

Philosophische Bibliothek

Jean Hyppolite
Studien über Marx und Hegel

Meiner





JEAN HYPPOLITE

Studien über Marx und Hegel

Mit einer Einleitung
herausgegeben von

THOMAS EBKE, SABINA HOTH
und FRANK MÜLLER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 784

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4884-8

ISBN eBook 978-3-7873-4885-5

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:

Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Die Herausgeber danken der Ruhr Universität Bochum für die großzügige finanzielle Unterstützung zur Finanzierung der Satz- und Korrekturarbeiten an diesem Buch.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten.
Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung von Thomas Ebke, Sabina Hoth und Frank Müller	vii
1. <i>Lost in translation</i> . Das Rezeptionsschicksal der Philosophie von Jean Hyppolite	vii
2. Leben, Werk und Wirkung Jean Hyppolites (1907–1968)	xxi
2.1 Die moderne französische »Hegel-Renaissance« und Hyppolites Weg zu seiner Übersetzung und Interpretation der <i>Phänomenologie des Geistes</i> (1930–1946)	xxi
2.2 <i>Hegel partout</i> . Die Rolle Jean Hyppolites in der Phase der Konsolidierung des französischen Hegelianismus (1946–1955)	xxix
3. <i>Studien über Marx und Hegel</i> . Die gesellschaftliche Existenz im Begriff	xxxv
4. Hyppolite nach den <i>Studien über Marx und Hegel</i> (1955–1968)	xcv
Zur Edition	c
1. Textgrundlage	c
2. Fußnoten und Endnoten	cii
3. Siglen und Zitierweise	ciii
4. Editorische Notiz	civ
Danksagung	cvii
Literaturverzeichnis	cviii

JEAN HYPPOLITE Studien über Marx und Hegel

LEBEN UND EXISTENZ BEI HEGEL

Leben und Bewusstwerdung des Lebens in Hegels Jenaer Philosophie	5
Die Existenz in der <i>Phänomenologie</i> Hegels	27

DIE GESCHICHTE BEI HEGEL

Die Bedeutung der Französischen Revolution in der <i>Phänomenologie</i> Hegels	41
Entfremdung und Vergegenständlichung	81

MARXISMUS UND PHILOSOPHIE

Marxismus und Philosophie	109
Der hegelische Staatsbegriff und seine Kritik durch Karl Marx	123
Über die Struktur des <i>Kapitals</i> und einige philosophische Voraussetzungen des Werkes von Marx	147

DIE PROBLEMATIK, WAHRHEIT UND EXISTENZ

Die Situation des Menschen in der hegelischen <i>Phänomenologie</i>	179
Essay über die Logik Hegels	198
Anmerkungen	217

JEAN HYPPOLITE

Studien über Marx und Hegel

LEBEN UND EXISTENZ BEI HEGEL

LEBEN UND BEWUSSTWERDUNG DES LEBENS IN HEGELS JENAER PHILOSOPHIE

I. Erkenntnis und Leben

Das Kapitel »Selbstbewusstsein« der *Phänomenologie* bildet eines der wesentlichen Momente der hegelischen Dialektik.^[1] Das Bewusstsein entdeckt, dass ihm sein Gegenstand nicht länger fremd ist. Das »Innere« oder der »Grund der Dinge« ist für das Bewusstsein kein jenseits von ihm bestehendes »Objekt an sich« mehr.^{1[2]} Das Selbstbewusstsein ist unmittelbar Begierde und der ihm äußerliche Gegenstand lediglich der Gegenstand seiner Begierde. Das Bewusstsein ist hier mit dem Leben identisch, und das Lebendige, das begehrte, betrachtet die begehrte Sache nicht als ihrem Wesen nach fremd. Als Lebendiges spürt das Selbstbewusstsein, dass die Eigenschaft des »Andersseins« nichts als ein Moment, nicht als ein Gegensatz ist, der im Begriff steht, sich im Genuss aufzulösen. Das Lebendige bemächtigt sich der Sache und gleicht sie seiner eigenen Substanz an, es macht sie zu seinem Fleisch und Blut. Dadurch behauptet das Lebendige die an sich bestehende Identität der Sache mit ihm, d. h. dem Lebendigen, selbst. In den Jenaer Vorlesungen, die der *Phänomenologie* um einige Jahre vorausgehen, insistiert Hegel auf dieser Beziehung des Lebendigen zu seiner anorganischen Umwelt: »in jenem ist das Organische die unmittelbare Macht, gleichsam das unmittelbare Schmelzen des Unorganischen zur organischen Flüssigkeit«.² »Essen und Trinken«, so Hegel weiter, »macht die unorganischen Dinge zu [dem] was sie *an sich*, in Wahrheit sind, es ist das bewußtlose Begreifen derselben ...«³: ein griffiger Aus-

¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 103.

² Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 124.

³ Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 126.

druck, der uns zu einem Verständnis dessen verhelfen kann, was für Hegel der Akt des Begreifens, des Durchdringens des Gegenstands des Wissens ist, um mit dessen Entwicklung zusammenzufallen. Diese Konzeption einer mit der lebendigen Erfahrung des Menschen zusammenfallenden Erkenntnis führt uns zu den ersten Überlegungen Hegels zurück. In seiner Berner und Frankfurter Zeit war Hegel weniger an der philosophischen Spekulation als an *einer Beschreibung der Bedingungen des Menschseins* interessiert. Wir glauben, dass die Kenntnis der Frühschriften über Abraham oder über die Liebe unentbehrlich für denjenigen ist, der den diffizilsten hegelschen Spekulationen über das Leben und die Erkenntnis ihre volle Bedeutung verleihen möchte.

Dennoch gibt es zwischen Hegels Frühwerken und dem ersten Jenaer *System* und der *Phänomenologie* einen wichtigen Unterschied. Hegel will jetzt *jenes Leben*, das er bisher nur beschrieben hatte, *denken*.⁴ Spekulation und Leben sollen keine zwei in dem Sinne voneinander getrennten Gebiete bilden, dass das Leben stets über die Spekulation hinausgeht und die Spekulation niemals an das Leben heranreicht. Vielmehr sollen beide Begriffe miteinander identisch werden, das Leben soll als Leben denkbar werden und das Denken seine gewohnten Rahmen zum Bersten bringen, um das Leben selbst zu erfassen und auszudrücken. Diese Idee des Lebens liegt übrigens der gesamten deutschen Romantik zugrunde. In *Faust I* setzt Goethe die lebendige Erkenntnis der toten Spekulation entgegen: »Statt der lebendigen Natur, Da Gott die Menschen schuf hinein, Umgibt in Rauch und Moder nur, Dich Tiergeripp' und Totenbein.«^[3] Schelling ging von der *Kritik der Urteilskraft* aus, um die Natur im Ganzen als lebendig zu denken, und Hegel führte diese Kon-

⁴ Der Unterschied zwischen den Frühwerken und dem ersten Jenaer System erschien Ehrenberg, dem ersten Interpreten dieses Systems, als »ein Rätsel«. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Hegel den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen als Leben gefasst; jetzt bemüht er sich darum, ihn im Denken zu fassen. Auf die Religion folgt die Philosophie. Siehe das Vorwort von Ehrenberg in *Hegels erstes System* (Hans Ehrenberg / Herbert Link (Hg.), Hegels erstes System, Heidelberg 1915, XI).

zeption des Lebens in seinen Jenaer Vorlesungen im Rückgriff auf die *Philosophie der Natur* seines Freundes systematisch aus. Gleichwohl ist Hegels spekulative Bestimmung des Lebens von derjenigen Schellings verschieden. Für Hegel geht es weniger um das Leben im biologischen Sinn des Begriffs als um das Leben des Geistes, weniger um eine Anschauung der Natur als um das Werden des menschlichen Bewusstseins, weniger um den biologischen Drang als um die menschliche Begierde. Wollte man die hegelische Philosophie in ihrer Ganzheit definieren und ihre als Quelle fungierende Grundintuition zum Ausdruck bringen, so müsste man unseres Erachtens sagen, dass sie *ein Denken des menschlichen Lebens sein möchte*. »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe«, sagt Hegel in einem frühen Fragment, und er fügt hinzu: »Bewußtseyn reinen Lebens wäre Bewußtseyn dessen was der Mensch ist^{5[4]}. Schellings Naturphilosophie geht insofern in Hegels Ansatz auf, als sie den Geist, der die »Wahrheit der Natur« ist und der die Natur daher voraussetzt, besser zu verstehen erlaubt. Von den ersten Texten der *Jenaer Metaphysik* an macht Hegel aus der Natur ein untergeordnetes Moment der Idee und nicht die vollständige Darstellung des Absoluten: »Der Geist der Natur ist ein verborgener Geist, er tritt nicht in Geistesgestalt hervor; er ist nur Geist für den erkennenden Geist; oder er ist Geist an ihm selbst, aber nicht für sich selbst ...«^{6[5]} Im Übrigen ist »Hegels Naturphilosophie [...] keine Metaphysik der Natur, wohl aber eine Metaphysik der Naturwissenschaft (und der Naturphilosophie), d. h. eine Metaphysik des gesamten menschlichen Wissens von der Natur.«⁷ Von daher verdankt Hegel Schel-

⁵ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 248. Herr Koyré gelangt in seiner Auseinandersetzung mit der hegelischen Zeitkonzeption und »des fundamentalen Vorrangs der Zukunft« in Hegels Begriff der Zeit zu einer der unsrigen ähnlichen Schlussfolgerung. S. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse de Strasbourg, April 1934.

⁶ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 185. »Der Begriff«, sagt Hegel, »ist nur das Innere der Natur.«

⁷ Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Leipzig 1932, 65.

ling jene Konzeption der Natur, die er in seinen Jenaer Vorlesungen ausarbeitet. Doch die Grunderfahrung, die er zu denken versucht, ist die menschliche Erfahrung in ihrer ganzen Tragweite. Hegel verfügt nicht über jene »kosmische Sympathie«, die die Originalität von Schellings Denken ausmacht. Er verfügt im Gegenteil über eine Erfahrung der geistigen Beziehungen, die Schelling nicht hat. Die Texte in der *Phänomenologie* über Unendlichkeit und über das Selbstbewusstsein bekunden sehr gut die wesentliche Rolle einer Bewusstwerdung des Lebens durch das Denken. Die Bewusstwerdung hat in Hegels Dialektik eine schöpferische und treibende Rolle inne, denn der Geist ist, wie Hegel bereits im ersten Jenaer Systementwurf gesagt hatte, »diß sich findende«⁸, die Natur aber nur dasjenige, was es dem Geist erlaubt, sich wiederzufinden.

II. Leben. Unendlichkeit. Beziehung

Für das Selbstbewusstsein ist der Gegenstand nicht länger das abstrakte Sein oder das »Ding« der Wahrnehmung, dessen sämtliche Teile einander äußerlich sind, sondern das Lebendige sowie, im einzelnen Lebewesen, die Gesamtheit des Lebens in dem Sinne, dass sich das Selbstbewusstsein nunmehr selbst in seinem Gegenstand spiegelt. Es findet sich wieder in der Beziehung zwischen dem Leben und dem Lebendigen, der Gattung und dem Individuum oder der Substanz und dem Modus, um die Begrifflichkeit Spinozas zu verwenden. Denn diese Beziehung zwingt den Verstand dazu, seine Rahmen zum Bersten zu bringen. Der Verstand fasst die Teile durchweg als äußerlich zueinander auf, und wenn er das Ganze setzt, macht er daraus ein von der Mannigfaltigkeit getrenntes Seiendes. Äußerlichkeit, Räumlichkeit und Mechanismus bestimmen die Haltung der Wahrnehmung, die viel abstrakter ist, als sie zu sein glaubt. Die »Allgegenwart

⁸ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 164; 176–177.

des Einfachen in der vielfachen Aeusserlichkeit«^{9[6]} ist für den Verstand ein Geheimnis. Doch gerade diese Nichtunterschiedenheit des Ganzen von seinen Teilen, diese lebendige Immanenz bildet die Unendlichkeit. *Die Begriffe des Lebens und der Unendlichkeit sind äquivalent.* In der *Jenaer Logik* denkt Hegel die Unendlichkeit als dialektische Beziehung des Einen und des Mannigfaltigen, aber man kann in dieser logischen Dialektik die Idee des Lebens selbst wiederfinden. Das Leben ist diese Dialektik selbst, und gleichzeitig nötigt es den Geist dazu, dialektisch zu denken.

Man sollte jedoch nicht meinen, dass diese als Totalität betrachtete Idee des Lebens die Originalität des hegelischen Denkens ausmachen würde. Johannes Hoffmeister hat in dem Band, den er der *Realphilosophie*^{10[7]} Hegels gewidmet hat, sehr schön gezeigt, dass diese Idee der ganzen deutschen Romantik zugrunde liegt. Goethes *Faust* erwähnt diese Quelle des Lebens in dem berühmten Monolog: »Wo fass' ich dich, unendliche Natur?, Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, An denen Himmel und Erde hängt, Dahn die welke Brust sich drängt –, Ihr quellt, ihr tränkt [die Welt]«.^{10[8]} Herder, Goethe und Schelling bedienten sich der Sprache Spinozas, um die »natura naturans« der »natura naturata«, die Natur als »unendliche Produktivität« der Natur als »bedingtes und beschränktes Produkt« entgegenzusetzen.^[9] In der romantischen Philosophie ist die Konzeption des Äthers der Ausdruck für das Dasein einer Weltseele, in der Geist, Kraft und Materie miteinander versöhnt sind. Hier haben wir das übersinnliche Substrat der Natur, das Kant für unerkennbar erklärte.¹¹ Diese Weltseele ist die erste Form von Schellings Identitätsbegriff, d.h. der »höchsten Einheit, (die wir als

⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Band (1816), GW 12, 181.

¹⁰ J. W. v. Goethe, Faust. Sämtliche Werke Band 7.1, Frankfurt am Main 1994, 36.

¹¹ »Wie Kant zu Newton, so steht Schelling zu Goethe« (Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band 3: Die nachkantischen Systeme, Berlin 1920, 269).

den heiligen Abgrund betrachten,) aus de[r] alles hervorgeht und in d[ie] alles zurückkehrt«,^{12[10]} darin Spinozas Substanz vergleichbar. Die Originalität von Hegels Denken liegt nicht in dieser Idee des Lebens, sondern in dem intellektuellen Bestreben, das Leben zu denken, in der Konzeption einer Dialektik, die die »endlichen Bestimmungen« nicht in der »Indifferenz« verschlückt werden lässt.^[11] Deshalb übt Hegel in seiner Untersuchung der Kategorie der Quantität seit 1802 Kritik an Schellings »Potenzen«, denen die qualitativen Unterscheidungen zwischen den Seienden entgehen.^{13[12]} Denn Schelling betrachtet alle endliche Wirklichkeit lediglich als eine Abweichung vom Absoluten, als Ergebnis vielfältiger Oszillationen rund um die »Identität«. Eine solche Denkform, die vielleicht zu einer intuitiven Schau der Natur passt, vermag nicht auszureichen, um das geistige Leben zu denken, in dem die Gegensätze wesentlich und von qualitativer Art sind. »Der Gegensatz ist überhaupt das qualitative«, schreibt Hegel 1802, »und da Nichts außer dem Absoluten ist, so ist er [der Gegensatz] selbst absolut, und nur dadurch, daß er absolut ist, hebt er sich an sich selbst auf ...«.^{14[13]} Reflexion

¹² Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Leipzig 1932, 36.

¹³ Ehrenberg hat gut gesehen, dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Qualität Fichte, in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Quantität hingegen Schelling kritisiert hat. Hegels Denken entsprach der auf diese Auseinandersetzungen folgenden Kategorie der Unendllichkeit (Hans Ehrenberg / Herbert Link (Hg.), Hegels erstes System, Heidelberg 1915, XII–XX).

¹⁴ »Der Gegensatz ist selbst absolut« bedeutet, dass der *Gegensatz* zum *Widerspruch* wird und dass der Gegensatz im Innern des Absoluten ist; was darauf hinausläuft zu sagen, dass das Absolute Subjekt oder seine Verwirklichung ist. Es ist bemerkenswert, dass Hegel zwischen der *Verschiedenheit*, die von einer äußerlichen Reflexion in den Sachen selbst erfasst wird, dem *Gegensatz*, der eine Beziehung zwischen zwei Begriffen ist, von denen einer durch den anderen besteht, wobei dieser Gegensatz ihre Verbindung ist, und dem *Widerspruch* unterscheidet, zu dem der Gegensatz im Innern eines jeden Begriffs geworden ist (jeder Begriff hat sein Anderes in sich). Der Widerspruch ist also *contradiccio in subjectio*, und deshalb ist das Subjekt ein *Werden*. Eine

und Gegensatz sollen nicht außerhalb des Absoluten, sondern in ihm aufgefasst werden. Das Unendliche liegt für Hegel nicht, wie für Fichte, jenseits des Wissens. Die realen Gegensätze dürfen auch nicht in dem Sinne auf Abweichungen reduziert werden, dass die Unterschiede lediglich äußerliche Unterschiede sind, wie es bei Schelling der Fall ist. Den quantitativen Unterschieden, schreibt Hegel, entgeht die Natur des konkreten Inhalts (*die Sache selbst*)^[14]. Das Unendliche kann, wo es als »Produktivität« bestimmt, aber gleichwohl vom konkreten Gegensatz abstrahiert wird, nichts anderes sein als der Abgrund, in dem alle Unterschiede verschwinden. Eine intuitive Anschauung des Werdens, die dabei stehen bleibt, reine Anschauung zu sein, die das Hindernis nicht in seiner ganzen Wirklichkeit denkt und als inneres Hindernis erfasst, kann nicht die Anschauung eines »Geists [sein], der stets verneint«.^[15] Soll das Absolute wahrhaft produktiv sein, muss man es als negatives Vermögen konzipieren, als innere Aktivität, die in sich selbst die Teilung und den Gegensatz voraussetzt, um sie zu überwinden. So ergibt sich ein mystisches Bild – das eines Absoluten, das sich teilt und sich zerreißt, um absolut zu sein. Dieses mystische Bild jedoch wird bei Hegel in die Erfindung eines dialektischen Denkens übersetzt, und dieses Denken gewinnt seinen Wert aus der Intensität der intellektuellen Anstrengung, der es sich tatsächlich unterzieht.¹⁵ Hegels

Beziehung ist also nicht mehr das Resultat eines Vergleichs zwischen Begriffen, die als vorausgesetzt und als voneinander unabhängig angenommen werden. Drei hegelische Thesen werden identisch: Das Absolute ist Subjekt, der Gegensatz ist absolut, die Wirklichkeit ist Werden. Nun versteht man auch, warum Hegel gegen die Konzeption eines vor seinen Prädikaten existierenden Subjekts ankämpft. Das Leben der Prädikate macht das Subjekt aus. Das Absolute, das außerhalb seiner Entwicklung gesetzt wird, kann nur eine leere Anschauung sein (Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 16).

¹⁵ Hegel erfasst die Denkbewegung, die ohne Unterlass die voneinander verschiedenen Begriffe verbindet und die verbundenen Begriffe unterscheidet. Abstraktion (die Macht des Negativen) ist ein wesentliches Moment. Einheit ist nur eine Abstraktion in Anbetracht der Unterscheidung von vereinheitlichten Begriffen und umgekehrt.

Originalität liegt weniger in diesem mystischen Bild als in dessen Übertragung in den *Begriff*.^[16] Was verblüfft, wenn man die erste *Logik* von 1802 liest, ist diese Überschneidung einer mystischen Anschauung mit einem Denken, das das Leben der geistigen Beziehungen selbst erfasst.

Das Unendliche liegt nicht jenseits der endlichen Gegensätze, vielmehr werden die endlichen Gegensätze als unendliche gedacht. Das Unendliche kann für Hegel nicht weniger »unruhig« als das Endliche sein: »Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Seyn dessen das es vernichtet; das Aufgehobene ist ebenso absolut, als es aufgehoben ist; es entsteht in seinem Vergehen, denn das Vergehen ist nur, indem etwas ist, das vergeht.«¹⁶ Diese Texte haben, ihrer offensichtlichen Obskuität zum Trotz, eine sehr klare Bedeutung. Hegel möchte »die Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung« denken, wie er um 1800 sagte.^{17[17]} Aber der Schlüsselbegriff, der es ihm gestattet, die Beziehung in dieser Weise zu denken – und sie nicht einfach nur zu leben, ohne sie zu denken – ist der Begriff der *Unendlichkeit*. Dieser Begriff ist die Grundlage der dialektischen Logik von 1802, in der wir der Ausarbeitung und Entstehung des hegelischen Denkens beiwohnen.

Von Descartes bis hin zu Kant war das Problem der Beziehung das eigentliche Problem der Erkenntnis gewesen. Das cartesische »cogito«^[18] war eine Anschauung, die in ein und demselben Akt vernünftigen Denkens die tiefste Einheit erfasst, jene des Denkens mit dem Sein: genau jene Einheit, die der Zweifel in Frage gestellt hatte. Die Philosophie Kants war eine Philosophie des Gesetzes, d.h. der Beziehung zwischen unterschiedenen Bestimmungen. Hegel führt diese Reflexion über das Gesetz durch seinen Aufweis fort, dass jede astronomische Erkenntnis eine Beziehung zwischen Zeit und Raum voraussetzt. Er möchte nicht nur die empirische Beziehung zwischen zwei Maßeinheiten denken,

¹⁶ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 36.

¹⁷ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 344.

sondern auch zeigen, wie jedes Denken der Zeit den Raum und jedes Denken des Raumes die Zeit zur Voraussetzung hat. Doch vor allem tritt die Notwendigkeit des Vereinens und des Unterscheidens im Denken des Lebens auf. Nun ist aber das Unendliche das eigentliche Leben der Beziehung, das dialektische Mittel, das es erlaubt, die Entwicklung jedes begrifflichen Glieds der Relation zu konzipieren. Eine beschränkte Bestimmung als unendlich zu begreifen heißt, sie in der Unruhe ihrer Selbstüberschreitung zu erfassen, in ihrem »Anderswerden als es selbst«: »Das bestimmte hat als solches kein anderes Wesen, als diese absolute Unruhe, nicht zu seyn, was es ist [...].«^{18[19]} Allerdings genügt es nicht, für jedwede Bestimmung ein Jenseits ihrer selbst zu setzen, zu dem sie nie vorstoßen würde. Jede Bestimmung negiert sich in *ihrem* Anderen, doch sie findet sich zugleich in ihm wieder, denn *ihr* Anderes negiert sich in ihr. Und so darf das Unendliche, das Ganze dieser doppelten Bewegung, nicht selbst als ein nie erreichtes Jenseits gesetzt werden. Die Einheit der Beziehung setzt die Unterscheidung der Begriffe voraus, die sie vereint. Denn diese Einheit ist »das einfache Aufheben ..., nicht das Aufgehobensein«,^{19[20]} in der die unterschiedenen Begriffe verschwinden würden. Als Unendliches ist auf diese Weise alles Leben und Bewegung in Beziehungen. Dieses Leben der Beziehung ist die Dialektik, die bei Hegel nicht als formelles Verfahren zu verstehen ist, das von außen her auf jeglichen Inhalt zugreifen würde. Die Dialektik ist das Leben des Inhalts und das Denken ist keine leere Form. *Alle lebendigen Beziehungen haben ihre besonderen Strukturen, die man als solche denken muss.* Um eine Beziehung zu denken, muss man jeden einzelnen Begriff und die Beziehung selbst in der Unendlichkeit begreifen. *Die Unendlichkeit ist mithin der vermittelnde Begriff, der das Leben denkbar und die Beziehung lebendig macht, wodurch das Problem der Er-*

¹⁸ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 33.

¹⁹ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 36.

*kenntnis und das Problem des Lebens miteinander identisch werden.*²⁰ Hegels erste Logik von 1802 ist eine Antwort auf die Frage, die der junge Hegel sich gestellt hatte: Wie lässt sich das menschliche Leben denken? Doch die Dynamik der Beziehung erhält ihre Bedeutung tatsächlich erst dann, wenn es zu einer wirklichen Bewusstwerdung des Lebens kommt. Nur die geistige Beziehung ist eine Dialektik »für sich«. Deshalb sagt Hegel, dass die Natur nur »Begriff an sich« sei und das biologische Leben bloß zum Tod, d. h. zu einer radikalen Trennung des Allgemeinen vom Besonderen, führe.^[21] Doch der Tod ist für Hegel der Beginn des Lebens des Geistes.

III. Dialektik des Lebens und des Lebendigen

Wie stellt sich dieses unendliche Leben dem Selbstbewusstsein, diesem Spiegel seiner selbst, dar? Um das Leben zu denken, kann man ebenso gut von der Einheit des Lebens (*natura naturans*) ausgehen und auf diesem Weg bei den voneinander getrennten Individuen anlangen, wie man vom getrennt existierenden Lebendigen (*natura naturata*), das sich für sich selbst außerhalb des Ganzen setzt, ausgehen und so die Totalität wiederfinden kann, die jenem Ganzen immanent ist. Diese beiden Bewegungen verbinden sich und bilden miteinander einen Kreisprozess, das Urbild einer dialektischen Beziehung.²¹

²⁰ Das hegel'sche Denken konstituiert sich durch die Äquivalenz dieser drei Begriffe: das menschliche Leben, das es zu denken gilt; die Beziehung, die das Denken selber ist; und die Unendlichkeit, die es erlaubt, das Leben der Beziehung zu fassen und die Beziehung dem Leben selbst angemessen zu machen.

²¹ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 341–342: »Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm; er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; – er ist nur, insofern

Gehen wir vom getrennt existierenden Lebendigen, d. h. von dem aus, was Hegel als lebendige Form oder als eine selbständige Struktur bezeichnet. Dieses Seiende löst sich vom Ganzen ab und behauptet sich selbst als unabhängig. Spinoza nennt es einen Modus; während jedoch der spinozistische Modus bloße Negation ist, ist der hegelsche Modus in sich selbst negative Kraft und Tätigkeit wie die leibnizsche Monade.²² Das Sein des Modus besteht in seiner Abtrennung vom Allgemeinen und in der Behauptung seiner selbst als »für sich seiend«. Die *Jenaer Philosophie des Lebens*^[22] beschreibt diese biologische Dialektik. Das vereinzelte Lebendige, sagt Hegel, setzt sich als Kraft über seine »unorganische« Welt, über das »negative seiner selbst«.²³ Es setzt sich das Ganze außerhalb seiner als eine »Synthese des Mannigfaltigen« gegenüber, in Bezug auf die es ausschließendes »Eins« ist.^{24[23]} Diese Beziehung zwischen Universum und Organismus, zwischen Allgemeinem und Besonderem, zeigt sich in biologischer Form als die Beziehung zwischen Umwelt und Lebendigem, aber man kann nicht umhin, hier an die Beschreibung zu denken, die Hegel in seinen Frühschriften dem Bewusstsein Abrahams gegeben hatte. Abraham sondert sich als ein Fremder auf Erden ab. Er behauptet sich selbst und fasst von daher das Ganze außerhalb seiner als einen unendlichen Gegenstand auf, als Natur, die er beherrscht und zugleich fürchtet: als sein Schicksal. Tatsächlich negiert er dieses außer ihm liegende Ganze, indem er es zum Gegenstand seines Genusses macht. Doch die Negation wird nie in der Tat verwirklicht, der Genuss steht immerzu

das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil; er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert.«

²² Der Einfluss von Leibniz auf den Jenaer Hegel ist sehr stark gewesen, bei Leibniz aber ist die Monade nach außen hin verschlossen. Das monadologische System ist im Verhältnis zur Aktivität der einzelnen Monade transzendent. Das ist die Kritik, die Hegel an der Monadologie übt.

²³ Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 120.

²⁴ Vgl. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 118–122.

aus und das Individuum befindet sich in einer Gegenwart, die stets auf die Zukunft gerichtet ist, welche die Gegenwart negiert. Von daher der innere Widerspruch, der mitten in der Begierde als Schmerz spürbar wird. Der Schmerz ist der erlebte Widerspruch, die biologische Erfahrung der Dialektik. Und dennoch speist sich das für sich existierende Seiende aus dem Allgemeinen und beherrscht es: ».... als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz, tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr durch Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend.«²⁵ Als Einzelnes identifiziert es sich selbst mit dem Allgemeinen, also der Gattung. Es ist rein negative Kraft, und in seiner absoluten Selbstbehauptung negiert es sich selbst, es »zehrt sich selbst auf ... hebt seine eigene Anorganität auf, ernährt sich aus sich selbst, gliedert sich in sich selbst, ... [es ist der] Verlauf des Prozesses in ihm selbst.«²⁶ Als Lebendiges stellt das Einzelne selber jenes Fließen dar, dessen Momente fortlaufend negiert und überschritten werden. Sein Wachstum ist seine eigene Negation und Alterung. Es ist Leben, also identisch mit der konkreten Zeit, die sich selber ohne Unterlass negiert.^{27[24]} Das Leben des Einzelnen ist eine Handlung und kein »Ding«. Im Handeln negiert das Einzelne das, was in ihm beständig ist (seine innere anorganische Natur), es überschreitet sich selbst. Dieser innere, dem Leben inhärente Widerspruch entäußert sich im Prozess der Gattung, in der Trennung zwischen den Geschlechtern. Das Einzelne erblickt ihm gegenüber sein Anderes, das mit ihm selbst identisch ist. Die Begierde gilt nicht länger einem Ding, sondern einem anderen Selbst. In dieser Beschreibung finden wir die Überlegungen des jungen Hegel über die Liebe und darü-

²⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 106.

²⁶ Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 122.

²⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 105.