unendlichen Progress führt, sondern in sich reflektierte Äußerlichkeit ist, d. h. es manifestiert sich im mechanischen Objekt eine Äußerlichkeit, die sich auf sich als Äußerlichkeit bezieht, wodurch es sich um die Äußerlichkeit des Objekts im Sinne eines Genetivus subiectivus handelt und damit um dessen eigene Äußerlichkeit. Diese Äußerlichkeit ist figurativ gesprochen der Reflexionspunkt, also gewissermaßen ein negativer Einheitspunkt, der das Mechanische nichtmechanisch bestimmt bzw. die bestimmte Bestimmtheit des mechanischen Objekts ausmacht. Die Bestimmtheit des Mechanischen ist als Genetivus subiectivus und als Genetivus obiectivus zu verstehen und hat daher immer ein Moment der Selbstbestimmung, des Selbstbezuges an ihr. *Dieser Selbstbezug ist aber eine in sich reflektierte Äußerlichkeit, d. h. das Zentrum des mechanischen Körpers ist virtuell, nie unmittelbar im Körper selbst zu finden.* Finkelde bringt dieses Phänomen folgendermaßen zum Ausdruck: „Der Grundstruktur von Wirklichkeit inhäriert eine Form von Reflexivität, und zwar bereits auf der Ebene der Materialität und Dinglichkeit des Seienden.“¹⁸

Selbst da, wo Körper ganz mechanisch verstanden werden und in einen mechanischen Prozess übergehen, muss dieser Prozess bereits als (Selbst-)Bestimmung des Mechanischen verstanden werden. Wir bestimmen damit auch die Materie, insofern sie sich selbst bestimmt. Hegel konkretisiert diese Gedanken in der WdL in seinen Ausführungen über den absoluten Mechanismus, wo er vom selbstbestimmenden Zentralkörper spricht. Entscheidend an den Überlegungen ist dabei, dass bei Hegel im Gegensatz zu Leibniz' Überlegungen zu nichtlebendigen Monaden die Grenze zwischen dem „natürlichen“ Körper und dem „künstlichen“ Körper schwindet. Leibniz fasst zwar die Materie als belebt auf, weshalb seiner Auffassung nach Monadizität, also innere Einheit des Seienden, bereits im vorlebendigen Sein vorliegt – etwa in der Eigengravitation von Gestirnen, noch grundsätzlicher

17 WdL VI, 412 (Das mechanische Objekt, Absatz 5.6).

18 Finkelde (2019), 75. Vgl. auch Heidegger (2003), 39.

aber überall dort, wo sich das Sein differenziert¹⁹ –, allerdings beharrt Leibniz auf einer Grenze zwischen zusammengesetzten, also „äußerlichen“ technischen Artefakten und Monaden. Bei Hegel dagegen fällt auch diese Grenze und selbst im Technisch-Mechanischen gibt es immer ein Moment, welches nicht rein mechanisch erklärbar ist. Freilich bildet das technische Produkt laut Hegel keine Totalität, aber auch dieses unterliegt dem mechanischen Prozess und dessen in sich reflektierter Äußerlichkeit und hat gerade dadurch ein gewisses Eigenleben.

6. Die Körper als das Sich-Bestimmen zum Mittel

Der innere Einheitspunkt des Mechanischen, die sich auf sich beziehende Negativität desselben, bestimmt sich zum *Zweck* desselben, *der sich seine Voraussetzungen setzt*, indem er selbst in seiner sich auf sich beziehenden Negativität (Einzelheit) eine Welt voraussetzt (Allgemeinheit) und sich in dieser Welt mit sich vermittelt (Besonderheit). Entscheidend ist diese Vermittlungsstruktur des Zweckes. Er tritt nicht mehr unmittelbar seiner Welt gegenüber (wie der Mechanismus; der Chemismus stellt einen Übergang dar), sondern durch das Mittel. Seine Welt ist eine Vermittelte. *Die Wahrheit der Objektivität besteht darin, Mittel (zum Zweck) zu sein*. Dieses Moment ist für die folgenden Stufen der hegelschen Dialektik zentral. *Sich zum Mittel machen* könnte als entscheidendes Moment des Zwecks angegeben werden, was Konsequenzen sowohl für den Körper als auch für die Gottesfrage und die Ontologie hat. Denn der Gott Hegels ist einer, der sich zum Mittel für seine Welt macht, genauso wie das Sein der Natur darin besteht, sich gegenseitig als Mittel darzureichen. Der Körper wiederum ist sowohl Zweck als auch Mittel des Subjekts. Der Selbstvollzug des Subjekts geschieht dadurch, dass sich der Körper zum Mittel bestimmt.

Das Mittel als Wahrheit des Objekts

Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Anderen* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten [alles ist daher auch Mittel; in Bezug

19 Siehe Cassirer (1996) u. Deleuze (2006).

auf Kant könnte man formulieren: *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Mittel, niemals bloß als Zweck gebrauchst*. (WdL VI, 453.)

In der Umkehr des kantischen Imperativs könnte man eine Pointe Hegels sehen, die immer deutlicher in den Ausführungen über den Zweck hervortritt: Das Mittel ist das eigentliche *Movens* der dialektischen Bewegung und nicht vom Zweck äußerlich trennbar, vielmehr manifestiert sich der Zweck vollkommen in der Vermittlungsaktivität. Man könnte daher von einer Freiheit des Mittels sprechen, insofern es Zweck an sich selbst ist. Daher müsste, wie in der kleinen Anmerkung zu Hegels Stelle angedeutet, die zweite Fassung des kategorischen Imperativs Kants, dergemäß der Mensch nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu behandeln ist, dahingehend ergänzt werden, dass der Mensch nie bloß als abstrakter Zweck, sondern immer auch als Mittel anzusehen ist.

Die Maschine ist der Körper des Menschen

Das zweite Aufheben der Objektivität durch die Objektivität ist hiervon [von der ersten Aufhebung] so verschieden, daß jenes, als das erste, der Zweck in objektiver *Unmittelbarkeit* ist [im ersten Aufheben ist das Objekt, insofern es nie bloßes Objekt ist, sondern vom Zweck vorausgesetzt wird, als Objekt aufgehoben], dieses daher nicht nur das Aufheben von einer ersten Unmittelbarkeit [insofern die Objektivität eben schon Mittel ist], sondern von beidem, *dem Objektiven als einem nur Gesetzten und dem Unmittelbaren* [Hervorhebung K. A.; der Zweck lässt sich eben nicht als ein „Äußeres“ positivieren, sondern manifestiert sich im Mittel selbst. Die Maschine ist durch den Menschen vermittelt, der Mensch durch die Maschine; die Welt ist ein wechselseitiger Vermittlungsprozess]. [...] Durch letzteres [Setzen der Objektivität durch den Zweck] bleibt dies Produkt [...] auch Mittel; durch ersteres ist es die mit dem Begriffe identische Objektivität, der realisierte Zweck, in dem die Seite, Mittel zu sein, die Realität des Zwecks selbst ist [der Zweck manifestiert sich vollkommen im Vermittlungszusammenhang]. Im ausgeführten Zweck verschwindet das Mittel darum [als bloßes Mittel] [...]; es verschwindet ferner damit auch die Vermittlung selbst [...]. (WdL VI, 458f.)

Der ausgeführte Zweck ist auch Mittel, und umgekehrt ist die Wahrheit des Mittels ebenso dies, realer Zweck selbst zu sein, und das erste Aufheben der Objektivität ist schon auch das zweite [...]. (WdL VI, 459.)

Die hier zitierten Stellen Hegels sind typisch für den spekulativen Charakter seiner Schriften, die versuchen, die Vermittlungsbewegungen wirklich bis an ihr Ende und ihr Umschlagen in neue Figuren zu denken. Im Zweck ist jede Objekthaftigkeit aufgehoben, insofern das Objekt eben nicht ein bloßes Objekt darstellt, sondern schon Manifestation des Zweckes ist. Allerdings bliebe man in einer solchen Sicht noch im Gedanken eines endlichen Zweckes gefangen. Alle Objekte könnten irgendwelchen Zwecken zugeordnet werden, die aber immer ein Moment der Willkür darstellten, was sich nirgends besser als in der Frage nach einem Endzweck zum Ausdruck bringt. Kant hat in den einschlägigen Passagen der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (§§ 83–84) nach einem letzten Zweck (und einem System von Zwecken) gesucht und diesen zunächst verortet in der zwecksetzenden menschlichen Tätigkeit, wie sie in Kultur und bürgerlicher Gesellschaft, schließlich sogar in einem *weltbürgerlichen Ganzen* zum Ausdruck kommt.²⁰ Der eigentliche Endzweck liegt im Menschen, „als Noumenon betrachtet“²¹, d. h. letztlich in der menschlichen Freiheit und Moralität, denn diese ist unbedingt und nicht Mittel höherer Zwecke.

Hegel, der vom Absoluten her philosophiert, denkt weniger anthropozentrisch als Kant. Der Zweck setzt nicht nur, wie in der ersten Aufhebung des Objekts, irgendwelche Mittel voraus, vielmehr ist der gesamte Vermittlungszusammenhang, der unsere Welt ausmacht, der Zweck selbst. Dies zeigt sich sowohl in der Sprache als auch im menschlichen Körper: Die Sprache ist einerseits Kommunikationsmittel, andererseits aber liegt in der Sprachlichkeit, d. h. Mittelbarkeit, auch der Zweck der Welt selbst. Dass sich das Sein zu benennen gibt, ist dessen genuiner Zweck, und dass diese Benennung in unendlich offenen Verweisungszusammenhängen erfolgt, dessen Freiheit. Ähnliches gilt für den Körper: Es gilt nicht nur zu beachten, dass der Körper sowohl Mittel für das Subjekt (ich habe einen Körper) als auch Zweck des Subjekts ist (ich bin Körper). Vielmehr wird das mechanische und technische Mittel selbst zum Teil des Körpers. Dies zeigt sich nicht nur beim Handy oder der Handtasche, die zu Organen geworden sind, sondern in all den Verschränkungen von Mensch und Ma-

²⁰ Vgl. Hofer et al. (2013).

²¹ Kant: *Kritik der Urteilskraft* (KdU), 398, zitiert aus Kant (2001).

schine: Die Maschine ist der verlängerte Körper des Menschen und dabei nicht nur Mittel, denn der menschliche Körper tendiert dazu, die Maschine, das Werkzeug, als Moment seiner Tätigkeit selbst zu benötigen. Die Maschine ist so nicht nur Mittel zum Zweck, sondern innerstes Moment menschlicher Weltwahrnehmung und *zweite Natur* des Körpers, die unsere Sprache ebenso wie die uns begegnende Welt signiert.²²

Das Sich-zum-Mittel-Bestimmen als Selbstbestimmung der Materie und des Lebens

Sie [die Idee] ist *erstlich* die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffs und der Objektivität als *Allgemeines* [...] [Allgemeines als Subjekt-Objekt, als Bewusst-Sein]. *Zweitens* ist sie die *Beziehung* der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon *unterschiedenen* Objektivität [...]. Sie ist als diese Beziehung der *Prozeß*, sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. [...] die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* [zwischen Subjekt und Objekt bzw. in einem tieferen Sinne zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung] in sich [...]. (WdL VI, 467f.)

In den weiteren Passagen seiner Ausführungen zum Zweck, am Übergang zur Idee, spricht Hegel sogar von einer „Aufhebung der Äußerlichkeit überhaupt durch sich selbst“ (WdL VI, 461) und damit von einer „Totalität in ihrem Gesetzsein“ (ebd.), *d. h. der entscheidende Vorgang ist nun das Sich-zum-Mittel-Bestimmen* (durchaus mit theologischer Konnotation: Man denke an die Eucharistie, die Selbst-Hingabe Jesu in Brot und Wein). Nicht im bloßen Vermittlungszusammenhang, sondern im *Sich-selbst-zum-Mittel-Bestimmen* sieht Hegel die Idee verwirklicht. Diese Selbstbestimmung als Mittel manifestiert sich unmittelbar in der Idee des Lebens in der Gestalt des lebendigen Körpers, der sich zum Mittel des geistigen Vollzugs, aber auch zum Mittel für den anderen Körper bestimmt. In Erinnerung zu rufen ist dabei aber, dass sich auf noch grundlegenderer Ebene die Materie als Mittel bestimmt hat, da bereits im mechanischen Prozess eine Aufhebung der Äußerlichkeit durch sich selbst vollzogen wurde.

22 Vgl. Menke (2018).

In jeder Herstellung eines mechanischen Objekts erfolgt von der Seinsseite aus eine solche materielle Selbstbestimmung zum Bearbeiten- und Auffassenlassen. In der PhdG findet dieser Gedanke seine Entsprechung darin, dass sich nicht nur, wie etwa im Geistkapitel deutlich wird, das Subjekt seiner selbst entäußern muss (im Verlust seiner Geltungsansprüche und seines darin enthaltenen Urteilens), sondern auch, wie *das Religionskapitel aufzeigt, sich die Substanz an ihr selbst entäußert, also etwa das Dieses der sinnlichen Gewissheit sich zu sehen oder zu hören gibt*. Diese Gabestruktur durchdringt auch die Idee: Der Körper als Allgemeines (Kosmos), Besonderes (dieser Körper) und Einzelnes (als Selbstbeziehung), in all seinen Organen, gibt sich in den lebendigen und geistigen Vollzügen der lebendigen Wesen und der Subjekte.

7. Der Körper und die Wirklichkeit des Lebens

Die Selbstreflexivität des Lebens

So ist die Idee *erstlich* das *Leben*; der Begriff, der unterschieden von seiner Objektivität einfach in sich seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist [der Körper; Ich bin Körper (Körper als Zweck) und Ich habe einen Körper (Körper als Mittel)]. – Diese Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die *Einzelheit* zur Form ihrer Existenz. (WdL VI, 468.)

Diese Form der oben genannten Entäußerung bestimmt die Idee, die sich in der Folge als Leben und Geist (in theoretischer und praktischer Vernunft) entäußert. Besonders betonenswert ist in diesem Zusammenhang, dass nach Hegel das Leben, welches sich auf sich beziehender Unterschied ist, in seiner Totalität diesen Unterschied in sich reflektiert, d. h. auch dieses Beziehen insgesamt auf sich bezieht. Mit anderen Worten: *Das Leben in seiner Totalität* (d. h. der eine zusammenhängende Organismus alles Lebendigen) *hat damit selbstreflexiven Charakter, was sich in der Folge in jedem einzelnen Menschen konkret manifestiert*. Dieses Leben verinnerlicht den mechanischen Prozess und verwandelt die mechanische Welt in eine lebendige (und schließlich geistige).

Die lebendige Wirklichkeit

[...] die Leiblichkeit der Seele ist das, wodurch sie sich mit der äußerlichen Objektivität zusammenschließt. (WdL VI, 475.)

Die Seele, die das Telos und bewegende Prinzip des Körpers und die Gestalt der Idee des Lebens ist, durchdringt ihre Wirklichkeit völlig. Diese wird dadurch lebendig. Der Körper ist in diesem Stadium nicht mehr eine besondere Entität (dies wäre er als mechanisches Objekt), sondern die Totalität des Lebens in seinen lebendigen Gestaltungen. Deren Substanz ist der Vermittlungszusammenhang des Lebens, welches die Wirklichkeit formt. Auf diese Weise gestaltet der Körper genauso seine Umwelt wie umgekehrt. Als sich auf sich beziehende Negativität ist der lebendige Körper Selbstgefühl (*Sensibilität*). Das Selbstgefühl eines Organismus ist kein partikuläres Moment der Wirklichkeit, vielmehr geht nach Hegel alle Wirklichkeit in das Selbstgefühl zurück. Die Wirklichkeit ist an sich Selbstgefühl, im Leben auch für sich selbst. Als Selbstbeziehung ist das Leben vermittelt durch Anderes und in dieser Beziehung auf Anderes nicht nur Sensibilität, sondern auch *Irritabilität*. Wirklich konkret wird das Leben dann in der dritten Stufe, der *Reproduktion*. Hegel bestimmt sie als „negative Einheit des Begriffes in seiner äußerlichen Objektivität“ (WdL, 479) und „subjektiven Prozess in sich“ (WdL, 480). In der Reproduktion ist das Leben Bezug auf anderes Leben und in diesem Bezug gleichzeitig Selbstbezug. Charakteristisch für das Leben ist seine Bedürftigkeit. Es bestimmt sich in seinem Bezug auf die Welt und ist in diesem Bezug einerseits Selbstverlust, weil es in der ständigen Interaktion mit der Umwelt niemals in sich komplett ist. Andererseits aber geht es in diesem Bezug, in dem es die Welt in *seiner* Welt verwandelt, nicht verloren, sondern findet gerade darin seine Identität. Neben der Bedürftigkeit zeichnet sich der Körper – als der *eine* lebendige Organismus, d. h. als Leben in seinen mannigfaltigen Gestaltungen des Lebendigen verstanden, welches sich je neu hervorbringt – dadurch aus, dass es Schmerz empfinden kann. „Der Schmerz ist das Vorrecht lebendiger Naturen“ (WdL VI, 481) und bringt den Widerspruch, die Entzweiung, den Riss, welches das Leben als sich auf sich beziehende Negativität in sich ist, zum Ausdruck.

Der mechanische Körper hat also einen nichtmechanischen Kern als Telos, der sich als Mittel bestimmt für den Lebensprozess, der im Hervorbringen und Zurücknehmen des Lebendigen negative Einheit mit sich selbst ist.

8. Der Tod als Ende der positiven Vermittlung und die Idee des Erkennens

Sprache und Tod

Der Prozeß der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander auflösen und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur andern Seite seines Produkts die *realisierte Gattung* [...]. In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist, wie einerseits das *Erzeugen der Einzelheit*, so andererseits das *Aufheben derselben* [also Geburt und Tod], ist somit die mit sich zusammengehende Gattung, die *für sich werdende Allgemeinheit* der Idee [der Gattungsprozess insgesamt hat also selbstreflexiven Charakter; es gibt hier keine positiven Entitäten mehr]. In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens [des Gattungsprozesses] ist das Hervorgehen des Geistes [die Wahrheit des Körpers ist also der aufgehobene, der verschwundene, nicht mehr repräsentierbare Körper; *der Tod ist das Ende der positiven Vermittlung*]. Die Idee, die als Gattung *an sich* ist, ist *für sich*, indem sie ihre Besonderheit, welche die lebendigen Geschlechter ausmachte, aufgehoben und damit sich eine *Realität* gegeben hat, welche *selbst einfache Allgemeinheit* ist; so ist die Idee, welche *sich zu sich* als *Idee verhält* [die Selbstreflexion als der aufgehobene Tod; in unserer heute üblichen Wissensauffassung verhalten wir uns eben nicht als Idee, welche sich zu sich als Idee verhält, sondern als Idee, welche sich zu sich als Objekt verhält], das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und Dasein hat, – die *Idee des Erkennens*. (WdL VI, 486f.)

Der Gattungsprozess ist ein Sich-Differenzieren des Lebens (Geburt) und gleichzeitig eine diese Differenzen zurücknehmende Tätigkeit (Tod). In dieser aufhebenden Bewegung ist das Leben als Gattung in seiner Gesamtheit selbstreflexiv. Der Tod ist in dieser Sicht nicht der Übergang ins Nichts, sondern Moment dieser Reflexion. Weiters bringt er das Verschwinden jeder positivierbaren Vermittlung zum Ausdruck. Er ist die Voraussetzung der Selbstreflexion, d. h. des Erkennens, und durch ihn kommt das Leben zum Gedanken und wird wahre Allgemeinheit. *Das Erkennen, die Sprache, ist auf diese Weise eng an eine nunmehr negative Vermittlung gebunden*. Diese kann nicht mehr durch positive Inhalte gefüllt werden. Mit anderen Worten: *Unsere Sprache ist an das Phänomen des Todes gebunden*, insofern der Tod nicht der Übergang vom Sein ins Nichts ist, sondern die negative,

nicht mehr objekthafte Selbstvermittlung der Idee. Die Sprache bringt diese Form der negativen Vermittlung dadurch zum Ausdruck, dass sie nicht denotativ ist, d. h. in einem Abbildungsverhältnis zur Wirklichkeit steht. Der eigentliche Inhalt der Sprache ist nicht das Objekt, sondern *das Offene des Vermittlungsprozesses*. Im Bezug auf diese Offenheit liegt der Selbstbezug der Sprache bzw. des sprechenden Subjekts.

Ein weiteres Moment, welches von Hegel betont wird, ist das *Erzeugen der Einzelheit*. Hegel hebt diesen Begriff durch Sperrschrift hervor, weil er betonen will, dass die Einzelheit nicht aus den Besonderungen des Gattungsprozesses hervorgeht. Der „sichtbare“ Körper ist immer ein Besonderer. Die wirkliche Einzelheit, die aus dem Leben hervorgeht, ist dagegen die Selbsterkenntnis, der Selbstbezug, insofern der Bezug des Subjekts auf das Subjekt jede Repräsentierbarkeit übersteigt *und der Bezug des Offenen auf seine eigene Offenheit ist*.

In unmittelbarer Form allerdings vollzieht sich das Erkennen nicht als Selbsterkenntnis, sondern positivistisch. Das Subjekt setzt sich in seinem Erkennen eine Welt voraus, logifiziert diese Welt und legt seine Welt entweder *analytisch* in der unmittelbaren Verbindung des Wissens mit seinem Gegenstand (letztlich metaphysisch als Identität von Denken und Sein) oder im *synthetischen Erkennen* als Verbindung einer in sich differenzierten Welt (Transzendentalphilosophie, insofern sie im Urteil ihre Gegenstände verbindet) aus. Die theoretische Idee, wie sie in der Wissensauffassung unserer Wissenschaften und da in ihrer Königsdisziplin: der Mathematik auftritt, vermittelt sich also mittels der Notwendigkeit des Zusammenhangs, aber das Moment der Selbsterkenntnis, also Einzelheit, und der Freiheit fehlt. Die Vermittlung ist noch nicht wirklich, wie Hegel festhält, als negativ gesetzt. Dies ändert sich mit dem Übergang vom *Erkennen* zum *Anerkennen*, von der Idee des Wahren zur Idee des Guten.

Erkenntnis und Körper

Der Körper geht nicht im kosmischen Körper auf, da in einer pantheistischen oder panpsychischen Sicht dem Moment der Besonderheit und Einzelheit nicht Rechnung getragen wird. Er lässt sich auch nicht adäquat mechanisch oder als Lebensprozess bestimmen. Vielmehr ist der Körper im Prozess der Differenzierung Differenz von sich selbst und in dieser Differenz bezieht er sich auf sich selbst und ist Selbstbezug. Dieses Moment der Reflexion ist dem Körper intrinsisch. *So ist nach Hegel der kosmische*

Körper Selbstreflexion. Dieses Moment kommt in der Sprache zum Ausdruck. Der Corpus der Sprache hebt auf diese Weise den biologischen und mechanischen Körper auf. Die Idee des Erkennens führt in die Sprachlichkeit des Körpers.²³ Das Erkennen ist der Körper in seiner negativen Gestalt. Positivierbare Repräsentationen können sie endlich-objekthaft instanziierten („Ich“ bin mein Gehirn), aber je mehr der Körper positiviert wird, desto mehr verschwindet er *als* Körper und wird zum bloß vorgestellten Objekt.

9. Der Körper, der Textkörper und die andere Stimme des Körpers

Die Wirklichkeit des Guten

Der oben angeführte Übergang von der Erkenntnis zur Selbsterkenntnis, d. h. vom Erkennen zum Anerkennen (d. h. des Offenen als des Anderen), vollzieht sich im Übergang von der *Idee des Wahren* in die *Idee des Guten*, also von der theoretischen in die praktische Vernunft. Das Gute ist nach Hegel in der Form der *freien* Einheit (von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem) und in der Form der Subjektivität, d. h. es zielt auf das Anerkennen des Anderen, welches nicht mehr objekthaft entgegentreten kann, sondern frei. Zunächst versucht sich das Gute unmittelbar zu verwirklichen, verfehlt aber in dieser Unmittelbarkeit die freie Anerkennung der Wirklichkeit.

Was aber der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment des eigentlichen Bewußtseins selbst, daß nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriffe für sich die Bestimmung des *äußerlichen Seins* erreicht hätte. – Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, dass der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt. [...] Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden. (WdL VI, 545.)

Hegel spricht von einer Vereinigung von theoretischer und praktischer Idee. Die praktische Idee arbeitet sozusagen die Wirklichkeit hinweg, die theoretische Idee dagegen setzt die Wirklichkeit als wahrhaft und d. h. nicht einfach aufzuhebendes Seiendes. In der Anerkennung der Materialität

23 Vgl. dazu Liebrucks (1974), 492–580.

und Kontingenz der Wirklichkeit, also der *Widerständigkeit der Körper, verwirklicht sich die Idee des Guten*, d. h. letztlich deren Zweck.

Das Eigengewicht der Wirklichkeit

In dem Schlusse des [praktisch-poietischen] Handelns ist die eine Prämisse die *unmittelbare Beziehung des guten Zweckes auf die Wirklichkeit*, derer er sich bemächtigt und [die er] in der zweiten Prämisse als äußerliches *Mittel* gegen die äußerliche Wirklichkeit richtet. Das Gute ist für den subjektiven Begriff das Objektive; die Wirklichkeit in ihrem Dasein steht ihm nur insofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als sie noch die Bestimmung *unmittelbaren Daseins*, nicht eines Objektiven nach dem Sinne des Anundfürsichseins hat [...], welches seinen Wert nicht in sich selbst hat [*Hegel denkt nicht anthropozentrisch*]. Dieses abstrakte Sein, das dem Guten in der zweiten Prämisse gegenübersteht, hat aber die praktische Idee selbst schon aufgehoben; die erste Prämisse ihres Handelns ist die *unmittelbare Objektivität* des Begriffes, wonach der Zweck ohne allen Widerstand sich der Wirklichkeit mitteilt und in einfacher, identischer Beziehung mit ihr ist [die Wirklichkeit war immer schon Mittel bzw. anders gesagt: Die Wirklichkeit teilt sich mit und darin besteht ihr Zweck]. [...] Zu dem, was in der ersten von dem objektiven Begriffe unmittelbar schon vollbracht ist [nämlich die Identität von Begriff/Zweck und Wirklichkeit], kommt in der zweiten zunächst nur dies hinzu, daß es durch Vermittlung [nämlich durch die Wirklichkeit als mitteilendes Mittel] hiermit *für ihn* gesetzt wird. [...] Die Tätigkeit in der zweiten Prämisse [...] ist in Wahrheit [...] das Setzen der *an sich seienden* Identität des objektiven Begriffes und der unmittelbaren Wirklichkeit [insofern die Wirklichkeit als Mittel genommen ist und darin ihren Zweck manifestiert; da die Wirklichkeit ihren Zweck im Mittel findet, ist sie gut bzw. müsste man sagen, *dass die Verwirklichung des Guten durch die Wirklichkeit selbst erfolgt, insofern sie verwirklicht wird* bzw. sich zur Verwirklichung gibt, oder anders gesagt: *Insofern ich das Gute verwirkliche, verwirklicht sich das Gute selbst*, worin man ein *passivum divinum* erkennen mag] [...]. Dies ist die absolute Idee. (WdL VI, 545–548.)

Hegel spricht von zwei Prämissen, wobei entscheidend ist, dass die zweite Prämisse (die die Wirklichkeit als Mittel verwendet) schon in der ersten

enthalten ist, denn die Wirklichkeit ist nie das völlig unvermittelt Gegenüberstehende, vielmehr bestand ihr Zweck darin, sich als Mittel zu bestimmen, d. h. sich mitzuteilen. Die Vermittlung der Wirklichkeit ist aber nach Hegel nicht etwas, was an diese äußerlich herangetragen werden müsste – wie gesagt: Hegel denkt nicht anthropozentrisch –, da die Wirklichkeit eben aus sich heraus Zweck ist und damit auch fähig, sich als Mittel zu geben. Eine zweckfreie, alogische Wirklichkeit könnte niemals so etwas wie eine Idee des Guten hervorbringen, sie hätte keine Eigenständigkeit und würde jede Anerkennung verunmöglichen. In der konkreten guten Tat (selbst-)verwirklicht sich die Wirklichkeit, indem sie sich als Mittel dafür (her-)gibt. Dabei ist das Verhältnis wieder paradox: Keine gute Tat ohne entgegenstehende Materialität der Wirklichkeit, keine entgegenstehende Materialität der Wirklichkeit ohne gute Tat. Diese gute Tat besteht nicht zuletzt im Freilassen des Anderen und im Anerkennen dessen, dass es, wie Christoph Menke sagt, „zur Freiheit gehört, keinen Gesetzen zu folgen und außer sich, sich äußerlich zu sein“²⁴.

Der andere Körper

Was sich an dieser Stelle bereits andeutet, ist die Eigengesetzlichkeit der Wirklichkeit, die in der guten Tat anerkannt wird. Dieser Aspekt wird im letzten Kapitel der WdL, in der absoluten Methode, noch stärker akzentuiert. Hegel spricht zunächst davon, dass die absolute Idee, also die Selbsterkenntnis, dadurch gekennzeichnet ist, dass der Begriff in „seinem Anderen *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat“ (WdL VI, 549). Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, als nun die Objektivität nicht mehr diejenige des (eigenen) Körpers ist, vielmehr wird die eigene Objektivität, d. h. das, was „Ich bin“, nur im Anderen ansichtig, in dem das Selbst also erst wahrhaft objektiv wird. Theologisch gewendet könnte man sagen: *Der Körper Gottes wird im kontingenten Körper des Anderen objektiv. Mein ureigenster Körper ist dadurch die Verkörperung des Anderen*, womit auch der virtuelle Einheitspunkt des Mechanismus bestimmt ist, insofern dieser sich im Mechanismus als seinem Anderen manifestiert.²⁵

24 Menke (2018), 178.

25 Man kann hier natürlich auch auf das neugeborene Leben verweisen, in dem sich die Welt neu schafft. Vgl. dazu Appel/Kuran (2019).

Die andere Stimme I: Der Fortgang der Logik

Die Logik stellt [...] die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist [darin besteht eine der großen Pointen der WdL: *Die Logik ist das Verschwinden des Logos*, d. h. ihre eigene Auslöschung] [...]. Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* [Freiheit bzw. Selbsterkenntnis als Form aller Formen] zu ihrem Inhalte [...], die als solche schlechthin [!] in *Beziehung* [d. h. in Selbstbeziehung] steht [*die Form aller Formen ist nach Hegel selbstreflexiv*] [...]. – Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene, vollendete Totalität [damit ist jede endliche Totalität negiert], der reine Begriff ist. [...] [F]ür sich aber hat sie [die absolute Idee] sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist [eine weitere Pointe der WdL: Die WdL sagt „nichts“ aus und ist gerade darin vollendete Totalität]. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, – d. i. die *Methode*. (WdL VI, 550.)

Der absoluten Idee als letzter Kategorie (und damit auch erster) in Hegels WdL entspricht das ursprüngliche Wort, das als solches unmittelbar wieder verschwunden ist. Hier zeigt sich bereits ein entscheidender Gesichtspunkt der absoluten Methode, d. h. von Hegels Dialektik, in der sich Hegels absolute Idee entfaltet, nämlich die Tatsache, dass diese ihre eigene Gegenbewegung in sich trägt: Die Logik ist nicht nur ihre eigene sukzessive Anreicherung, sondern ebenso sehr ihre eigene Auslöschung, hinter der allerdings nichts mehr (inhaltlich Denotierbares) scheint, also *die Eröffnung des Logos gerade in dessen Selbstdurchstreichung*.²⁶ Ihr Fortgang ist in der ganzen Doppeldeutigkeit des Wortes ihre eigene Entwicklung, aber auch ihre eigene Absolvierung von sich selbst, d. h. ihre eigene Gegenbewegung. *Insofern die Logik ihre eigene Eröffnung in der negativen Bewegung in Bezug auf all ihre Kategorien bedeutet, stellt sich noch einmal die Frage nach deren Anfang.*

26 Für eine Arbeit, die diesen oft unbeachteten Zug des hegelschen Logos in Beziehung zur Logozentrismskritik Derridas setzt, vgl. Kuran (2021).

Der Anfang der Logik

Es ist [in der Bestimmung der Methode] dabei *erstens* von dem *Anfange* anzufangen. [...] Weil er der Anfang ist, ist sein Inhalt ein *Unmittelbares*, aber ein solches, das den Sinn und die Form *abstrakter Allgemeinheit* hat. [...] Fürs *erste* aber ist er nicht ein Unmittelbares der *sinnlichen Anschauung* oder der *Vorstellung*, sondern des *Denkens* [...]. (WdL VI, 553.)

In diesem Zitat zeigt sich eine weitere Pointe Hegels: Der unmittelbare Anfang ist deshalb ein Anfang des Denkens, weil der sinnliche Anfang, wie etwa die PhdG gezeigt hat, nicht unmittelbar genug ist. *Das Thema des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung wird im Schlusskapitel der WdL noch einmal virulent, weil es den letzten und die gesamte Dialektik durchziehenden Gegensatz ausmacht.* Denn während der Gegensatz von Subjekt und Objekt bereits am Ende der PhdG aufgelöst wurde, bleibt ein anderer Gegensatz bestehen, der nun in der Frage des Anfangs virulent wird, nämlich der Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Die andere Stimme II: Der Widerspruch als die gesetzte Dialektik ihrer selbst

Die zweite Bestimmung [die erste war die positive], die *negative* oder *vermittelte*, ist ferner zugleich die *vermittelnde*. [Diese Identität von Vermitteltem und Vermittelndem ist zentral für den dialektischen Begriff, d. h. für die Substanz, die ebenso sehr als Subjekt aufzufassen ist]. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine *Beziehung* oder ein *Verhältnis*; denn sie ist das Negative, *aber des Positiven*, und schließt dasselbe in sich. Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist [...], sondern das *Andere an sich selbst*, das *Andere eines Anderen*, darum schließt sie *ihr* eigenes Anderes in sich und ist somit *als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst* [der Terminus „setzen“ betont in dieser Bewegung das reflexive Moment]. (WdL VI, 562.)

Hegels gesamte spekulative Philosophie besteht in einer Variation des Satzes der Vorrede der PhdG, die zugleich auch die Vorrede des ganzen Systems ausmacht, nämlich, dass das „Wahre nicht als *Substanz*, sondern

ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken²⁷ ist. Das Sein und damit auch der Körper hat subjekthafte und nicht lediglich objekthafte Struktur und ist daher wesentlich Selbstbewegung und Freiheit. In der gesamten Vermittlungsbewegung sind die Freiheit bzw. der Begriff bzw. das Subjekt bzw. der Körper (man kann diese Termini hier austauschen) sowohl das Vermittelte als auch das Vermittelnde, sie sind ebenso sozial und historisch bedingt wie die Voraussetzung ihrer eigenen Bedingtheit. Der Begriff (das Subjekt, die Freiheit, der Körper, das Selbst, das Absolute) bringt sich positiv in Natur und Geist zum Ausdruck und ist zugleich die Negation dieser Vermittlung. Die absolute Idee, die den logischen Status des absoluten Geistes darstellt, ist also ihre eigene Aufhebung, die gesetzte Dialektik ihrer selbst oder auch die Unmittelbarkeit des Anfangs, in die alle Vermittlung zurückgeht.

Die andere Stimme III: Das Unmittelbare als Vermittlung

Näher ist nun das *Dritte* das Unmittelbare, aber *durch Aufhebung der Vermittlung*, das Einfache durch *Aufheben des Unterschiedes* [...], der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert und durch Aufheben dieser Realität [d. h. der Unmittelbarkeit und der Vermittlung] mit sich zusammengegangen [ist] und seine absolute Realität, seine *einfache* Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies *Resultat* ist daher die *Wahrheit*. Es ist *ebensosehr* Unmittelbarkeit ALS [Hervorhebung K. A.] Vermittlung [nach zwei Seiten zu lesen: es ist ebensosehr das eine wie das andere, aber auch: das Resultat ist *Unmittelbarkeit als Vermittlung*; was also *entscheidend ist*, ist die *Unmittelbarkeit als Vermittlung zu lesen und die Unmittelbarkeit als Träger der Vermittlung zu denken*] [...]; das Dritte ist [...] nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit [...] [Hegel denkt hier Selbstbewegung]. – Wie das Anfangende das *Allgemeine*, so ist das Resultat das *Einzelne, Konkrete, Subjekt* [...]. (WdL VI, 565f.)

Der entscheidende Gedanke besteht darin, dass nicht nur das Unvermittelte vermittelt ist, sondern auch umgekehrt die Vermittlungsbewegung sich hin zu einem Unmittelbaren aufhebt. Im Gang der Logik geht dies sogar so weit, dass auch das Unmittelbare als Vermittlung fungiert, weshalb die Logik nie einen reinen, von aller Unmittelbarkeit abstrahierbaren Algorith-

27 Hegel (1986^a), 22 (Absatz 17 der Vorrede).

mus darstellt. Letztlich vermittelt die Logik die einzelnen Kategorien durch einander, dabei ist aber immer zu berücksichtigen, dass sich in dieser Vermittlungsstruktur auch das Andere ihrer, also eine – allerdings nie unmittelbar zum Ausdruck zu bringende – Unmittelbarkeit manifestiert, die die radikale *Offenheit* des Systems Hegels zum Ausdruck bringt und sich als unberechenbares Ereignis, *als Ankunft und Zukunft des Logischen* manifestiert.

Das Freilassen des Begriffes

Die Stimme der Logik wird also von einer anderen Stimme der Unmittelbarkeit begleitet, die nicht als solche präsentierbar ist, sondern sozusagen aus ihrem Kommen heraus erklingt. Der Anfang ist ein vermittelter, der in seiner Vermittlung auf sein Anderes verweist. Hegel spricht von der reinen Idee als Befreiung, was nicht zuletzt die Befreiung zur Natur impliziert (deren Form ihrer Bestimmtheit nach schlechthin frei ist (WdL VI, 573)), die den Gesetzen der Logik niemals hundertprozentig folgt, sondern „verschoben“ gegenüber jeder Positivierung und Identifizierung ist. Auch die Kunst kann (genau wie die Religion) als ein solches Freilassen des Begriffes, dessen Schlussform sich entschließt, verstanden werden.²⁸ Wenn Hegel meint, dass die Philosophie den höchsten Ausdruck des absoluten Geistes darstellt, dann zielt er auf die WdL selbst. Diese ist der performative Ausdruck des Freilassens, insofern ihr Inhalt *„die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“*²⁹.

Folgende Anmerkung ist in diesem Zusammenhang notwendig: Es geht Hegel nicht darum, die Kunst oder die Religion als zweitrangig herabzuwürdigen, vielmehr liegt der Vorrang der Philosophie genau in der WdL selbst, insofern diese die Darstellung Gottes enthält, allerdings vor jeder Positivierung in Gestalt der Natur oder eines endlichen Geistes und daher auch frei gegenüber jeder denotativen Sprache.

Hegels diesbezügliches Diktum scheint der Größenwahn eines Philosophen zu sein, der sich selbst Gott gleichsetzt. Man könnte aber dagegen

28 Vgl. in Bezug auf die Kunst besonders Menke (2022). Für die Religion vgl. Appel (2023).

29 WdL V, 44.

sagen, dass die eigentliche Pointe die ist, dass Religion, Kunst³⁰ und herkömmliche Philosophie nicht bescheiden genug sind und letztlich auch nicht unmittelbar genug, gerade auch dann, wenn sie auf die Unmittelbarkeit oder einen unmittelbaren Anfang zielen. Verbinden kann man diesen Gedanken mit einer eigenartigerweise selten gestellten Frage, nämlich derjenigen nach der Autorschaft der WdL. Denn entscheidend ist nicht nur, dass Hegel als Person und Philosoph völlig hinter die Bewegung der Dialektik zurücktritt, sondern auch, dass die Logik gar nicht mehr auf ein denotierbares Äußeres zielt, insofern sie in ihrem Fortgang auch die Entleerung aller vermittelnden Kategorien darstellt und sich darin selbst aufhebt. Ganz radikal gesprochen verweist die WdL auf sich selbst, aber eben nicht im Sinne einer Introspektion, sondern im Sinne reiner Performativität. Ihre höchste Freiheit und ihr reiner Gedanke besteht darin, dass sie „Nichts“ mehr will und „Nichts“ bezeichnet, sodass in ihr reines Sein und reines Nichts, Unmittelbarkeit und Vermittlung zusammenfallen. Dadurch werweist die Stimme ihres Inhalts auf jene andere Stimme, das ursprüngliche Wort Gottes³¹, die sich in der Aufhebung jeder äußeren Vermittlung selbst und nur sich selbst spricht und in der sich gerade darin der unendliche Raum des Anderen, welches nicht mehr als Anderes aus ihrem Vermittlungsprozess ausgeschlossen werden kann, eröffnet.

10. Am Anfang – der Körper

Wie in der Monadologie von Leibniz steht der Körper in der Konzeption von Hegels Logik nicht für sich alleine. Er kann zunächst in der Verbundenheit mit den anderen Körpern als unendlicher Verweisungszusammenhang betrachtet werden. Allerdings ist damit noch nicht dem Moment des Singulären Genüge getan. In einem ersten Schritt bestimmte sich der Zusammenhang als mechanischer Prozess, in dem die einzelnen Körper sich äußerlich sind. In diesem Prozess zeigt sich aber ein nichtmechanischer, reflexiver Kern, der sich als Telos vermittelt. Das Sich-zum-Mittel-Machen, in dem dieses Telos besteht, bestimmte die lebendigen Körper, die Teil des generativen Lebensprozesses sind. In seiner Totalität erwies sich der

30 Hier müsste man heute untersuchen, ob nicht die moderne Kunst, die sich von der Repräsentation des Seienden verabschiedet hat, Hegels Intentionen sehr nahekommmt. Vgl. dazu den Aufsatz: „Die Kunst als Form des Absoluten“, der 2026 erscheinen wird.

31 Vgl. dazu die Ausführungen von Liebrucks (1974), 592.

selbstreflexive, man könnte auch sagen: sprachliche Charakter dieses Lebensprozesses, der auf diese Weise in die Idee des Erkennens übergang. Diese Selbstreflexivität, die *negative* Beziehung auf sich selbst ist, durchdringt den kosmischen Körper: Der Körper ist erkennend und erkannt, er erhält sich in seinem Sich-Geben in die Offenheit, er ist exponierte Gabe.³² Am Ende der WdL spricht Hegel in seiner Reflexion über die dialektische Methode vom ursprünglichen Wort, das in seiner Äußerung unmittelbar verschwindet. In der PhdG ist das „Dieses“, d. h. die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit, Anfang und Ende des Bewusstseins. Erst in der Selbstaufhebung der Reflexion, im absoluten Wissen, welches sich von sich selbst absolviert, findet eine neue Form der sinnlichen Gewissheit statt, die nicht mehr repräsentativ abbildet, sondern die Offenheit des Geschehens in seiner Entzogenheit und Negativität wahrnehmen kann. Das ursprüngliche Wort, welches sich in seinem Verschwinden gibt, kann als der (gebrochene) Körper Gottes (Christi) aufgefasst werden, welcher sich jeder Präsentierbarkeit entzieht. Die WdL versteht sich als der *Textkörper*, der auf dieses Geschehen verweist. Sie ist das Vermittelnde und Vermittelte der dialektischen Bewegung, d. h. der absoluten Methode, die jener Schluss ist, der sich in die niemals unmittelbar positivierbaren Körper der Natur und des Geistes (Institutionen, kulturelle Praktiken, Weltgeschichte, zuletzt Kunst, Religion/Kultus und Philosophie/Text) entschließt. Hegels Körper sind (selbst-)reflexive Körper, die auf ihre eigene Negativität und Offenheit füreinander verweisen. Die WdL als *ein* Text, in dem diese Körper zur Sprache kommen, versteht sich nicht als objekthafter Text zwischen Buchdeckeln, sondern als selbstreflexive Inszenierung der Totalität des Körpers, d. h. von dessen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Der in ihr zur Sprache gebrachte Vermittlungszusammenhang dieser Totalität hebt sich auf zur Unmittelbarkeit des Körpers, der jedem Denken und jedem Sein vorausliegt und *zukommt* und der der Anfang ist, in dem alle Anfänge der mechanischen, organischen und reflexiven Körper sich berühren.

32 Diese schöne Bestimmung des Körpers als Exponiertsein des Seins findet sich im Kapitel „Aushäutung, Exposition“ von Nancy (2007), 32–34.

Literatur

- Appel, Kurt: Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in: Thomas Oehl/Arthur Kok (Hrsg.): Objektiver und absoluter Geist nach Hegel, Leiden 2018, S. 57–80.
- Appel, Kurt: Hegels Schluss, in: Anne-Kathrin Fischbach/Stephan Tautz (Hrsg.): Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne (Religion and Transformation in Contemporary European Society, Bd. 26), Paderborn 2023, S. 249–273.
- Appel, Kurt: Hegel's Concept of the Cosmic Body and the Absolute. Reflections on the Written and Unwritten Body Based on the *Science of Logic*, in: Rebekka A. Klein/Calvin D. Ullrich (Hrsg.): The Unthinkable Body. Challenges of Embodiment in Religion, Politics and Ethics, Tübingen 2024, S. 195–220.
- Appel, Kurt/Kuran, Daniel: „Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist.“ Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hrsg.): Liebe und Hass in Philosophie, Religion und Literatur (Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 50/2018), Wien 2019, S. 141–158.
- Auinger, Thomas: Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Band 342), Würzburg 2003.
- Auinger, Thomas: „Individuum est effabile“. Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik (Hegel-Studien, Beiheft 72), Hamburg 2021.
- Call, Noemi: Diese Begegnung. Das Problem der Immanenz bei Spinoza in der Auslegung Hegels, Masterarbeit, Universität Wien 2023.
- Cassirer, Ernst: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Hamburg 1996 (Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 1), S. XV–CIII.
- Comay, Rebecca/Ruda, Frank: The Dash. The Other Side of Absolute Knowing, Cambridge 2018.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 1992.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, München 1993.
- Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock. Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt am Main 2006.
- Finkelde, Dominik: Logiken der Inexistenz. Figurationen des Realen im Zeitalter der Immanenz, Wien 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke III), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986^a.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I–II* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke V–VI), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986^b.
- Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: ders.: *Holzwege*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 2003, S. 1–74.
- Hofer, Michael/Meiller, Christopher/Schelkshorn, Johann/Appel, Kurt (Hrsg.): *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, Freiburg im Breisgau 2013.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 2001.
- Kuran, Daniel: *Text und Erscheinung. Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte*. Dissertation, Universität Wien 2021.
- Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein 6. Der menschliche Begriff: Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Teil 3: Hegel, Wissenschaft der Logik, Der Begriff*, Frankfurt am Main 1974.
- Malabou, Catherine: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Aus dem Französischen von Elisabeth During, London/New York 2005.
- Menke, Christoph: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996.
- Menke, Christoph: *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin 2018.
- Menke, Christoph: *Setzen von Sein. Vom Zeichen zum Werk*, in: Julia Christ/Axel Honneth (Hrsg.): *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Frankfurt am Main 2022, S. 443–464.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1974.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist*, in: ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 275–317.
- Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, aus dem Französischen von Nils Hodyas und Timo Obergöcker, 2. Aufl., Zürich/Berlin 2007.
- Rosenhauer, Sarah: *Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz*, Leiden 2018.
- Schmidt, Thomas: *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Stuttgart-Bad Canstatt 1997.
- Schmidt, Thomas: *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext: Hegel-Tagung in Bad Homburg vor der Höhe* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung), gem. mit Thomas Hanke, Frankfurt am Main 2015.
- Viehweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn 2012.
- Viehweg, Klaus: *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München 2019.
- Žižek, Slavoj: *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Aus dem Englischen von Frank Born, Berlin 2016.

