

Hegel-Studien 20 (1985), S. 172-198

WERNER STEGMAIER (BONN)

## LEIB UND LEBEN

*Zum Hegel-Nietzsche-Problem*

Hegel gilt als der Vollender der Metaphysik. Er hat, das wird kaum bestritten, das Denken der Ordnungen der Welt im ganzen aus einem unbedingten Grund, das die Griechen vom Seienden her begannen und DESCARTES zur Vernunft selbst hin wendete, im System seiner Logik so ausgebildet, daß es, ohne die Voraussetzung der einen oder der anderen zu machen, den Widerspruch von Seins- und Vernunftwissenschaft aufhebt, und er hat diese Logik in einen Grundriß der philosophischen Wissenschaften entfaltet, der alle charakteristischen Ordnungen der Welt in eine notwendige Einheit bringt. Aber der späte HEIDEGGER erklärt NIETZSCHE zum Vollender der Metaphysik. Er sieht ihr Wesen in jeglicher Vorstellung und Vergegenständlichung, im Vergessen des Seins vor dem Seienden und schreibt NIETZSCHES Willen zur Macht „die in sich erblindete äußerste Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes“<sup>1</sup> zu. Da er aber auch die Wissenschaften und die Technik, deren begrenztes Wesen NIETZSCHE selbst herausstellt, zu ihren Statthaltern macht, verschwimmt ihr Begriff. Hegel oder NIETZSCHE, wer die Metaphysik vollendet hat, läßt sich nur entscheiden, wenn man sie, wie zunächst auch HEIDEGGER, enger als Ontotheologie faßt. Dann aber ist das Problem von WOLFGANG MÜLLER-LAUTER entschieden<sup>2</sup>: NIETZSCHE nicht. Die Texte erlauben es nicht, seinen Willen zur Macht metaphysisch als unbedingten Grund der Ordnungen alles Seienden zu interpretieren.<sup>3</sup> Und NIETZSCHE sah seine Aufgabe eben darin,

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd 2. Pfullingen 1961. 12.

<sup>2</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche*. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York 1971. 10-33; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien*. 3 (1974), 1-60; *Das Willenswesen und der Übermensch*. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen. In: *Nietzsche-Studien*. 10/11 (1981/82), 132-177; *Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr*. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation. In: *Redliches Denken*. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag. Hrsg. von F. W. Korff. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. 92-113.

<sup>3</sup> Die Nietzsche-Forschung ist auf breiter Front von Heideggers Interpretationen abgerückt, in Amerika Walter Kaufmann: *Nietzsche: Philosoph - Psychologe - Antichrist*. (1950)

die Ontotheologie zu überwinden (MA I.20)<sup>4</sup>, die damit beginnt, „Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen“ (GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 5), und die im „Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten“ (JGB 4) ihr Ziel hat. Sie soll einer „historischen Philosophie“ (MA I.1) Platz machen, die in einer „großen Befreiung“ von dem Glauben, es gebe etwas, „was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte“, die „Unschuld des Werdens wieder [herstellt]“ (GD, Die vier großen Irrthümer 8). Das Dauerhaft- und Festmachen alles Werdens in einem unbedingten höchsten Seienden hat nun aber, nach MICHAEL THEUNISSEN<sup>5</sup>, schon Hegel in seiner „objektiven Logik“ kritisiert: „Die Seinslogik entlarvt den Positivismus als Metaphysik, die Wesenslogik die Metaphysik als Positivismus“ (33). Die Begriffslogik passe sich zwar „an die metaphysische Theologie“ an (42), lege sie aber als „normatives Ideal‘ der absoluten Beziehung“ (30), d. h. zuletzt als „kommunikative Freiheit“ (46) in Koinkidenz mit „Liebe“ (61) aus, und so laufe „die im Ganzen der Logik geschehende Vollendung der Metaphysik“ (38) auf eine neue, „eigentliche Metaphysik“ (GW 11.7) hinaus, die alle Verdinglichung schon überwunden habe.

Aus dem Amerik. übers. v. J. Salaquarda. Darmstadt 1982. 237 u. 488; in Frankreich *Jean Granier: Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris 1966. 9, 611–628; in Deutschland *Friedrich Kaulbach: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien 1980, um nur wenige herausragende Beispiele zu nennen. Heidegger verbunden blieben vor allem *Eugen Fink: Nietzsches Philosophie*. 3. Aufl. Stuttgart 1973, und *Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Frankfurt a. M. 1968. Auch in Italien wirkt Heideggers Nietzsche-Interpretation weiter stark fort.

<sup>4</sup> Nietzsches Werke werden nach der Kritischen Gesamtausgabe von G. Colli und M. Montinari (KGW. Berlin, New York 1967 ff) mit der Werk-Sigle, wo nötig mit der Kapitelüberschrift und mit der Aphorismen-Nummer, der Nachlaß mit der Nummer der Abteilung der KGW, des Manuskripts und – in eckiger Klammer – des Fragments zitiert. Siglen:

EH = Ecce Homo                      JGB = Jenseits von Gut und Böse  
 FW = Fröhliche Wissenschaft      M = Morgenröte  
 GD = Götzen-Dämmerung          MA = Menschliches, Allzumenschliches  
 GM = Zur Genealogie der Moral      ZA = Also sprach Zarathustra

Hegel-Zitaten liegt die historisch-kritische Ausgabe der *Gesammelten Werke* (GW. Hamburg 1968 ff) zugrunde, soweit sie erschienen ist (so Band 9: *Phänomenologie des Geistes*; Band 11 und 12: *Wissenschaft der Logik*), ansonsten die Ausgabe der *Freunde des Verewigten* (W. Berlin 1832 ff). Zitate aus der *Enzyklopädie* von 1830 folgen – außer den Zusätzen – der Edition von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler in der *Philosophischen Bibliothek* (6. Aufl. Hamburg 1959). Angaben von Paragraphen und ihren Anmerkungen (A) beziehen sich auf diese Ausgabe, Paragraphen-Angaben mit Zusätzen (Z) auf die Freundesvereins-Ausgabe.

<sup>5</sup> *Michael Theunissen: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1978.

Rennt dann NIETZSCHES Kritik der Metaphysik nicht Hegels offene Türen ein? Ist das Hegel-NIETZSCHE-Problem nur ein Problem der mangelnden Hegel-Kenntnis NIETZSCHES? Da bleiben noch einige Schlösser und Riegel. KARL LÖWITH, JÜRGEN HABERMAS und MANFRED RIEDEL<sup>6</sup> sehen, jeder auf seine Weise, im geschichtlichen Weg „von Hegel zu NIETZSCHE“ eine radikale philosophische Neuorientierung. LÖWITH führt von „Hegels Vollendung“ über einen „revolutionären Bruch“ zu „NIETZSCHES Neubeginn“ (8). Der Abgrund des Nihilismus, der zwischen ihnen liege, werde „von Hegels Schülern mit einer konsequenten Folge von Aufständen gegen die christliche Tradition und die bürgerliche Kultur überbrückt“ (194). Mit seinem neuen Glauben der ewigen Wiederkehr erreiche NIETZSCHE, „der erste Philosoph unseres ‚Zeitalters‘“ (207), den „äußersten Punkt des Umschlags“ in der „Lehre von der Zeit und vom Sein“ (216). Auch HABERMAS macht Hegel und NIETZSCHE zu Extremen der philosophischen Entwicklung im 19. Jahrhundert (9). Aber NIETZSCHE radikalisiert nun das Versagen Hegels vor einer „radikalen Erkenntniskritik“, die „nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“ (9). Beide weisen zwar der Erkenntnistheorie KANTS Voraussetzungsabhängigkeit nach, Hegel freilich, so HABERMAS, seinerseits unter der unausgewiesenen Voraussetzung der „Möglichkeit absoluten Wissens“ (20 f), NIETZSCHE in der „Blindheit eines positivistischen Zeitalters gegenüber der Erfahrung der Reflexion“ (362), die ihn noch weniger als Hegel unterscheiden läßt zwischen einer durch ihre gesellschaftlichen Interessen bedingten Erkenntnis und einer bloßen Illusion. Das 19. Jahrhundert ist schließlich auch für RIEDEL „die Zeit, in welcher . . . die menschliche Lebenswelt aus alteuropäischen Dauerordnungen herausgerissen und der Erfahrung permanenten Wandels ausgesetzt wird“, – der „Beginn der modernen Welt“ (7 f), und NIETZSCHE ist sein äußerster Exponent. Sein Übermensch stellt gegen Hegels absoluten Geist „den handelnden Menschen, der die Unbedingtheit des neuzeitlichen Begründungswollens preisgibt und nicht mehr des Seienden im ganzen Herr sein will“ (27 f).

NIETZSCHE ist einen entscheidenden Schritt über Hegel hinausgekommen, darin ist man sich einig, in welcher Richtung aber und wie weit, bleibt umstritten. Im historischen Hegel-NIETZSCHE-Problem steckt aber

<sup>6</sup> *Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. 6. Aufl. Stuttgart 1969. *Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1968; *Manfred Riedel: Einleitung*. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd 7: 19. Jahrhundert. Positivismus, Historismus, Hermeneutik. Hrsg. v. M. Riedel. Stuttgart 1981. 7–28.

das systematische. Die NIETZSCHE-Forschung kommt darum vermehrt auf Hegel zurück. Soweit sie NIETZSCHE nicht geradezu zum Hegelianer (KREMER-MARIETTI) oder Anti-Hegelianer (DELEUZE) macht, schreibt sie ihm ein dialektisches Denken ohne strenge Methode zu. Doch WALTER KAUFMANN'S Versuch, beide Ansätze unter die Formel eines „dialektischen Monismus“ (280) zu bringen, wonach Hegel mehr „die Synthese und die größere Einheit“, NIETZSCHE „die Negation und . . . das Individuelle“ (281) betone, bleibt beiden äußerlich. JEAN GRANIER sieht eine Nähe in der Kritik der Gegensätze des Verstandes, setzt aber NIETZSCHE'S Aufdeckung des Rätselhaften und Zweideutigen, das alle Erfahrung des Seins zum offenen Abenteuer mache, einen Glauben Hegels an die absolute Denkbarkeit des Seins, den „Dogmatismus“ seines „Panlogismus“ entgegen (44, 52). Einer solchen ihrerseits dogmatischen Hegel-Interpretation (die sich hier und dort auf NIETZSCHE selbst berufen kann) entgeht HEINZ RÖTTGES, indem er in hegelscher Begrifflichkeit zeigt, wie NIETZSCHE neben Hegel die Dialektik von KANTS Aufklärung der Vernunft vollzieht.<sup>7</sup>

Auch die Hegel-Forschung beginnt NIETZSCHE zu entdecken. JOSEF SIMON<sup>8</sup> interpretiert „die Hegelsche Logik . . . als Logik des Findens der

<sup>7</sup> Zum Vorstehenden vgl. A. Kremer-Marietti: *Hegel et Nietzsche*. In: *La revue des lettres modernes*. 76/77 (1962/63), 17–24; Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie* (1962). Aus dem Franz. übers. v. B. Schwibs. München 1976; Walter Kaufmann (s. Anm. 3); Jean Granier (s. Anm. 3); Heinz Röttges: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin, New York 1972. Vgl. außerdem R. F. Beerling: *Hegel und Nietzsche*. In: *Hegel-Studien*. 1 (1961), 229–246 (Übersicht über Vergleichspunkte); Alfred Schmidt: *Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: *Zeugnisse*. Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. M. Horkheimer. Frankfurt am Main 1963. 115–132; Robert L. Zimmermann: *On Nietzsche*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 19 (1968), 274–281; Ilse Nina Bulhof: *Apollos Wiederkehr*. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit. Den Haag 1969. 2 f u. 156–159; Murray Greene: *Hegel's „Unhappy Consciousness“ and Nietzsche's „Slave Morality“*. In: *Hegel and the Philosophy of Religion*. Hrsg. von D. E. Christensen. The Hague 1970. 125–141; Georges Morel: *Nietzsche*. Introduction à une première lecture. Paris 1971; Bernard Pautrat: *Versions du soleil*. Figures et système de Nietzsche. Paris 1971; Daniel Breazeale: *The Hegel-Nietzsche Problem*. In: *Nietzsche-Studien*. 4 (1975), 146–164 (zu Deleuze); Alois Halder: *Hegel und Nietzsche – Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus*. In: *Der Menschen Frage nach Gott*. Hrsg. von B. Casper. Donauwörth 1976. 9–29 (Nietzsches „Pannihilismus“ als Konsequenz von Hegels „Pantheismus“); David Farrel Krell: *Heidegger Nietzsche Hegel*. An Essay in Descensional Reflection. In: *Nietzsche-Studien*. 5 (1976), 254–262 (zur Interpretation der Philosophie-Geschichte); Karl Brose: *Kritische Geschichte*. Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels. Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas 1978; Friedrich Kaulbach (s. Anm. 3). 82–90 (zur Phänomenologie des Geistes von beschränkten Perspektiven) und Sander L. Gilman: *Hegel, Schopenhauer and Nietzsche see the Black*. In: *Hegel-Studien*. 16 (1981), 163–188.

<sup>8</sup> Josef Simon: *Philosophie und ihre Zeit*. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu

Sprache“ (18). Sie denkt, im Übergang von Mechanismus und Chemismus zur Teleologie, alle „feststellbare Wahrheit als lebensbedingte Kategorie“; Wahrheit ist „aus einem Lebensinteresse des Subjekts heraus pragmatisch zu begründen“ (31). Von Hegel gilt dann, was von NIETZSCHE gesagt zu sein scheint: „Personen verbindet a priori nichts“ (37). MIHAILO DJURIC<sup>9</sup> sieht Hegels Kritik der Logik des Verstandes, die dessen Widersprüche noch auflösen und versöhnen will, von NIETZSCHE weitergetrieben zu einer „wahren Revolutionierung des Denkens“, die das Denken über den „Zwang der Logik“ hinausführt (97, 96)<sup>10</sup>.

Das Hegel-NIETZSCHE-Problem ist noch nicht scharf gestellt. Es entscheidet, soviel hat HEIDEGGER gezeigt, über die Neuorientierung der Philosophie in der Gegenwart. An ihm muß sich klären, wie die Metaphysik aus den Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts – NIETZSCHE hat, das wird immer deutlicher, der späteren Entwicklung weit vorgegriffen – verstanden und historisch distanziert werden kann, den Erfahrungen der Geschichte und des Historismus, der Gesellschaft und des Sozialismus, des Zusammenströmens der Weltkulturen und des Nihilismus, der Leibbedingtheit, der Sprachbedingtheit und der individuellen Existenz. In seinem Kern steht die Frage, wie die allgemeinsten Ordnungen der Welt, ihre Bewegtheit und ihre Erfahrung ohne einen unbedingten Grund zu denken sind und wie sich dadurch die Wege des Philosophierens und sein Anspruch auf Gewißheit ändern. Das Problem muß von vielen Seiten angegangen werden. Ich will einen Versuch mit einer begrenzten Fragestellung machen, der Bestimmung von Leib und Leben bei Hegel und NIETZSCHE. Ich werde sie mit NIETZSCHE selbst begründen.

Hegels Begriff der absoluten Idee. In: *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*. Hrsg. von B. Scheer u. G. Wohlfart. Würzburg 1982. 11–39.

<sup>9</sup> Mihailo Djurić: *Hegel und Nietzsche*. In: *Ojurić: Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin, New York 1985. 88–99.

<sup>10</sup> Nach deutlicher Zurückhaltung in seinem Nietzsche-Buch (*Nietzsche*. Einheit und Sinn seines Werkes. Bern und München 1962. 37) zieht Karl Ulmer in seiner *Philosophie der modernen Lebenswelt* (Tübingen 1972) Grundlinien der philosophischen Entwicklung von Hegel zu Nietzsche im Hinblick auf die Aufgabe der Philosophie überhaupt (87–90) – Nietzsche habe „als erster nach Hegel (die) neue weltgeschichtliche Aufgabe der Philosophie erkannt . . . und auch versucht, sie in ihrem ganzen Umfang in Angriff zu nehmen“ (96) –, das Verhältnis von Philosophie und Religion (154–157), die Bestimmung der Kunst (185) und die Bedeutung der politischen Welt und des Marxismus (229–234). In den Vorlesungen und Manuskripten seiner letzten Jahre bezieht er Hegel und Nietzsche immer dichter aufeinander als die beiden Angelpunkte für die Auslegung der modernen Welt.

1. *Leben und Leib bei Nietzsche*

Die Lösung aus HEIDEGGERS Aneignung hat die philosophische NIETZSCHE-Interpretation die großen Themen des Übermenschen, der ewigen Wiederkunft und der neuen Rangordnung nüchterner angehen lassen und zunächst den Pluralismus und Perspektivismus der Machtquanten, ihre Bedeutung für Logik, Sprache und Wahrheit, ihr Gewicht für eine Ethik der Selbstüberwindung und des Experiments und ihre Nähe zur Kunst in den Vordergrund gebracht. Für die Auseinandersetzung mit Hegel hebe ich ihre ontologische Dimension hervor, die ihre Angelpunkte in den Begriffen von Leben und Leib hat, und exponiere sie hier nur sehr gedrängt in diesem Umkreis.<sup>11</sup>

a. *Auslegung alles Geschehens als Leben.* – NIETZSCHES „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ (VII.39 [1] – u. ö.) legt in konsistenter Selbstbegründung alles Geschehen selbst als Auslegung aus. „Der organische Prozeß“ – und „von da aus . . . der Gesamtcharakter des Daseins“ – „setzt fortwährendes Interpretieren voraus“ (VIII.2 [148]; 14 [82]). Zum „Wesen alles Interpretirens“ gehört „das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“ (GM III.24). Sein Machtcharakter, sein Wille zur Macht auch noch im Willen zur Wahrheit, bestimmt im Gang von NIETZSCHES Werk immer stärker seinen Begriff des Lebens, das „essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert“ (GM II.11). Die Interpretationen der antagonistischen Machtquanten, ihre „spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Centrum“ (VIII.14 [184]), spielen sich in Interpretations-Gewohnheiten, *Perspektiven* ein. Das sind „complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (VIII.11 [73]), Werte, die sich objektiv in Moral, Wissenschaft, Sprache und Logik, aber auch schon in der Vorstellung des Individuums von sich selbst niederschlagen, das „isolirt gar nicht vorhanden ist“ (VIII.34 [123]). *Perspektiven*, auch die Weltentwürfe von Philosophen, unterliegen zahllosen Bedingungen ihres Ursprungs, ihrer Erhaltung und

<sup>11</sup> Eine ausführlichere Darstellung von *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit* habe ich gegeben in: Nietzsche-Studien. 14 (1985), 69–95; eine solche seiner „spekulativen Ontologie“ in dem Trierer Vortrag *Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche*. In: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg, München 1984. (Phänomenologische Forschungen. 16.) 80–120. Beide Aufsätze und auch der vorliegende arbeiten einem geplanten Buch vor mit dem Arbeitstitel „Hegel im Fluß. Diltheys und Nietzsches Neuorientierung der Philosophie“.

Steigerung und bleiben sich in ihrer Bedingtheit prinzipiell undurchsichtig. Der Begriff des Lebens meint in seinem allgemeinsten ontologischen Sinn eben diesen umgreifenden, bedingt-bedingenden Grund. Einmal etabliert, leiten die Perspektiven – man denke an das Beispiel vom „bleichen Verbrecher“ (ZA) – das Selbst- und Weltverständnis; als etablierte werden sie aber, gegenüber der „Unschuld des Werdens“, dem Wandel aller Lebensverhältnisse, immer schon „falsch“. Sie machen, in Gewohnheiten fundiert, zugleich in gewissem Umfang den Wandel mit. Am Funktionswandel der Institution Strafe entfaltet NIETZSCHE seinen „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“, alles Objektive als „eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ zu verstehen, in der der je „bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt werden muß“ (GM II.12). Das seiende Allgemeine der Perspektive bedingt zwar, wie das überlieferte Wesen, seine Elemente, indem es sie seligiert und einordnet, es wandelt sich aber, so verstehe ich NIETZSCHE, im Fluß seiner Elemente, aus denen es als Gewohnheit entspringt, auch selbst, freilich nach seiner ihm eigentümlichen Regel. Ich nenne diese ontologische Struktur in Anlehnung an den Substanzbegriff *Fluktuanz*, die fließende Einheit des Flusses.<sup>11a</sup> NIETZSCHE bringt sie auf die Formel: „Die Form ist flüssig“ (GM II.12).

b. *Leib als Mitte der Auslegung.* – Das Bedingt-Bedingend-Sein, das beständige Falsch-Werden-Können der Perspektiven macht bleibende Wahrheit, auch den Welt-Entwurf des Perspektivismus, zur Illusion. *Die Mitte, in der NIETZSCHES Welt-Entwurf selbst sich hält, ist der Leib.* Auch er bleibt nur ein „Gleichniß“ vom Zusammenwirken „jener kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituieren“ (VIII.37 [4]7); doch unter den „Stufen der Scheinbarkeit“ (JGB 34) ist „der Glaube an den Leib . . . besser festgestellt als der Glaube an den Geist“ (VII.40 [15]). Der Leib ist „unser gewissestes Sein“ (VII.36 [36]), moralische Phänomene läßt NIETZSCHE nur als „Interpretation“, den Leib aber als „Thatbestand“ gelten (GM III.16). Er mißt als „intellektuelles Centrum“ in „Lust- und Unlustgefühlen“ „den Werth gewisser eingetretener Veränderungen“ „nach Gesamt-Nützlichkeit, Gesamt-Schädlichkeit“ (VIII.11 [71]), in seiner hochkomplizierten arbeitsteiligen Selbstorganisation überläßt seine Vernunft dem Bewußtsein, seinem jüngsten, „ärmlichsten und fehlgreifendsten Organ“

<sup>11a</sup> Vgl. meinen Aufsatz: *Die fließende Einheit des Flusses*. Zur nachmetaphysischen Ontologie. In: *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Hrsg. von K. Gloy und E. Rudolph. Darmstadt 1985.

(GM II.16), nur eine sehr begrenzte Auswahl von Aufgaben. In der Umwertung aller Werte, der Kritik vor allem der überlieferten Eigenständigkeit des Geistigen, bindet NIETZSCHES Genealogie die Phänomene der Religion und Moral und des Denkens an ihre physiologischen Bedingungen und Vermittlungen, ihre Lebendigkeit. Der „Ernst“ des Denkens etwa ist das „unmißverständlichste Abzeichen des mühsameren Stoffwechsels, des ringenden, schwerer arbeitenden Lebens“ (GM III.25), die „Vergesslichkeit . . . ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen“ und gezieltes Entlasten (GM II.1); „fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ (JGB 229), der Wille zur Wahrheit hängt von der „Verdauungskraft“, der „ausschweifenden Redlichkeit“, dem Hart-Werden „in der Zucht der Wissenschaft“ ab (JGB 230).

Die Vernunft hat dabei, als ein „Werkzeug“ des Leibes (ZA, Von den Verächtern des Leibes), ihre eigentümliche Gesetzlichkeit und Selbständigkeit. Ihre „Kraft . . . als Lebensbedingung“ (FW 110) erlangt sie aber erst durch Einverleibung. Wahrheit und Moral entscheiden sich zunächst am Geschmack, der Geschmack aber geht auf „lange Übung und tägliche Arbeit“ (FW 290), auf Disziplin und Gewohnheit zurück. NIETZSCHE achtet die Gewohnheit und fördert sie noch, indem er die „Aufgabe“ stellt, „das Wissen sich einzuverleiben und instinktiv zu machen“ (FW 11), sich einen, wenn man so sagen darf, objektiven Leib zu verschaffen. Bewußt aufgesucht und gezielt einverleibt, müssen Gewohnheiten die Perspektiven eines Lebens nicht nur erstarren und falsch werden lassen, sie können es auch entlasten und geschickt machen zum Erproben neuer Perspektiven, d. h. als Wille zur Macht bewähren und steigern. Sie machen „kein Nachdenken nöthig“ (MA I.97); so, wie sie objektiver Leib werden, zeigen sie, womit man leben kann: „Man tut das Gewohnte leichter, besser, also lieber, man empfindet dabei eine Lust, und weiss aus der Erfahrung, dass das Gewohnte sich bewährt hat, also nützlich ist“ (ebd.). Grundsätze bleiben ihnen gegenüber vieldeutig und ohnmächtig: „Mit seinen Grundsätzen will man seine Gewohnheiten tyrannisieren oder rechtfertigen oder ehren oder beschimpfen oder verbergen“ (JGB 77; vgl. MA I.226). Sie gehen zwar der Gewohnheit voraus, bewähren sich aber erst in ihr. Ein Wille zur Macht, der auf die Wahrheit selbst, auf Steigerung aus ist, wird darum „ganz ohne Gewohnheiten“ nicht leben können, aber „kurze Gewohnheiten“ „dauernden“ vorziehen (FW 295, vgl. JGB 41). Er wird sich einen „höheren Leib“ (VII.24 [16]) von „grosser Gesundheit“ ausbilden, geübt im „Ein- und Aushängen“ von Perspektiven-Gewohnheiten (MA

Vorr. 6), wird „auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten . . . dürfen“ (MA Vorr. 4). Das Kriterium und die Grenze der Wahrheit liegt dann zuletzt darin, wieviel ein Geist davon ertragen kann (EH Vorr. 3). Die Grenze der Einverleibung zieht nach NIETZSCHE für die meisten ein bestimmter Gedanke, der Gedanke der ewigen Wiederkunft (VII.26 [284]; 25 [211]).

„Der Leib, das heisst das Leben“ (EH, zu M, 2) – in einem prägnanten Sinn. In der ihm undurchsichtigen Leiblichkeit des Bewußtseins und der bewußten Einverleibung des Wissens konzentriert und konkretisiert sich das Bedingt-Bedingend-Sein, die Fluktanz des menschlichen Weltverhältnisses. Unter seinen Bedingungen eröffnet sich der Mensch den Spielraum seines Erkennens und Handelns. Ein Spielraum macht nicht frei von Bedingungen, sondern seine Bedingungen lassen Freiheit, aus der man, unter Bedingungen, seine Bedingungen verändern kann – NIETZSCHE nennt das „Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen“ (ZA, Von den drei Verwandlungen).

## 2. Konzepte der Leiblichkeit in der Philosophie des 20. Jahrhunderts

Wenn NIETZSCHE nach seiner Basler „Philologen-Existenz“ „nichts mehr getrieben [hat] als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften“ (EH, zu MA, 3), so ging es ihm dabei nicht um eine regionale Philosophie des Leibes, zu deren Hauptzeugen ihn die „Neue Anthropologie“ um MICHEL FOUCAULT machen will<sup>12</sup>, sondern um einen philosophischen Entwurf des ganzen menschlichen Weltverhältnisses „am Leitfaden des Leibes“. Die Philosophische Anthropologie SCHELERS, PLESSNERS und GEHLENS sucht dagegen aus den positiven Wissenschaften ein von spekulativen Entscheidungen freies Wissen vom Leib selbst als der „natürlichen Daseinsbasis“ zu gewinnen<sup>13</sup>, um an den Grundzügen seiner Organisation die Bedingtheiten und Freiheiten menschlichen Verhaltens zu orten. Sie nimmt eine Tradition auf, die sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entwickelt

<sup>12</sup> Vgl. Michel Foucaults programmatischen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (1971). In: *Foucault: Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1978. 83–109.

<sup>13</sup> Vgl. Helmuth Plessners Groninger Antrittsvorlesung von 1936: *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*. In: *Plessner: Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Bern 1953. 117–131 (zit. 124).

hat und zur Zeit Hegels fast jährlich neue Werke, häufig aus der Hand von Ärzten, unter dem Titel „Anthropologie“ hervorbrachte und die „nicht (metaphysisch) auf Spekulation und nicht (physikalistisch) auf Mathematik und Experiment setzen [wollte], sondern auf Naturbeschreibung und Lebenserfahrung“<sup>14</sup>. HUSSERLS Phänomenologie wiederum stellt die Analyse der Leiblichkeit<sup>15</sup> unter die traditionelle Vorentscheidung für die Selbständigkeit und den Vorrang des Seelisch-Geistigen. Sie erkennt im Leib den Nullpunkt aller Orientierungen, das „letzte zentrale Hier“ (158), und in seinen Kinästhesen die ursprüngliche Konstitution der Dingerfahrung. Sie setzt ihn aber zugleich zu einem „Ding besonderer Art“ (158) herab und betrachtet ihn als ein „Objekt naturwissenschaftlicher Forschung“ und somit als „materiellen Körper“ (90), „auf den sich neue Seinschichten, die leiblich-seelischen, aufbauen“ (143): „Der Leib ist nicht nur überhaupt ein Ding, sondern Ausdruck des Geistes, und er ist zugleich *Organ des Geistes*“ (96). Auch MERLEAU-PONTY<sup>16</sup> beobachtet transzendentalphänomenologisch das Denken, „wie es die Konstitution unseres Leibes als Gegenstand vollzieht“ (96), läßt aber die Phänomenologie der Wahrnehmung und des Cogito erst aus der des Leibes hervorgehen. So entdeckt er, „wie der Eigenleib sich in der Wissenschaft selbst der Behandlung entzieht, der sie ihn unterwerfen will“, weil er sich, indem er „das wahrnehmende Subjekt und die wahrgenommene Welt“ enthüllt, sich in ein „Moment in der Konstitution des Gegenstandes ... zurückzieht“ (ebd.). Doch erst SARTRE<sup>17</sup> kommt, geschult an HEIDEGGERS Fundamentalontologie, wieder über eine „regionale Ontologie“ des Leibes hinaus. Am Leib, für HEIDEGGER noch kein Existenzial<sup>18</sup>, entscheidet sich das Sein des Menschen mit. Er ist „identisch mit der ganzen Welt“ (405), die „Gesamt-Situation“ des Für-sich, das in ihm seine Faktizität, Vereinzelung und Zufälligkeit erfährt und sich zugleich als für andere verfügbares Weltstück gewahrt wird; in den Phänomenen des abschätzenden Blicks, der Scham, des Ekels und der geschlechtlichen Begierde geht dem Für-sich seine unaufhebbare Entfremdung auf.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Odo Marquard: *Anthropologie*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter. Bd 1. Darmstadt 1971. 362–374 (zit. 367, 364).

<sup>15</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. v. M. Biemel. Haag, Tübingen 1952. 56–172 (§ 18–47).

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Frz. übers. u. eingeführt v. R. Boehm. Berlin 1966.

Durch die Anthropologie, Phänomenologie und Existenzphilosophie wird die Rolle der Leiberfahrung ein gutes Stück über NIETZSCHES kritische Genealogie hinaus konstruktiv vertieft. Ich gebe, als Hintergrund für die Erörterung Hegels, eine grobe Skizze.

Mit seinem Leib fügt sich der Mensch in die umgebenden Wirkungszusammenhänge ein. Soweit sie der Leib ungestört vermittelt und seine physiologischen Funktionen normal eingespielt sind, erfährt man ihn nicht ausdrücklich. Erst bei physiologischen Störungen – man friert, man schläft schlecht –, an den Grenzen seiner Belastung – Überforderung, Müdigkeit, Krankheit – und in seiner Verletzung und Vergewaltigung tritt seine Erfahrung mehr und mehr aus ihrer Einverleibtheit, ihrer Selbstvergessenheit heraus: der Leib wird als prinzipiell begrenzter, schwindender oder steigerungsfähiger Spielraum des Weltverhaltens bewußt. Man tritt zu ihm in ein dialogisches Verhältnis, wie es NIETZSCHE im *Zarathustra*-Kapitel „Von den Verächtern des Leibes“ andeutet, kann ihn beobachten, verwünschen, anspornen, handhabt ihn also nicht wie ein Werkzeug, sondern beeinflußt ihn wie einen Partner.<sup>20</sup> Aber auch in seiner Andersheit und Eigenbestimmtheit bleibt der Leib Moment des Selbst, gibt man die vertraute Verbundenheit mit ihm nicht auf. Nicht mein Leib, *ich* lache, huste, breche aus moralischen Vorsätzen aus; was sich vom Leib als Ich distanziert, bleibt seinerseits eigentümlich unscharf. Es konstituiert sich zugleich mit der Anerkennung der anderen, die meinen Leib sehen und

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique (1943). 33. Aufl. Paris 1950. 275–503. Deutsch: *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1962. 299–548.

<sup>18</sup> Vgl. Plessners Kritik an Heidegger im Vorwort zur zweiten Auflage seiner *Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin, New York 1975. XII–XIII.

<sup>19</sup> Eine ausführliche Darstellung der Philosophie des Leibes im Anschluß an Nietzsche und die Skizze einer Leibphänomenologie gibt Felix Hammer: *Leib und Geschlecht*. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß. Bonn 1974. Weit in den Bereich des Medizinischen hinein geht Hermann Schmitz: *System der Philosophie*. Bd 2, Teil 1: *Der Leib*. Bonn 1965. Der Medizin-Historiker Heinrich Schipperges (*Kosmos Anthropos*. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart 1981) erwartet die Aufklärung der „prinzipiellen, fundamentalen Bedeutung“ des „leibhaftigen Existierens“ „am ehesten von der modernen Wissenschaftsgeschichte“ und versucht eine „möglichst systematische Kategorienlehre der Leiblichkeit“ (27) aus einer Darstellung der Ansätze von Paracelsus, Novalis und Nietzsche zu gewinnen.

<sup>20</sup> Arnold Gehlen (*Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 9. Aufl. Frankfurt am Main 1971. 404) schließt mit Novalis' Anspielung auf die Ehe: „Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist“ (Frgm. 471).

über ihn sprechen. Ihnen gegenüber kann man sich für seinen Leib schämen, aber was sich schämt, ist der Leib, und er schämt sich nicht nur für Leibliches, sondern ebenso für vermeintlich rein Geistiges, Rachegedanken etwa oder auch Rechenfehler. Man steht zu seinem Leib, durch seine Macht und die der anderen auf ihn, in einer unauflösbaren Schicksalsgemeinschaft, die ein interesseloses Beobachten, sei es medizinisch oder ästhetisch, nicht zulässt. Im Leib – und das führt auf den Boden NIETZSCHES zurück – zeigt sich in ausgezeichneter Weise das Leben selbst: seine Eigenmacht, das Interesse an seiner Erhaltung und Steigerung, seine Zufälligkeit, Perspektivität und Wandelbarkeit, sein Bedingt-Bedingend-Sein im Spielraum des Handelns, in all seiner Undurchsichtigkeit und Unverfügbarkeit seine Identität als Selbst einer Welt.

Hegel nun sucht, wie die moderne Philosophische Anthropologie auf die Wissenschaften seiner Zeit gestützt, den phänomenalen Befund des Leibes möglichst umfassend aufzunehmen, bringt ihn aber zugleich in eine Weltorientierung im ganzen ein, die sich an ihm ebenso wie er sich an ihr entscheiden muß. Wie NIETZSCHE bestimmt er die Leiblichkeit aus dem Begriff des Lebens, der in der Anthropologie vorwiegend biologisch verstanden wird, in der Existenzphilosophie ganz zurücktritt und nur beim späten HUSSERL eine tragende Rolle spielt. Es ist dieser philosophische Begriff des Lebens, der Hegels Erörterung des Leibes mit der NIETZSCHES systematisch verknüpfen läßt.

### 3. Leben und Leib bei Hegel

Hegel behandelt die Leiblichkeit des Menschen unter verschiedenen Gesichtspunkten in der *Phänomenologie des Geistes*, der *Logik* und den *Vorlesungen über die Ästhetik*.<sup>21</sup> Ich gehe von der *Enzyklopädie* von 1830 aus, in der Hegel der Bestimmung des Leibes unter dem Titel „Anthropologie“ einen eigenen Abschnitt widmet, wozu uns die alte Ausgabe der *Werke* in den „Zusätzen“ breite Ausführungen an seinen Vorlesungen überliefert hat. Die Anthropologie gehört zu den Partien, die Hegel für die zweite und dritte Auflage der *Enzyklopädie* am stärksten umgearbeitet und erwei-

<sup>21</sup> Die *Phänomenologie des Geistes* geht auf den Leib im Kapitel „Beobachtende Vernunft“ ein, die *Logik* in Hinweisen der „Subjektiven Logik“ (Die Objektivität, Die Idee), die *Ästhetik* im Kapitel „Das Naturschöne“.

tert hat.<sup>22</sup> Aus ihrem systematischen Ort – sie leitet die Philosophie des Geistes ein – läßt sich die kategoriale Bestimmung und spekulative Entscheidung des Leibes am klarsten erkennen. Um sie sichtbar zu machen, nehme ich Hegels phänomenalen Befund des Leibes „zum Ausgangspunkte“, ‚erzähle‘ das „Unmittelbare und Gefundene“ der Erfahrung, wie es bei Hegel auftritt (§ 12).<sup>23</sup>

a. *Phänomenaler Befund der Leiblichkeit*. – Der Mensch ist eingebunden in das globale Naturleben mit seinen Klimata, Jahres- und Tageszeiten. Die besondere Natur der geographischen Erdteile bringt Rassenverschiedenheiten und eigentümliche Lebensweisen und Charaktere der Völker hervor, auf die besonders HERDER aufmerksam gemacht hatte. „Natürliche Qualitäten“ zeigen sich schließlich in den „verschiedenen Temperamenten, Talenten, Charakteren, Physiognomien und anderen Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen“ (§ 395). Der Mensch ist zugleich den „natürlichen Veränderungen“ der Lebensalter, der Geschlechter und dem Wechsel von Schlaf und Wachen unterworfen; er träumt im Schlaf. In der Empfindung wird er seiner Leiblich-

<sup>22</sup> Die dritte Auflage behält die Grundlinie der ersten bei, breitet aber einen reicheren Stoff klarer, stärker gegliedert und in einer weniger logisch geprägten Sprache aus. Sie fügt das Geschlechtsverhältnis (§ 397) ein, versetzt die Lebensalter und das Selbstgefühl an einen anderen systematischen Ort und behandelt vor allem Magie und Verwandtes weit freundlicher und ausführlicher.

<sup>23</sup> Dem Anthropologie-Kapitel der *Enzyklopädie* wurde in der Forschung wenig Beachtung geschenkt. R. Wiehl: *Seele und Bewußtsein*. Zum Zusammenhang von Hegels „Anthropologie“ und „Phänomenologie des Geistes“. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep. Festschrift für Werner Marx. Hamburg 1976. 424–451, gibt dafür einige Gründe an. – I. Fetscher: *Hegels Lehre vom Menschen*. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der *Enzyklopädie* der philosophischen Wissenschaften. (Diss. Tübingen 1950.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, beschränkt sich bewußt auf eine die Phänomene referierende und kommentierende Darstellung, um so „die Aktualität und Modernität Hegels zu unterstreichen“ (11), und weist seine Systematik und Dialektik als „künstlich“ (31) zurück. Auch J. van der Meulen: *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*. In: *Hegel-Studien*. 2 (1963), 252–274, geht die Anthropologie referierend und mit einigen Fingerzeigen auf vorweggenommene und darum aktuelle Einsichten durch, würdigt jedoch ihre systematische Begründung im „Geist“ und kritisiert von ihr aus die „trügerisch-dogmatischen Gebäude“ (270) Sartres und Plessners, gegen die „der Metaphysik erneut das letzte Wort erteilt werden“ müsse (274). Eben ihre metaphysischen Implikationen griff schon L. Feuerbach in seiner „Ausstellung der Hegelschen Philosophie“ scharf an (*Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie*. In: *Ges. Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Bd 11. Berlin 1972. 144–163. Zit. 160). Ihm folgt, ohne in zu nennen, D. Kamper: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. München, Wien 1981. 107–116. Auf der neuen Welle der Leib-Apologik klagt er Hegel an, wie rasch und des notwendigen Ganges seines Allgemeinen allzu sicher er mit den Besonderheiten des Leibes fertig werde, und wird selbst allzu rasch und nurmehr rhetorisch mit Hegel fertig.

keit gewahr. Sie äußert sich im Sinn für Angenehmes und Unangenehmes, in der Stimme, im Lachen, Weinen und Seufzen und Ähnlichem, das in seinen verzweigten leiblichen Ursprüngen zu orten Aufgabe einer „psychischen Physiologie“ (§ 401 A) wäre. Bei der Behandlung des Gefühls und Selbstgefühls gibt Hegel den Themen der romantischen Psychologie und Anthropologie breiten Raum. Er stellt teils mit Sympathie, teils kritisch die Gefühls-Totalität des Genius, das „magische Verhältnis . . . etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen“ (§ 405 A), den magnetischen Somnambulismus, Metall- und Wasserfühlen, Schlafwandeln, Telepathie, Hellsehen und Hypnose dar, und für den animalischen Magnetismus, der die spekulative Betrachtung besonders herausfordert (vgl. § 379), gibt er eine gründliche Gebrauchsanweisung. Er geht ausführlich auf die Hauptformen der Verrücktheit – Blödsinn, Narrheit und Tollheit – und die Möglichkeiten ihrer Therapie ein. Die Anthropologie schließt mit der Erörterung der Gewohnheit und des „geistdurchdrungenen Ansehens“ des Leibes (§ 411 Z), dem aufrechten Gang, der Hand, dem Gesicht, der Gestik und Mimik, Wirklichkeiten des Geistes, die er in der *Phänomenologie des Geistes* eher ironisch gelten läßt.

b. *Kategoriale Bestimmung der Leiblichkeit.* – Hegel grenzt, wie die Erzählung zeigt, den Leib nicht als regionalen Gegenstand und eigentümlich organisierten biologischen Körper ein, gibt dem Thema aber auch nicht die für NIETZSCHE charakteristische Weite. Die für die Genealogie der Moral so bedeutsamen Faktoren Assimilation, Verdauung, Geschlechtlichkeit und Krankheit nimmt er in der Naturphilosophie auf, Begierde und Macht verweist er auch innerhalb der *Enzyklopädie* an die „Phänomenologie des Geistes“, auf Gefühle und Triebe, soweit sie nicht am Leib ausweisbar, sondern ihrem Sinne nach Willensphänomene sind, geht er in der „Psychologie“ ein, seiner Lehre vom entscheidbaren Handeln. Dort behandelt er auch Anschauung, Erinnerung, Einbildungskraft, Sprache, Gedächtnis und Denken, dagegen Schuld und Gewissen im Rahmen von „Moralität“ und „Sittlichkeit“, also im „objektiven Geist“, die Religion schließlich im „absoluten Geist“. Auch wenn und gerade weil Hegel den Leib nicht als begrenztes Phänomen erfaßt, gibt er ihm eine das Weltverhältnis des Menschen überhaupt vermittelnde und ermöglichende Stellung: „Der Leib ist die *Mitte*, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme“ (§ 410 Z). Doch „Ich“ und „Außenwelt“ treten hier, anders als bei NIETZSCHE, zugleich gesondert auf; der Leib ist insofern *nur* eine Mitte, die sich in dem Schluß, den sie ermöglicht, selbst ausschließt. Sein Begriff konstituiert sich als Bestimmung im Gang des Be-

griffs von der natürlichen Welt zum Ich: von Leib zu sprechen wird für Hegel da *notwendig*, wo er die Struktur des Begriffs über die „Natur“ hinausführt und sie als „Geist“ aufweist, das „Wahrhafte des Menschen“ (§ 377). Hegel denkt den Leib von vornherein nicht als Körper-Ding im Gegensatz zum Geist<sup>24</sup> – sofern er sich vom Geist unterscheiden läßt, werde ich ihn im folgenden Leib-Körper nennen – und auch nicht als biologische Daseinsbasis des Geistes, sondern als besondere Struktur des Begriffs, als Anfang der Geistigkeit der Natur und Ende der Natürlichkeit des Geistes<sup>25</sup>. Sie aber nennt er zunächst „Seele“, und der Leib konstituiert sich als ihr Moment.

„Seele“ steht bei ARISTOTELES auch für pflanzliches und tierisches Leben, in der christlich geprägten Philosophie für den einzelnen Menschen in seiner Nähe zu Gott und seiner Unsterblichkeit. Hegel gebraucht den Begriff für die Natur, die bereits im Reichtum der Bestimmungen des Pflanzlichen und Tierischen verstanden ist, aber nicht mehr nur in das „Außer-sichsein“ einer beziehungslosen Vielfalt zerfällt (§ 376), sondern sich als *eine* manifestiert, als globales „Naturleben“, das sich nicht mehr sinnvoll in Teile isolieren läßt (§ 392). Die Seele macht so die Lebendigkeit eines Einzelnen, nun aber der Natur als ganzer aus, sie läßt „noch keinen Unterschied . . . von Individualität gegen Allgemeinheit“ zu (§ 390 Z). „Die Seele ist das *Allesdurchdringende*, nicht bloß in einem besonderen Individuum Existierende; denn, wie wir bereits früher gesagt haben, muß diesselbe als die Wahrheit, als die Idealität *alles Materiellen*, als das *ganz Allgemeine* gefaßt werden.“ (§ 406 Z)

Doch das allgemeine Naturleben – heute gängig als globales Ökosystem – „muß nicht als *Weltseele*, gleichsam als ein Subjekt fixiert werden“ (§ 391). Sie stellt „nur die allgemeine Substanz“ dar, aus der alle besonde-

<sup>24</sup> Für Hegel entsteht so wenig wie für Aristoteles ein Leib-Seele-Problem, da er „die Seele“ nicht als Ding von einem dinglichen „Körper“ abstrahiert, sondern sie als seine Organisationsform versteht. In seiner Kritik an den gegensätzlichen Vorstellungen der rationalen Psychologie (§ 379, 387 A, 389 A) beruft er sich wiederholt auf Aristoteles. Er behält dennoch gelegentlich den gegensätzlichen Sprachgebrauch bei, vor allem dort, wo er die Eigentümlichkeit des Geistes und seine Befreiung von seiner Leiblichkeit darstellt (s. u.). Ebenso Plessner: *Stufen* (s. Anm. 18), 294, der im Unterschied des Lebewesens „als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen“ den „unaufhebbaren Doppelaspekt“ von „Körper und Leib“ sieht.

<sup>25</sup> Die Entwicklung von der Natur zum Geist ist also nicht so zu betrachten, „daß die eine [Stufe] aus der andern *natürlich* erzeugt würde. . . Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist“ (§ 249).

ren Bestimmungen hervortreten, in die sie also auch gebunden bleiben, aber kein „Subjekt“, das, wie es der romantische Naturbegriff nahelegt, von sich selbst wüßte und selbständig reagieren und handeln könnte. Das „in sich verschlossene Naturleben“ (§ 398), der „Schlaf des Geistes“ (§ 389), differenziert sich zwar in Klimata, Rassen, Völker, Temperamente, Schlaf und Wachen, kommt im bewußten Geist aber „nur zu trüben Stimmungen“ (§ 392).

Im naturbestimmten Erwachen entspringt ein neues kategoriales Niveau, das „Erwachen der Seele“ (§ 398). Während in ihrem Schlaf alle Unterschiede und alles Gerichtet-Sein auf Anderes verschwinden, findet sie in ihrem „Urteil“, ihrer Entzweiung zum Wachen in sich „wechselnde Zustände“ vor (§ 399)<sup>26</sup>. Im Begriff des Sich-in-sich-Vorfindens erkennt Hegel die Struktur der Empfindung.

Mit der Empfindung konstituiert sich nun die Leiblichkeit als „eine von außen bestimmte, an *diesen* Raum und an *diese* Zeit gebundene, von zufälligen Umständen abhängige“ „natürliche Subjectivität“ (§ 400 Z). *Das Weltverhältnis des Menschen, in dem er sich notwendig an Raum, Zeit und zufällige Umstände gebunden sieht, macht seine Leiblichkeit aus.* Mein Leib ist das ganze Naturleben, das sich in äußerer Vereinzelung findet, ist mein – wie es in der *Phänomenologie des Geistes* heißt (GW 9.175) – „in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplittertes Schicksal“, nach der *Enzyklopädie* „mein Verhängniß“ (§ 405 Z).

<sup>26</sup> Hegels Unterscheidung von natürlichem Erwachen und dem Erwachen der Seele hält auch der modernen Schlafforschung stand: „Wenn die moderne Schlafforschung eines zutage gebracht hat und mit jeder neuen Erkenntnis weiter bestätigt, dann . . . dies: Der Schlaf ist nichts weniger als ein Zustand der Ereignislosigkeit. Er ist genaugenommen überhaupt kein Zustand, sondern ein hochaktiver Vorgang, in dem vieles geschieht und der nach festen Regeln abläuft“ (Dieter E. Zimmer: *Schlaf, der sanfte Tyrann*. In: ZEIT-magazin 13 vom 25. März 1983. 30). Hegel gesteht durchaus zu, „daß wir uns im Traume lebhaft für Etwas interessieren“ und „daß das Träumen sich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterscheidet“ (§ 398 Z). Der Unterschied des Wechsels von Zuständen im Träumen und im wachen Empfinden läßt sich, da ja auch das organische Leben im Schlaf weitergeht, erst vom emanzipierten Bewußtsein aus angeben, er ist ein geistiger Unterschied (ebd.), der sich aus der Art der Fügung und Durchdringung der Vorstellungen bestimmt. Hegel nimmt Descartes' (*Med.* VI 24) und Kants (*KrV* A 218/B 266, A 231/B 284) Argument auf, daß im Traum „Vorstellungen *nur* Vorstellungen sind“ (§ 398 Z) und „als solche . . . vornehmlich äußerlich, nach den sogenannten Gesetzen der sogenannten *Ideen-Assoziation*, auf unverständige Weise zusammen[hängen], wobei sich freilich auch hie und da Kategorien einmischen können“, während sie im Wachen in einer „konkreten Totalität von Bestimmungen [stehen], in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen andern zugleich bestimmte Stelle einnimmt“ (§ 398 A).

„Das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation“ ist schon für die verdinglichende Vorstellung „zur *Einfachheit* eines bestimmten Begriffs durchdrungen“ (§ 403 A); sein Begriff ist die Einheit der „Empfindungssphäre“ (§ 401 Z). „Alles ist in der Empfindung“ (§ 400 A), das Äußerlich-Natürliche, einschließlich des Leib-Körpers, vergeistigt sich im Angenehmen und Unangenehmen, etwa in der Empfindung warmer und kalter Farben, das Innerlich-Geistige entäußert, vernatürlicht sich, z. B. in der Färbung der Stimme. In dieser Einheit der in äußere Umstände zerstreuten Vielheit liegt, ohne daß Hegel den Begriff verwendete, die Perspektivität. Er spricht von „gesetzter Totalität (einer) *besonderen* Welt“ (§ 403 A), von „konzentrierter Individualität“ (§ 405 A) und „individuellem Weltsystem“ (§ 408). Individuell wird die Seele, sofern sie ihre Empfindungen als ihre eigenen und damit sich selbst als Orientierungszentrum „eines nach ihrem *individuellen* Standpunkt bestimmten Universums“ (§ 402 Z) erfaßt. Die Perspektivität liegt darin, sich aus einem Zentrum eine vorgefundene Welt als eigene zu eröffnen.<sup>27</sup>

Die Empfindung ist in der Entwicklung des Begriffs nur das eine extreme Kriterium der Leiblichkeit, die Gewohnheit das andere. Bei beiden handelt es sich um „ $\gamma$ -Bestimmungen“, in denen sich ein neues Sein erschließt, hier die „fühlende“, dort die „wirkliche Seele“. Die Gewohnheit, „ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes“, pflegt – vor allem von der Aufklärungsphilosophie, die in ihr nur den Gegensatz zum wachen kritischen Denken sieht, – „als etwas Verächtliches übergangen zu werden“ (§ 410 A). Für Hegel, der ihr eine ausführliche und prägnante Analyse widmet<sup>28</sup>, entscheidet sich an ihr das Gewicht der Leiblichkeit im Weltverhältnis des Menschen. In ihr „bricht“ der Geist mit seiner Leiblichkeit, indem er sie „auf ihre reine Idealität zurücksetzt“ (§ 409, 409 A).

<sup>27</sup> Nicht in der Bestimmung der Perspektivität, aber in der einer vorgefundnen Welt steht Hegel Leibniz näher als Nietzsche. Leibniz' nicht physisch und nicht mathematisch, sondern metaphysisch zu denkende perspektivische Monade hat, wenn auch in weiten Bereichen (vorläufig noch) dunkel, immer schon die Welt als ganze vor (oder in) sich und *schränkt sie ein*. Entsprechend vereinzelt bei Hegel die Seele das Naturleben als ganzes. Nietzsches perspektivische Lebewesen dagegen *schaffen* sich erst ihre Welt, ringen um Spielräume, die ihnen immer auch verfallen können.

<sup>28</sup> Hegels Analyse und kategorialer Bestimmung der Gewohnheit, die er gegenüber der ersten Auflage der *Enzyklopädie* stark erweitert und vertieft, scheint Gerhard Funke: *Gewohnheit*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 3. Darmstadt 1974. 597–616, keine historische Bedeutung und Originalität zuzugestehen. Er führt stattdessen die *Anthropologie und Psychologie* des getreuen Hegel-Schülers K. L. Michelet (1840) an, der die Bestimmungen des Meisters aufnimmt.

Aus dem Hin-und-Her-Geworfen-Werden von den Umständen, das Hegel als Empfindung erfaßt, arbeitet sich das Selbst, jetzt zum Selbstgefühl emanzipiert, durch Abhärtung und Abstumpfung heraus. Indem man durch beständige Wiederholung bestimmter Empfindungen gegen sie gleichgültig wird, befreit man sich vom Interesse am unmittelbar Vorgefundenen. So soll es WITTGENSTEIN gleichgültig gewesen sein, was er aß, wenn es nur immer dasselbe war. (Hegel und NIETZSCHE schätzen solche Askese, bei aller Bescheidenheit, nicht.) Aus dem Empfinden selbst bildet sich ein empfindungsloses Allgemeines und nicht einfach eine Hornhaut an empfindlichen Fußsohlen: alles körperlich-natürliche Verhalten, ebenso die Verarbeitung von Sinneswahrnehmungen und schließlich auch – noch vor dem sozialen Verhalten – das Denken spielt sich in Gewohnheiten ein. „Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit“, sie ist sogar „das Wesentlichste“ für die „Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjekte“ (§ 410 A). Denken wird in der Gewohnheit leiblich, „Besitz“ der Seele (§ 410), „ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines einzelnen Selbsts“ (§ 410 A). Indem es seine Tätigkeiten in sich „einbildet“, sich einverleibt, gewinnt das Selbst allgemeine Existenz, „unmittelbares Sein“ als „zweite Natur“, freilich nur „sein bloßes Sein“ als in ihren zufälligen Umkreis gebundene „Natur-Existenz“ (§ 410 A). Die Gewohnheit entlastet das Selbst, macht es so frei, den Leib von sich aus weiter auszubilden, also Geschicklichkeiten zu erwerben und ihn zum „widerstandslos und flüssig“ funktionierenden „Instrumente“ zu machen.

c. *Spekulative Entscheidung des phänomenalen Befundes der Leiblichkeit: Hegels Begriff des Lebens.* – Hegel kommt in seiner kategorialen Bestimmung des Leibes NIETZSCHE sehr nahe. Er erfaßt in der Empfindungssphäre die Gebundenheit des Weltverhaltens an vorgefundene Umstände und die Perspektivität des Selbst, in der Gewohnheit seine ontologische Struktur der Fluktuanz, den Ursprung und den Wandel des seienden Allgemeinen aus vorgefundenen Umständen, und schließlich in der Geschicklichkeit die Eröffnung neuer Spielräume des Handelns in einem „höheren Leib“. Und er läßt dieser „Stufe des Geistes“, der „Stufe seiner Dunkelheit“ (§ 404 A), auch ihr Recht. Nur wenn ich mich „den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß“ verhalte, „ist meine Seele in ihrem Körper frei“ (§ 410 Z); behandelte ich ihn – man glaubt NIETZSCHE zu hören – „verächtlich und feindlich“, so zwänge ich ihn, „sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen“ (ebd.). Im Hegel-Ton: „Eine Verletzung des organischen Lebens und eine feindliche, verwüstende Behand-

lung der Leiblichkeit würde diese vielmehr zu einer gegen das Subject negativen Objectivität, und dadurch zu einer Macht und einem Schicksal machen, und den Standpunkt des Geistes verrücken.“ (Enz. 1817. § 323) Die Leiblichkeit hat ihre eigene Macht. Da „die Umstände“ sich „auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen“ vermischen (§ 405 Z), bestimmt die Leiblichkeit das Bewußtsein auf eine „übermächtige Weise“ (ebd.), sie täuscht das Bewußtsein über sich, indem sie „die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt“ (§ 405 A). Die „von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen . . . bilden . . . die Mächte meines Lebens“ (§ 406 Z), und „einiges in der Leiblichkeit bleibt“ – auch noch im Gefügig-Machen durch Gewöhnung – „rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen“ (§ 412 Z). Leiblichkeit und Bewußtsein stehen in antagonistischen Machtverhältnissen – aber es ist das erklärte Ziel in Hegels Darstellung der Anthropologie, „den Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele“ zu zeigen (§ 387 Z), und bei der Gewohnheit ist „die wesentliche Bestimmung . . . die Befreiung“ (§ 410 A), die „Bemächtigung der Leiblichkeit“ (§ 410 Z).

NIETZSCHE teilt dies Zutrauen in die Befreiung des Bewußtseins von seiner Leiblichkeit nicht. Hier trennt er sich von Hegel. Aber Hegel leugnet seinen Befund nicht, bestätigt ihn vielmehr. Wie ist also die Befreiung zu verstehen?

Das zeigt sich in der konkreten dialektischen Bewegung der Gewohnheit. Durch Gewöhnung bildet die Seele ihr Ausgeliefert-Sein an vorgefundene Umstände in ein Allgemeines ein und macht damit ihre Leiblichkeit sich selbst gleich, sie wird in ihr „für sich“, „Ich“, „freie“ „abstrakte Allgemeinheit“. Die Leiblichkeit verschwindet darum nicht, erscheint aber unter einem neuen Gesichtspunkt: für das Ich wird sie „eine ihm äußere Welt“, sie ist nicht mehr *Sein* der Seele, sondern *Objekt* des Subjekts, dessen Einbilden nun als Erkennen zu verstehen ist – und ihm kann sie in der Tat „keinen Widerstand leisten“ (§ 412). Gerade am Widerstand des Leibes gegen seine Bemächtigung erfährt die Seele sich selbst als freie abstrakte Allgemeinheit: „Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus sich hinaus.“ (§ 412 Z) Sie hält sich in der Eigentümlichkeit ihrer konkreter-allgemeinen, d. h. komplexeren Struktur, deren Umstände zwar vorausgesetzt bleiben, aber ihre spezifische Wirksamkeit verlieren: die komplexere Struktur besteht gerade darin und dadurch,

die Umstände ihres Ursprungs in sich zu neutralisieren. Hegels Bewegung des Begriffs hält hier das konkretere Allgemeine gegen das zerstreute, nur abstrakt zusammengefaßte Besondere als selbständiges Seiendes fest.

Solches komplexe Allgemeine, Systeme, die sich im Wechsel von äußeren Umständen identisch durchhalten, indem sie ihre Wirkungen neutralisieren, sind uns heute aus der Kybernetik, Systemtheorie und Synergetik vertraut.<sup>29</sup> Sie betrachten Systeme, die nur im Fließgleichgewicht Bestand haben. Solche Systeme bestehen nur im Durchfluß von Energie (oder von Teilen, aus denen sie Energie gewinnen) und setzen sie negentropisch in Information um. So arbeitet der als Beispiel berühmte Thermostat nur bei Temperaturschwankungen, aus denen er die Energie gewinnt, die er in ihrer Regelung – der neuen Information – verbraucht, und autokatalytische Prozesse, die freie Moleküle zu Bewegungsverbänden von einheitlichen Freiheitsgraden verbinden, entstehen sogar spontan, – wenn genau bestimmte chemische Substanzen unter genau bestimmten Bedingungen vorliegen.<sup>30</sup> Aus solchen autokatalytischen Prozessen entspringt, so darf man annehmen, zuletzt das Leben<sup>31</sup> – Hegel entfaltet die Struktur der Eigenständigkeit aus der Übermächtigung der Umstände seinerseits aus dem Begriff des Lebens.

<sup>29</sup> Die jüngste der in ganz verschiedenen Gegenstandsbereichen anwendbaren mathematischen Systemwissenschaften, die Synergetik, wurde zu Beginn der siebziger Jahre von Hermann Haken im Anschluß an seine Laser-Theorie begründet (*Synergetics. An Introduction. Nonequilibrium Phase Transitions in Physics, Chemistry and Biology*. 2. Aufl. Berlin 1978; *Erfolgsgeheimnisse der Natur*. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken. Stuttgart 1981). Sie beschreibt im Unterschied zur Systemtheorie die Prinzipien der Entstehung spontaner Selbstorganisation von offenen Systemen.

<sup>30</sup> Vgl. Ilya Prigogine u. Isabelle Stengers: *Dialog mit der Natur*. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München, Zürich 1981. 142. Nach Prigogine hat sich durch die naturwissenschaftliche Erforschung der Entstehung von offenen Systemen „das Bild der Natur . . . grundlegend verändert – hin zum Mannigfaltigen, zum Zeitbedingten, zum Komplexen“ (10). Die neuen „Schlüsselbegriffe“ sind „Nichtlinearität, Instabilität, Schwankungen“ (21), „Inhomogenität“ und Abhängigkeit von zufälligen Entstehungsbedingungen (22).

<sup>31</sup> Prigogine (23) formuliert noch sehr vorsichtig: „Die Frage der Entstehung des Lebens bleibt natürlich ein schwieriges Problem, und wir glauben nicht, daß eine einfache Lösung in Sicht ist. Gleichwohl scheint das Leben in dieser Perspektive sehr viel weniger im Gegensatz zu den ‚normalen‘ Gesetzen der Physik zu stehen, scheint es weniger gegen sie zu kämpfen, um seinem normalen Schicksal, der Vernichtung, zu entgehen. Das Leben scheint im Gegenteil in gewisser Weise gerade die Bedingungen auszudrücken, in die unsere Biosphäre eingebettet ist, und all die Nichtlinearitäten von chemischen Reaktionen und die gleichgewichtsfernen Bedingungen zu berücksichtigen, die der Biosphäre durch die Sonnenstrahlung aufgezogen werden.“

*Leben* ist zunächst ein Begriff der Logik und wird dort ohne „die Aeusserlichkeit des Bestehens“ in der Natur und ohne die Voraussetzung der unorganischen Natur gedacht (GW 12.180). Er geht aus dem Begriff des Zwecks hervor, den Hegel als den „freien Begriff“ versteht. Er schließt alle Bedingungen des Objekts systematisch zusammen, und so negiert er die Äußerlichkeit „der unmittelbaren Objektivität“ (§ 204). In seiner Realisierung hat er sich das Objektive durch Assimilation „unterworfen und gemäß gemacht“ (§ 210), hat es zum Subjektiven „idealisiert“ und führt so zum Begriff der Idee (§ 212). Das Leben ist die „unmittelbare Idee“ (§ 216), die Idee, in der die Objektivität vom Begriff durchdrungen, als solche aber noch nicht „erkannt“ ist. Die Philosophie der Natur und des Geistes bauen auf diesem Begriff des Lebens (oder als Leben) auf. Die absolute Idee entläßt „das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee*“ aus sich, um Natur zu werden (§ 244), also das Leben. Leben wird leitender Begriff für die Konstitution alles „Realen“. Bei all seinen berüchtigten Schwierigkeiten bedeutet der Schritt von der Logik in die Naturphilosophie doch so viel, daß die Natur immer schon auf dem Boden der Einsicht begriffen wird, daß sie dem Begreifen nur scheinbar äußerlich ist und sich ihm fügt, weil sie selbst als Leben konstituiert, d. h. vom Begriff „durchdrungen“ ist.<sup>32</sup> Sie ist, in NIETZSCHES Sprache, schon als Auslegung ausgelegt. Der Reichtum ihres Begriffs stellt sich aus der aufgestuften Wiederholung der logischen Bestimmungen her. Umgekehrt kann die Logik ihrerseits ihre Bestimmungen schon durch Hinweise auf die Realphilosophie explizieren. So arbeitet schließlich auch das Leben-Kapitel der *Wissenschaft der Logik* mit den Begriffen Seele (GW 12.181) und Leiblichkeit (183), und die „Kleine Logik“ der *Enzyklopädie* führt das Leben unmittelbar „als Seele in einem Leibe“ ein (§ 216).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Kants Naturbegriff stößt dagegen mit der „Unerklärlichkeit eines Naturzwecks“ an seine Grenze. Das transzendental-philosophische Schema des Subjekt-Objekt macht es a priori unmöglich, „die ganz andere Ordnung der Dinge“ in organisierten Wesen (KU, AA V 377), die „sich ganz unläugbar“ zeigt (411), ihrer „objectiven Realität nach als annehmungsfähig zu rechtfertigen“ (399). Dazu Hegel: „Am Leben, an dieser Einheit seines Begriffs in der Aeusserlichkeit der Objectivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexionsverhältnisse und des formalen Begriffs hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeusserlichkeit, ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie diesselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiermit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein *unbegreifliches Geheimniß*, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens.“ (GW 12.181)

<sup>33</sup> Das schwierige Problem des systematischen Zusammenhangs von Logik und Enzyklopädie stellt L. Bruno Puntel in seiner streng an den Texten gearbeitete Studie zum ersten Mal

„Das Leben ist nur als *Prozeß*. Der Lebensprozeß umfaßt die gedoppelte Tätigkeit: einer Seits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheiten des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, anderer Seits aber, wenn sie in selbstständiger Besonderung erstarren, und gegeneinander zu festen Unterschieden sich abschließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen.“ (*Ästh.* = W 10,1. 156)

Diesen Prozeß der Feststellung und Verflüssigung unterscheidet Hegel in drei logische Sphären. Im Prozeß der Selbstproduktion wirken die Glieder eines lebendigen Individuums zur Selbsterhaltung zusammen, indem sie einander assimilieren, d. h. durchgehend aufeinander abstimmen (GW 12.182–186; *Enz.* § 218). Im „Lebens-Process“ im engeren Sinne (GW 12.187–189; § 219), in dem sich „das seiner selbst gewisse Lebendige . . . gegen eine unorganische Natur . . . sich selbst erhält, sich entwickelt und objektiviert“, unterscheidet es das Unlebendige von sich als Anderes, als Objekt seiner Macht (§ 219). Der Gattungsprozeß schließlich (GW 12.189–191; § 220) lebt daraus, daß das lebendige Subjekt das Andere zu einem „anderen Subjekt seiner Gattung“ assimiliert und in deren „Macht“ als Individuum untergeht (§ 220, 221). Es ist diese logische Form des Lebensprozesses, die sich in der Bemächtigung und im „Hinauswerfen“ der Leiblichkeit aus dem Ich wiederholt. Im „Erkennen“ (§ 223 ff) wie im „Bewußtsein“ (§ 413 ff) befreit sich das Subjekt als Idee bzw. als Geist von seiner Individualität und Perspektivität, d. h. von seiner Bindung in Umstände, indem es sie durchdringt, sich aneignet und angleicht. An der Macht der Aneignung, an der Verflüssigung des Andern, nicht an seinem Fluß im Andern macht Hegel den Grundbegriff des Lebens fest. Wie aber KANT schon den Naturzweck als Idee deutet, die Idee aber als Totalität aller Bedingungen, für die es kein Äußeres mehr geben kann<sup>34</sup>, so ver-

umfassend dar: *Darstellung, Methode und Struktur*. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn 1973. (Hegel-Studien. Beiheft 10.) Danach entfalten Logik und „Realsystematik“ in „ursprünglich-grundsätzlicher Identität“ (72, 324) das Absolute, die Logik jedoch so, daß sie die „Offenbarkeitsbestimmungen“ der „realsystematischen Sphären“, nicht aber sie selbst entfaltet, sondern nur „Hinweise“ auf sie (also nicht äußerliche Beispiele) gibt (71 f). Die Frage, ob – so Puntels „grundlegende Einsicht“ (335) – die Logik nur aus der Phänomenologie (der *Enz.*) und der „Noologie“ (Psychologie) zu verstehen sei und umgekehrt, da die Logik sonst ein „isoliert-abstraktes Gebäude“ bleibe (141), und ob die Einheit des Systems so zuletzt in einer „Elementarstruktur“ aus „ihren drei Dimensionen“ gründe, kann hier offen bleiben.

<sup>34</sup> Kant deutet eine Abhängigkeit organisierter Wesen von äußeren Umständen an. Die Natur „organisiert sich . . . selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die

steht auch Hegel das Lebendige zuletzt aus dem Reichtum seiner inneren Komplexität und der Festigkeit seines Gleichgewichts und setzt den Fluß, aus dem es sich speist und in dem es sich hält und festigt, als nur äußerlich und gleichgültig herab. Das lebendige Individuum ist „als das wesentliche Selbständige constituirt, gegen welches die vorausgesetzte äußerliche Welt nur den Werth eines Negativen und Unselbständigen hat“ (GW 12.187).

#### 4. Von der Philosophie des Geistes zu einer Philosophie des Leibes

Die Umstände, in denen und gegen die sich offene Systeme ausbilden, indem sie ihre Wirkungen durch innere Komplexität neutralisieren, nenne ich „*causa situativa*“. Teleologische Prozesse bedürfen nicht nur geeigneter materieller Elemente und einer bestimmten Struktur ihres Zusammenwirkens, um Bestand zu haben, und äußere Anstöße, um zu entstehen, also der *causa materialis, formalis* und *efficiens*, sondern im Fließgleichgewicht auch bleibender äußerer Bedingungen, die im ARISTOTELISCHEN *causae-Katalog* nicht erfaßt sind.<sup>35</sup> Auf diese *causa situativa* hin, mit der die moderne Evolutionstheorie und die Systemwissenschaften konstitutiv rechnen, hat NIETZSCHE in der philosophischen Dimension die Betrachtung grundsätzlich gewendet. Zwar denkt auch er die Selbständigkeit des Lebendigen aus der Macht der Aneignung, die aus seiner komplexen Struktur kommt – ein stärkerer Wille zur Macht hat sich durch vielfache Überwindungen eine reichere Perspektive geschaffen –, und bezieht darin auch die Selbständigkeit des Bewußtseins gegenüber dem Leibe ein. Aber

Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert“ (*KU*, AA V 374), und selbst eine Evolution der Arten, eine „*generatio heteronyma*“, widerstreitet nicht a priori der Vernunft (419 f). Aber sie wird – vor Lamarcks *Philosophie zoologique* (1809) –, „so weit unsere Erfahrungskennntniß der Natur reicht, nirgend angetroffen“. Nähme man sie, angesichts der von Linné erwiesenen „durchgängig zusammenhängenden Verwandtschaft“, dennoch an, dann könnte man sie nicht von zufälligen Umständen abhängig machen, sondern müßte der Natur „eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen“ (ebd.).

<sup>35</sup> Ständig auftretende äußere Ursachen faßt Aristoteles unter dem Begriff des *synaition*. Ständig zur Verfügung stehender Stoff ist, gleichsam als Mutterboden, Mitursache für die Gestaltung des Werdenden (*Phys.* 192 a 13), ohne Atmung und Nahrung kann Lebendiges nicht leben (*Met.* 1015 a 20 f), und auch die Verbrennung, als das sich selbst Nährende und Wachsende, spielt eine gewisse Rolle für den Bestand des Lebens (de an. 416 a 13 ff). *Synaitia* bestimmen die Sache nur in unbestimmter Weise (*pōs*) und nicht in ihrem Wesen. In seiner Treue zur Erfahrung führt Aristoteles sie an, in das Grundgefüge des Seienden nimmt er sie jedoch nicht auf.

für ihn verliert in der Aneignung das Angeeignete seine Eigenmacht nicht: „„Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist . . . nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, – sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.“ (GW II.12)

Das Überwundene beweist seine Eigenmacht nicht nur in vielfältigem Widerstand – „alles Sich-ausbreiten, Einverleiben, Wachsen ist ein Anstreben gegen Widerstehendes“ (VIII.11 [111]) –, sondern in seinem Überwunden-Werden fordert es die Ausbildung spezifischer Kräfte heraus und bestimmt die Strategie der Überwindung mit. Die überwindende Perspektive, in aller Eigendynamik ihres Willens zur Macht, bleibt an die Bedingungen der Perspektive gebunden, die sie überwinden will, sie überwindet an ihr zugleich sich selbst.

Damit aber löst NIETZSCHE den Begriff des Lebens aus dem ARISTOTELISCHEN Physis-Begriff, nach dem alles Natürliche den Ursprung seiner Bewegung in sich selbst hat. ARISTOTELES hatte an der Eigendynamik des Lebendigen den Substanzbegriff festgemacht und von ihm her auch die Eigenständigkeit der Vernunft und des Göttlichen verstanden.<sup>36</sup> Die neuzeitliche Mechanik gab diesen Physis-Begriff auf, indem sie alle Bewegung von Körpern von der Einwirkung äußerer Kräfte abhängig machte, konnte aber ihrerseits die Lebendigkeit und ihre spezifische Freiheit nicht erklären. Sie werden, von DESCARTES bis Hegel, zu auszeichnenden Begriffen des Geistigen. Hegel schließt den so entstandenen Gegensatz von Natur und Geist, indem er auch die Natur als eine Stufe der Befreiung in der Entwicklung des Begriffs begreift, bringt sie damit aber wieder unter den ARISTOTELISCHEN Physis-Begriff: Leben ist „nicht von Außen her bestimmt und veränderlich, sondern aus sich heraus sich gestaltend und processierend, und darin stets auf sich als subjektive Einheit und als Selbstzweck bezogen“ (W 10,1. 158). NIETZSCHE dagegen bindet die Lebendigkeit an die Leiblichkeit, alle Freiheit an die Umstände, aus denen sie entspringt und in denen sie sich bewegt und wandelt, die Überwältigungsprozesse der

<sup>36</sup> Vgl. Werner Stegmaier: *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. 74 ff.

Natur ebenso wie die Freiheit des Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst, zu den andern und zur Natur. FRIEDRICH KAULBACH hat herausgearbeitet, wie nach NIETZSCHE der Mensch aus der Überwindung der Natur die Erfahrung macht, daß er sie frei gegen sich bestehen lassen muß.<sup>37</sup>

NIETZSCHES Begriff des Lebens läßt sich gegen den Hegels und ARISTOTELES' nicht als der „richtige“ „beweisen“. NIETZSCHE trifft aus neuen philosophischen Erfahrungen eine neue philosophische Entscheidung: für eine Philosophie des Bedingt-Bedingend-Seins des Allgemeinen, in diesem weiten Sinne eine Philosophie des Leibes.<sup>38</sup> Sie weiß um ihre Entscheidbarkeit, während Hegels Philosophie des Geistes auf dessen notwendigem Fortschritt zu unbedingter Freiheit besteht. Hegels Satz „Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden.“ (W 10,1. 155 f) scheint NIETZSCHES Konzept des Übermenschen vorwegzunehmen. Aber NIETZSCHES Übermensch kann nicht zu einem unerschütter-

<sup>37</sup> Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Interpretation der Natur*. In: Nietzsche-Studien. 10/11 (1981/82), 442–464. – Hegel denkt ein solches freies Verhältnis im Begriff der Anerkennung, der aber wiederum aus der Auseinandersetzung um die Selbständigkeit des abstrakten Selbstbewußtseins entspringt und darin alle individuelle Bedingtheit, „sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens“ (GW 9.111), die *causa situativa*, zurückläßt.

<sup>38</sup> Auch Sartre (s. Anm. 17) 291–310, der sich direkt mit Hegels Entwicklung der Anerkennung auseinandersetzt, „widerlegt“ ihn dabei nicht, sondern setzt ihm die neue Erfahrung der unaufhebbaren leiblichen Vermittlung, der „*exteriorité pure*“ (280) und „*séparation ontologique*“ (299), entgegen. Ernst Bloch, der sich ebenfalls von Hegel (und Marx) mehr distanziiert, als er ihn widerlegt, sucht, indem er die Kategorie Möglichkeit umwertet, ebenfalls eine neue ontologisch-spekulative Entscheidung gegenüber Hegel und dem aristotelischen Seinsbegriff. Er versteht das Mögliche nicht wie Kant transzendentalphilosophisch als bloß Denkbare, sondern ontologisch im aristotelischen Doppelsinn des Auf-Verwirklichung-Angelegt-Seins (*dynámei on*) und des bloßen Von-den-Umständen-Abhängig-Seins (*endechómenon*), d. h. als ein bedingend-bedingtes Wirkliches in einem Spielraum. Während für Aristoteles das Wirkliche vor dem Möglichen logischen und ontologischen Vorrang hat, für Kant das Wirkliche als das nur Empirische zurücktritt hinter seinen Bedingungen der Möglichkeit, die nun aber zur Konstitution der Erfahrung des Wirklichen *notwendig gedacht* werden müssen, Hegel – in einer äußerst reichen, den aristotelischen und kantischen Seinsbegriff vermittelnden Erörterung – das Mögliche als das zufällige und reale äußerliche Wirkliche in das mit sich selbst zusammengegangene absolute Notwendige aufhebt, weist Blochs Noch-Nicht darauf hin, daß das Bedingungsverhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit für eine nach-metaphysische Philosophie aus der Bestimmung der Notwendigkeit gelöst und als fließendes Bedingt-Bedingend-Sein der Fluktuanz radikal neu erörtert werden muß. Über den vagen Hinweis kommt Bloch jedoch, wie Djurić in seiner so engagierten wie vernichtenden Kritik ausführt, nicht hinaus: seine Abgrenzung gegen die Metaphysik betreibt er so nachlässig, willkürlich und verworren, daß er überall nicht nur in ihren Entscheidungen hängenbleibt, sondern selbst in neue „spekulative Verdrehtheiten und Übertreibungen“ verfällt; vgl. Mihailo Djurić: *Schwierigkeiten der Kategorie Möglichkeit*. In: Philosophisches Jahrbuch. 89 (1982), 56–76 (zit. 73); hier alle näheren Angaben zu Bloch und Aristoteles.

lichen individuellen Allgemeinen werden, das von sich *wissen könnte*, es habe alle erscheinenden Gegensätze durchdrungen und in sich aufgenommen. Er bleibt Einzelner, der es, unter seinen Umständen, im Überwinden und Summieren gewohnter Perspektiven weit bringt, weiter als jemand zuvor, doch nie so weit, daß er sicher wäre, seine Leiblichkeit überwunden zu haben.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Karl Ulmer: *Philosophie – gegenwärtig oder vergangen?* In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 4 (1971), 7–27, hebt Nietzsches entscheidende Leistung – neben der Heideggers – für die Kritik der Metaphysik hervor. Nietzsche bleibt nach Ulmer aber „mit der im ‚Willen zur Macht‘ gedachten Seinsstruktur, die als Gegenwendung gegen den Substanzbegriff gemeint ist, doch von diesem her bestimmt und gewinnt noch kein grundsätzlich neues Feld der ontologischen Struktur, und Heideggers Gedanke, den Substanzbegriff durch den Bezug auf die Zeit zu überwinden, sieht diesen Bezug schon immanent im Substanzbegriff enthalten und kommt dadurch nicht zu einer eigenen freien Entfaltung dieses Horizontes“ (27). In seinem *Nietzsche-Buch* (s. Anm. 10), das, wie M. Djurić (s. Anm. 9) jüngst schrieb, noch immer als „eine der vielleicht besten und anregendsten Einführungen in Nietzsches Philosophie“ gelten kann (1 f), geht Ulmer daran, Nietzsches Ansatz von Heideggers metaphysischer Interpretation zu befreien. Aber er hält daran fest, im Willen zur Macht sei ein Fortschritt von Überwindungen angelegt, der zwar nicht zu einem endgültigen, aber doch in Nietzsche selbst höchsten Stand komme. So „bleibt er . . . der Bestimmung der unbedingten Totalität verhaftet und damit der metaphysischen Bestimmung von Welt, Zeit und Geschichte“ (87, Anm. 26). Ulmer schränkt so Heideggers Auslegung des Willens zur Macht als einem unbedingten und darum metaphysischen Prinzip alles Seienden ein, gesteht ihr aber ein grundsätzliches Recht zu. Auch in seinem nachgelassenen Aufsatz *Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft*. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II. Hrsg. von W. Stegmaier. In: Nietzsche-Studien. 12 (1983), 51–79, betont er zwar, daß im Gegensatz zum metaphysischen Physis-Begriff bei Nietzsche „Der Ursprung der Bewegung kein einheitliches Prinzip mehr ist und darum jede Beständigkeit, jede zusammenfassende Einheit des Menschen in der Vielfalt seiner Verhältnisse oder eines Seienden überhaupt im Bestehen seiner Welt sich aus der Vielheit ihrer Elemente herstellt“ (69), aber er kommt auch hier zu dem Schluß, im Willen zur Macht bleibe „die Grundvorstellung erhalten, daß die Grundbewegtheit des Menschen und damit seiner Geschichte aus ihm selbst kommt und gleichzeitig davon getrieben ist, immer wieder über sich selbst hinauszusteigen“ (78). Geht man nun vom Pluralismus, Antagonismus und Perspektivismus der Machtquanten aus, wie es sich seit den Forschungen W. Müller-Lauters (s. Anm. 2) durchgesetzt hat, so löst sich die Bestimmung der unbedingten Totalität im Willen zur Macht und seiner höchsten Ausprägung im Übermenschen auf. Der Ursprung von Bewegung und Ruhe, für Nietzsche des Interpretationsgeschehens, liegt ebenso im Interpretierten wie im Interpretierenden. Der Wille zur Macht wird als Bedingt-Bedingend-Sein einer Fluktuanz (s. Anm. 11a) in ihrer causa situative verständlich. Dadurch wandelt sich „das Feld der ontologischen Struktur“ gegenüber der Metaphysik, wie ich in: *Ontologie und Nietzsche* (In: *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Hrsg. von J. Simon. Bd 1. Würzburg 1985) zu zeigen versucht habe. Wie Heidegger in das neue Feld gehören könnte, habe ich in: *Die Innovation der Gegenwart* (In: *Tradition und Gegenwart*. Akten des XIII. Deutschen Kongresses für Philosophie Bonn 24.–29. September 1984. Hrsg. von W. Kluxen. Hamburg 1985) angedeutet.