

# Giornale di **Metafisica**

Fondato nel 1946 da Michele Federico Sciacca

1  
2023

## Il processo e l'Idea

Hegel e Whitehead

Marcelliana

Aldo Schiavello - José Juan Moreso - Giorgio Pino - Marco Brigaglia, *The Whole of the Moon*. Bruno Celano filosofo del diritto

Markus Krienke, *Der Anfang der Philosophie als vermittelte Unmittelbarkeit. Hegel und Rosmini im Denken* Nunzio Incarnolas

IL PROCESSO E L'IDEA. HEGEL E WHITEHEAD

Alessia Giaccone - Luca Vanzago, *Tra effettualità e creatività. Declinazioni possibili di un approccio teoretico processuale*

Stascha Rohmer, *Wahrheit oder Schönheit? Hegel, Whitehead und das Abenteuer der Ideen*

Giulia Battistoni, *Lebensprozess e organismo vivente. Elementi di contatto tra le filosofie della natura di Hegel e Whitehead - attraverso Jonas*

Maria Regina Brioschi, *All'ombra di Hegel. La filosofia del concreto di Whitehead*

Luca Vanzago, *Sul concetto di entità attuale in Whitehead in relazione ad Aristotele, Hegel e Schelling*

Alessia Giaccone, *Ostinata realtà. Due concezioni processuali di esperienza*

Marco Bonutto, *Hegel e Whitehead sulla comprensione del processo. A partire da una comparazione del Verstand e degli oggetti eterni*

Andrea Colombo, *La filosofia del processo come metafisica del calcolo infinitesimale. Scienza moderna e compito della filosofia in Whitehead, Hegel e Deleuze*

Christian Frigerio, *Whitehead e il dibattito anglosassone sull'hegelismo. La doppia articolazione dell'episteme*

RICERCHE CRITICHE

Enrico Palma, *La metafisica del tempo puro in Bergson e Proust*

Alberto Anelli, *La figura della libertà nella prospettiva fenomenologica di Husserl. Note in margine ad un problema*

Mirza Mehmedović, *Reflections on the Foundations of Russellian Physicalism*

Davide Miranda, *Possibili vie esistenziali alla trascendenza. Armando Carlini e Michele Federico Sciacca a confronto*

Luca Montanari, *Sono forse io il custode di mio fratello? Caino nella filosofia di Emmanuel Lévinas*

Chiara Pasqualin, *La trascendenza dell'animale a partire da Lévinas*

Andrea Aguti, *Is Richard Swinburne's Substance Dualism in line with the Christian Doctrine of the General Resurrection?*

Daniele Demarco, *Innovazione digitale e futuro della globalizzazione. Le grandi sfide del Duemila osservate nella prospettiva di Paul Virilio*

RASSEGNA E NOTE

Luca Bagetto, *Lo scarto della luminosa immagine. In margine a un recente libro di Claudio Ciancio*

Andrew Benjamin, *Eating and Non-Violence. Notes on Adriano Fabris' Etica del mangiare*



## *Wahrheit oder Schönheit?* *Hegel, Whitehead und das Abenteuer der Ideen\**

*...nature is never complete.  
It is always passing beyond itself.  
This is the creative advance of nature.*

Alfred North Whitehead

### 1. Einführung

Whitehead hat den Sinn des Weltprozesses in der Hervorbringung von Schönheit gesehen: «The teleology of the Universe is directed to the production of Beauty. Thus any system of things which in any wide sense is beautiful is to that extent justified in its existence»<sup>1</sup>. Demgegenüber heisst es bei Hegel: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen»<sup>2</sup>. Beide Zitate bringen in paradigmatischer Weise grundlegende Überzeugungen Whitehead und Hegels zum Ausdruck: während aus Hegels Sicht der Sinn des Universums in Verwirklichung der Vernunft besteht, betont Whitehead die unendliche Kreativität der Natur, die sich aus seiner Sicht in der Schaffung harmonischer Welten und der Intensivierung subjektiver Erfahrung manifestiert. Und während aus Hegels Sicht der Weltprozess auf “Vollendung” und damit in gewisser Weise auf die Schaffung einer endgültigen Ordnung abzielt, betont Whitehead ausdrücklich den unabgeschlossenen Charakter des schöpferischen Prozesses, der auf die Hervorbringung von Neuheit abzielt.

\* Dieser Aufsatz ist im Rahmen des an der Universidad de Antioquia angesiedelten Forschungsprojektes “Recordar la naturaleza: memoria como futuro de la humanidad. Caminos filosoficos, esteticos y ecologicos hacia una nueva relacion con la naturaleza” (código: COL0005083) entstanden.

<sup>1</sup> A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Press Press, New York 1967, S. 265.

<sup>2</sup> G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 22.

## 2. Die Monadologie Leibnizens

Zwischen Hegel und Whitehead gibt es keinen direkten Einfluss<sup>3</sup>. Whitehead selbst hat dies ausdrücklich betont: «I have never been able to read Hegel: I initiated my attempt by studying some remarks of his on mathematics which struck me as complete nonsense. It was foolish of me, but I am not writing to explain my good sense»<sup>4</sup>. Daher gibt es auch nur sehr wenige Stellen in Whiteheads Gesamtwerk, in denen er direkt auf Hegel Bezug nimmt. Einige dieser Stellen sind jedoch sehr bedeutsam, wenn um das Verhältnis beider Denker geht. Einige dieser Stellen sind jedoch sehr bedeutsam, wenn um das Verhältnis beider Denker geht. «Indeed, if this cosmology be deemed successful, it becomes natural at this point to ask whether the type of thought involved be not a transformation of some main doctrines of Absolute Idealism onto a realistic basis»<sup>5</sup>. Mit diesem Statement grenzt sich Whitehead offensichtlich eindeutig von Hegel ab. Sucht man nach einem gemeinsamen Ausgangspunkt, an dem das Denken der beiden letzten, großen Metaphysiker sich gabelt, wird man – neben der *Kritik der Urteilskraft* Kants – wohl vor allem auf den philosophische Gedankengebäude Leibnizens stoßen, in dessen Zentrum sein System der Monaden steht.

Aus Hegels Sicht ist Leibnizens Monadologie – ebenso wie seine Wissenschaft der Logik – eine Intellektualanschauung des Universums und Leibniz damit ein Vorgänger seines eigenen Systems. Ebenso hatte sich Whitehead mit *Process and Reality* (1929) zur Aufgabe gemacht hatte, ein “Desiderat im Geist Leibnizens” zu schreiben und hat seine eigene Philosophie als «atomic theory of actuality»<sup>6</sup> zu den monadischen Kosmologien gerechnet.

Hier gilt es zunächst, sich einige Grundgedanken der Leibnizschen Monadologie zu vergegenwärtigen. Ebenso wie Whitehead davon ausgeht, dass *actual entities* die Grundlage des Universums darstellen, glaubt Leibniz, dass sich das Universum aus einer Vielheit von Einzelwesen zusammensetzt, die er Monaden nennt. Leibniz definiert diese Monaden als individuelle Substanzen, die einfach im Sinne einer Unteilbarkeit sind. Als metaphysische Punkte ist ihre deren Existenzweise ideal. In dieser Idealität spannen sie jedoch eine komplexe Struktur auf, deren Erscheinungsweise die Körper als phänomene und Aggregate sind.

<sup>3</sup> Vgl. S. Rohmer, *Whitehead's Idealism on a realistic basis*, in J. Farris - B.P. Göcke (eds.), *The Routledge Handbook of Immaterialism and Idealism*, Routledge, London 2021, S. 340-354.

<sup>4</sup> A.N. Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, Rider & Co., London 1948, S. 10.

<sup>5</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, hrsg. D.R. Griffin - D.W. Sherburne, Corr. Edition, The Free Press, New York 1978, S. vii.

<sup>6</sup> *Ibi*, S. 27.

Die monadologische Wirklichkeit charakterisiert sich durch die elementaren Prinzipien des "Appetitus" und der "Perzeptivität". Dass die Monaden über Appetitus verfügen, bedeutet bei Leibniz, dass sie im Gegensatz zur mechanischen Wirkverursachung von außen über einen inneren Antrieb verfügen und damit als Quelle ihrer eigenen Tätigkeit Strebevorgänge d.h. *Entelechien* sind. Die Monaden charakterisieren sich demnach durch *Selbsttätigkeit*. Diese Selbsttätigkeit besteht ihrerseits darin, alle anderen Monaden – und damit das gesamte Universum – gemäß einer ihrem Wesen entsprechenden Form, zu perzipieren. Appetitus und Perzeptivität greifen dementsprechend so ineinander, dass die Monade in ihrer Selbsttätigkeit fortfahrend bestrebt ist, von einer Perzeption des Universums zur nächsten voranzuschreiten. Die Art und Weise, wie eine Monade sich durch ihre Perzeptionen konstituiert, impliziert dabei aus Leibniz Sicht, die Art und Weise, wie alle anderen das Universum perzipieren, so dass sich das ganze Universum als ein einziger, einheitlicher Begründungszusammenhang darstellt. Jede Monade stellt diese eine Einheit des Universums, auf je ihre Art und Weise als die Einheit ihres individuellen Selbstseins vor, so dass ein- und desselben Universums in einer unendlichen Vielzahl monadischer Wirklichkeiten eine Spiegelung erfährt. Leibniz leitet hieraus eine „universelle Harmonie“ alles Seienden ab, insofern sich das Universum als Gemeinschaft sich wechselseitig in Ursache und Wirkung begründender Wesenheiten bzw. Existenzen begreifen lässt.

Hegel und Whitehead haben diesen Gedanken einer "universellen Harmonie" im Sinne einer wechselseitigen, wesentlichen Verbundenheit alles Existierenden in ihren eigenen Systemen fruchtbar gemacht, jedoch zugleich ganz unterschiedlich ausgelegt. Bei Hegel führt er zu dem Ideal einer Versöhnung von Einzelheit und Allgemeinheit, in der Form, dass das Einzelne, Partikulare in das vom ihm als «freie Liebe»<sup>7</sup> bestimmte Allgemeine aufgehoben wird. Bei Whitehead hingegen bleibt das Partikulare in seiner Wirklichkeit erhalten. Er bestimmt die universelle Harmonie als Grund alles Existierenden im Sinne einer «solidarity of the world»<sup>8</sup> im Rahmen, einer ästhetischen Theorie, in deren Zentrum nicht die Kunst, sondern das kosmologisch gedeutete Naturschöne steht.

Nicht weniger entscheidend für das Verhältnis von Hegel und Whitehead ist ihre gemeinsame Kritik an einem weiteren Grundprinzip der Leibnizschen Monadologie, nämlich dem Prinzip der "prästabilierten Harmonie". Leibniz

<sup>7</sup> G.F.W. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik II*, hrsg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 277.

<sup>8</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., S. 7.

hatte seine Monadologie aus Gründen, die mit seiner Bindung an die scholastische Substanzontologie zusammenhängen, so konzipiert, dass die Monaden in keinen *direkten* Kontakt zueinanderstehen. Die Monaden sind, wie Leibniz es ausdrückte "fensterlos"<sup>9</sup>. Denn Gott hat Leibniz zufolge schon vor der Erschaffung des Universums alle Monaden so aufeinander abgestimmt, dass daraus die jetzige als "Beste aller möglichen Welten" resultiert. Hegel äußert hier die bisse Kritik, dass in Leibnizens System «Gott gleichsam die Gosse ist, worin alle Widersprüche zusammenlaufen»<sup>10</sup>, und Whitehead wirft die Frage auf: «Monads according to this doctrine, are windowless for each other. Why have they windows towards God, and why has God windows towards them?»<sup>11</sup>.

### 3. Hegels Weg: Menschheitsgeschichte als Verwirklichung der Wahrheit

Hegel und Whitehead kritisieren beide die Beziehungslosigkeit und Isolation der Monaden in Leibnizens System. Beide wollen diesem Übel der fehlenden Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit dadurch abhelfen, indem sie die Subjekte *direkt* als "Anderere" füreinander in Beziehung setzen. Die Frage ist nur, was in ihrem jeweiligen System als das "Anderere" zu verstehen ist?

So bestimmt Hegel die Natur seiner Naturphilosophie an zentraler Stelle als das Andere des Geistes. Als das Andere des Geistes («Idee in der Form ihres Anderseins»<sup>12</sup>) ist aus Hegels Sicht die Natur aber selbst Geist, «nämlich der sich entfremdete Geist»<sup>13</sup>. Das Wesen des Geistes ist wiederum für Hegel die Freiheit; eine Freiheit in der alles Anderssein und aller Äußerlichkeit aufgehoben ist: Er ist die Freiheit als die «sich selbst wissende, wirkliche Idee»<sup>14</sup>. Im Falle der Natur, in der "die Idee als das Negative ihrer selbst" ihr Unwesen treibt, macht hingegen, die fehlende Selbsttransparenz, die Unselbständigkeit und die Äußerlichkeit die Bestimmung aus, in welcher sie Natur ist. Aus dieser Bestimmung der Natur als das Sich-selbst-äußerliche geht die Stellung der Natur in Hegels System hervor: Die Natur geht aus dem Beschluss der "göttlichen Idee"

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Monadologie*, § 7.

<sup>10</sup> G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, hrsg. E. Moldenhauer - K.M. Michel, Suhrkamp 1972, S. 255.

<sup>11</sup> A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, cit., S. 133.

<sup>12</sup> G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Die Philosophie der Natur*, hrsg. E. Moldenhauer - K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 24.

<sup>13</sup> *Ibi*, S. 25.

<sup>14</sup> G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Die Philosophie des Geistes*, hrsg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 24.

hervor, «dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein»<sup>15</sup>. Weil die Natur aus seiner Sicht «an sich Idee»<sup>16</sup>, vertritt Hegel die Behauptung, dass «die der Natur innewohnende, ewige Idee, oder, was das nämliche ist, der in ihrem Inneren arbeitende Geist, an sich seiende Geist» selber die Idealisierung der Natur zum Geiste vorantreibt; und zwar weil «diese Form seines Daseins mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht»<sup>17</sup>. In der Tat bestimmt Hegel die Natur von hier aus als den «unaufgelösten Widerspruch»<sup>18</sup>.

Unter dieser Perspektive entwickelt Hegel ein äußerst negatives Bild von der Natur: Schönheit und Ordnung, das Naturschöne und die Kreativität der Natur haben in Hegels Naturphilosophie keinen Platz oder werden gar als Ausdruck einer fehlenden Vergeistigung der Natur gedeutet:

«Man hat den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit *derselben* oder wenigstens die Göttlichkeit *in* derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten»<sup>19</sup>.

Denn es ist, so Hegel, die Ohnmacht der Natur, die «Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen»<sup>20</sup>. Die Natur, so Hegel, «vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z.B. des Menschen) durch Missgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muss, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären»<sup>21</sup>. In dieser Abwertung des Naturschönen und vor allem der Kreativität der Natur dürfte wohl der größte Unterschied zwischen Hegels und Whiteheads Sicht auf die Natur und ihren philosophischen Systemen überhaupt bestehen.

<sup>15</sup> G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Die Philosophie der Natur*, cit., S. 24.

<sup>16</sup> *Ibi*, S. 25.

<sup>17</sup> *Ibi*, S. 24.

<sup>18</sup> *Ibi*, S. 28.

<sup>19</sup> *Ibi*, S. 34.

<sup>20</sup> *Ibi*, S. 24.

<sup>21</sup> *Ibi*, S. 36.

Aber Hegels Naturphilosophie ist natürlich zugleich auch mehr als eine bloße Abwertung der Natur und so gibt es auch Anknüpfungspunkte zu Whitehead. Denn insofern die Natur *an sich* die göttliche Idee ist, nur dieselbe noch nicht *für sich* ist, enthält sie ein *Entwicklungspotenzial*. Aber wenn Hegel und Whitehead auch beide gemeinsam Entwicklung (*self-development*) als einen Grundzug der Natur betrachten, so ist doch zugleich festzuhalten, dass sie unter Entwicklung etwas anderes verstehen. Denn Hegel bestimmt das in der Natur angelegte Entwicklungspotential ausdrücklich nicht als *natürliche Entwicklung* bzw. Evolution, sondern als logisches Potenzial, als Entwicklung aus dem Begriff heraus:

«Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dass die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist»<sup>22</sup>.

Von diesem Standpunkt aus lehnt Hegel jegliche Vorstellung natürlicher Evolution ab: «Solch nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z.B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muss sich die denkende Betrachtung ent schlagen»<sup>23</sup>.

Die Entwicklung der Natur geht aus Hegels Sicht vielmehr allein aus der Auflösung des Widerspruchs hervor, welcher dem Sein der Natur zugrunde liegt. Damit dieser Widerspruch aufgehoben wäre, müsste das Allgemeine aus Hegels Sicht in seinem *Anderem*, dem *Einzelnen*, mit sich in einen Selbstverhältnis treten und darin mit sich selbst vermittelt sein. Das Andere des Einzelnen scheint nun aber zunächst nicht das abstrakt Allgemeine, sondern irgendein anderes Einzelnes, d.h. ein anderes Subjekt oder Einzelwesen zu sein, das dem einen als sein Anderes gegenübersteht. Der absolute Idealismus Hegels läuft aber nun gerade auf den Standpunkt hinaus, dass zwei Subjekte, sagen wir etwas und etwas anderes oder A und B; dass also *beide*, A und B Verkörperungen *ein- und desselben* Allgemeinen sind. Hegel zieht hieraus den Schluss, dass wenn A und B über ein Andersseins verfügen und d.h. konkret – im Gegensatz zur Leibnischen Monade – als Andere *füreinander* existieren sind, ihr Anderssein gegeneinander ein *gemeinsames* ist, und zwar ein solches, dass ihr Verhältnis

<sup>22</sup> *Ibi*, S. 31.

<sup>23</sup> *Ibi*, S. 31.



begründet. Da A und B Verkörperungen *ein- und desselben* Allgemeinen sind und nur *ein* Anderssein konstituieren, glaubt sich Hegel berechtigt, dass Anderssein «als isoliert zu nehmen, in Beziehung auf sich selbst»<sup>24</sup>. Das Andere für sich ist dann das «Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen»<sup>25</sup>. Insofern Hegel das Anderssein bzw. Sein-für-Andere als negatives Sein, als Negation des eigenen Seins des Etwas deutet, ist das “Andere des Anderen” offenkundig als gedoppelte Negation und damit wiederum als affirmatives Sein zu deuten – als Rückkehr des Etwas aus seinem Sein Für-Andere. Hiermit kommt ein für das gesamte Denken Hegels zentraler Gedanke Hegels zum Tragen, nämlich das Subjekte nur vermittelt durch die Aufhebung ihres “Andersseins” überhaupt Selbstbezüglichkeit aufbauen können. Diese Aufhebung betrifft dabei sowohl das unmittelbare eigene Sein des Etwas, dass in seinem Sein-für-Andere “über sich selbst hinausgehen” muss, um zu sich zu kommen, als auch das Sein seines Anderen. Endliches Dasein hat aus Hegels Sicht eine “negative Natur”, und kann nur darin *sein*, dass es die Negation, die es selbst ist, negiert und aufhebt. Daher gehört es aus Hegels Sicht «zur Natur es Endlichen selbst, über sich selbst hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden»<sup>26</sup>. Hierin besteht der absolute Idealismus Hegels: Die Wahrheit des Endlichen, ist das Unendliche, Ideelle. «Der Satz das das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nicht anderem als darin, das Endliche nicht als wahrhaft Seiendes anzuerkennen»<sup>27</sup>.

Allerdings ist nun wiederum die Natur zu einer vollkommenen Auflösung des Widerspruchs des Einzelnen und des Allgemeinen, des Endlichen und des Unendlichen nicht fähig. Nur vernunftbegabte Subjekte, d.h. Menschen, sind aus Sicht Hegels in der gegenseitigen Anerkennung in der Lage, den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, von Einzelheit und Allgemeinheit zugrunde liegt, zu überwinden. Die Verwirklichung der Vernunft, die Hegel als Verwirklichung einer Wahrheit auffasst (nämlich als *Übereinstimmung* der Realität mit der ihr innewohnenden Idee) ist daher eine Aufgabe, die allein im Rahmen der Menschheitsgeschichte zu bewältigen ist. Entscheidende Stufen im Rahmen der Verwirklichung der Vernunft sind bekanntlich aus Hegels Sicht hier die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Verfassungsstaat, sowie auf der Ebene der Selbstreflexion des Geistes, die Kunst, die Religion und die Philosophie.

<sup>24</sup> G.F.W. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik I*, hrsg. E. Moldenhauer - K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 126.

<sup>25</sup> *Ibi*, S. 127.

<sup>26</sup> *Ibi*, S. 150.

<sup>27</sup> *Ibi*, S. 172.

Eine logische Konsequenz dieses Ansatzes ist es, dass Hegel im Gegensatz zu Whitehead, davon ausgeht, dass die Entwicklung der Natur mit der Hervorbringung des Menschen ihren Abschluss gefunden hat: «Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor»<sup>28</sup>.

#### 4. Whiteheads Weg: Natur als schöpferische Aktivität

Gemeinsam ist Hegel und Whitehead bei allen Differenzen, dass bei beiden, «Subjektivität die Grundform der Natur»<sup>29</sup> darstellt. Subjektivität – in noch so schwach ausgeprägter Form – ist beiden Denkern zufolge die Grundlage aller Entwicklungsprozess in der Natur dar, insofern aus ihrer Sicht, überall da, wo etwas *sich* entwickelt, teleologische Prinzipien am Spiel sind. D.h.: Hegel und Whitehead sind beide der Meinung, dass nicht nur humane Subjekte, oder Tiere und Pflanzen, sondern sogar auch die Formen nach unserem heutigen Verständnis anorganische Natur, Vorformen dessen darstellen, was die menschliche Subjektivität ausmacht und in diesem Sinne das Vermögen der Subjektivität zumindest potenziell in sich tragen. So sagt Hegel in der Wissenschaft der Logik, das mit allem, das “etwas” ist, bereits der «Anfang des Subjekts»<sup>30</sup> gesetzt ist, und Whitehead vertritt die These, dass auch die im herkömmlichen Sinne anorganische Materie über ein psychisches Potenzial verfügt. Allerdings ist hier als Unterschied wiederum herauszustellen, dass für Hegel das Prinzip der Subjektivität primär eine logische Form darstellt, während Whiteheads System im Gefolge Leibnizens eines der letzten großen Systeme des Panpsychismus darstellt. So kann Hegel z.B. aus seiner Sicht die Grundstrukturen der Subjektivität bereits im Sonnensystem präfiguriert sehen, ohne behaupten zu müssen, dass dieses System lebendig ist.

Aus historischer Perspektive kommt bei der Auffassung der Subjektivität als Grundprinzips bei beide Denkern der Philosophie Kants und zwar Kants

<sup>28</sup> G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. E. Moldenhauer - K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S.74.

<sup>29</sup> R. Wiehl, “Einleitung” zu: H. Holzhey - A. Rust - R. Wiehl (eds.), *Natur, Subjektivität, Gott: Zur Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 6.

<sup>30</sup> G.F.W. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik I*, cit., S.126

*Kritik der Urteilskraft* und hier insbesondere seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft eine besondere Bedeutung zu. Während Hegel und Whitehead beide den Kantschen Kritizismus als eine Form von Formalismus entschieden ablehnten<sup>31</sup>, schätzten sie jedoch umso mehr Kants Reflexionen über das Wesen des Lebendigen<sup>32</sup>. Kant hat in der *Kritik der Urteilskraft* organisierte Wesen als "Analogon der Kunst" betrachtet und dies insofern, als dass man diese vergleichbar einem Kunstwerk allein als Verkörperung einer "Idee" verstehen könne, die ihr inneres Prinzip ausmache. Diese Idee, welche der Organismus, der sich selbst organisiert, realisiert, macht seine "innere Zweckmäßigkeit" aus.

Bei Whitehead wie schon bei Hegel wird im Ausgang von Kant in der Tat der Organismus mit der ihm immanenten Teleologie *Paradigma* für alles Existierende schlechthin<sup>33</sup>. So bezeichnet Whitehead bekanntlich seine eigene Philosophie als Ganzes auch als *organical philosophy*<sup>34</sup>. Damit ist zugleich ein grundlegendes Charakteristikum der Whiteheadschen Philosophie als Form von Idealismus zum Ausdruck gebracht: Für Whitehead, wie für Hegel ist die Wirklichkeit ein Prozess der Verwirklichung; im Falle Whiteheads genauer gesagt ein Prozess der *self-realization* wirklicher Einzelwesen: «Self-realization is the ultimate fact of facts. An actuality is self-realizing, and whatever is self-realizing is an actuality»<sup>35</sup>. Whitehead vertritt hier insofern einen Idealismus, insofern er davon ausgeht, dass jede actual entity in ihrer self-realization ein subjektives Ziel (*subjective aim*) verfolgt. Dieses subjektive Ziel ist ideeller Natur.

Whitehead stellt ausdrücklich heraus, dass er mit der Annahme, dass die Wirklichkeit nur als ein Prozess der Selbstverwirklichung der Subjektivität verstanden werden kann und dieser Prozess teleologischen Charakter hat, eine Hegel sehr nahe stehende Position vertritt: «This development is nothing else than the Hegelian development of an idea»<sup>36</sup>. An dieser Stelle gilt es allerdings scharf zwischen der *Entwicklung* einer aktualen Entität und dem ontologischen

<sup>31</sup> Vgl. G.L. Kline, *Concept and Concrescence: An Essay in Hegelian-Whiteheadian Ontology*, in G.R. Lucas, Jr. (ed.), *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, SUNY Press, Albany (NY) 1986, S. 133-151.

<sup>32</sup> Vgl. R. Wiehl, *Whiteheads Kant-Kritik und Kants Kritik am Panpsychismus*, in H. Holzhey - A. Rust - R. Wiehl (eds.), *Natur, Subjektivität, Gott*, cit., S. 198-239. Zu Hegel: H.F. Fulda - H.P. Hostmann (eds.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, und S. Rohmer, *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Alber, Freiburg-München 2016, S. 52-61.

<sup>33</sup> Vgl. zur Bedeutung des Organismus-Begriffs bei Hegel: R.P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

<sup>34</sup> Zur Bedeutung des Organismus-Begriffs bei Whitehead: R.L. Fetz, *Prozessdenken und Substanzmetaphysik*, Alber, München 1981.

<sup>35</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., S. 222.

<sup>36</sup> *Ibi*, S. 167.

Status einer aktualen Entität, die aus Whiteheads Sicht eine *res vera* darstellt, zu differenzieren, um sich den Unterschied von Whiteheads Idealismus auf realistischer Basis zum absoluten Idealismus Hegels zu verdeutlichen. Whiteheads actual entities realisieren in ihrem Entwicklungsprozess zwar Ideen (die Whitehead im Folgenden *eternal objects* nennt), sie *sind* aber keine Ideen bzw. oder "existierende Begriffe" (im Sinne Hegels), sondern als *stubborn facts* stets etwas unaufhebbar Partikuläres. Demensprechend gibt es bei Whitehead auch nicht die dialektische Figur einer vermittelten Rückkehr aus der Andersheit. Bei Hegel heisst es: «Ansich ist Etwas, insofern aus dem Sein-für-Andere hinaus, zu sich zurückgekehrt ist – das in sich reflektierte, mit sich identische Etwas»<sup>37</sup>. Bei Whitehead hingegen gilt: «An actual entity is at once the subject of experiencing and the superject of its experiences. It is the subject-superject and neither half of this description can for a moment be lost sight of»<sup>38</sup>. Vergleichen wir Whitehead und Hegel hier miteinander, dann korrespondiert das logische Elementarsubjekt Hegels (das "Etwas") dem *subject* Whiteheads und das Sein-für-Andere Hegel dem *superject* Whiteheads. Aber das *superject* Whiteheads ist nicht dasselbe, mit sich identische Subjekt, das kraft der ihm immanenten Allgemeinheit aus seinem Anderssein zurückgekehrt ist, sondern vielmehr das, was eine aktuelle Entität in ihrem Selbsterschaffungsprozess aus sich gemacht hat und was nun als physisches Potenzial für andere aktuelle Entitäten zur Verfügung steht.

Auf dieser Weise bilden aktuelle Entitäten als Abfolge von Einzelereignissen Entwicklungszusammenhänge, Nexus, in denen die Immanenz der Ereignisse immer nur eine indirekte ist: Denn die vergangene actual entity stellt das die Grundlage, das "date" für die kommende, ihr nachfolgende actual entity dar. Komplexere Gegenstände unserer Alltagswelt, wie (im herkömmlichen Sinne) anorganische Verbindungen, Pflanzen, Tiere oder Personen, müssen Whitehead zufolge immer schon als Resultat der Gruppenbildung, der Vergesellschaftung von Ereignissen aufgefasst werden. So bestimmt Whitehead die menschliche Person etwa als Gesellschaft mit personaler Ordnung. Wesentlich ist, dass aus Whiteheads Sicht alle Gegenstände der Erfahrungswelt Prozesse sind, und dass in diesen Prozessen der sogenannte "psychische Pol" einer actual entity (das *subject*) und der sogenannte "physische Pol" (das *superject*) Grundlage dafür bilden, dass eine jegliche Abfolge von *actual entities* psycho-somatischen Charakter hat.

Hier kommt nun ein weiterer entscheidender Unterschied zwischen Hegel und Whitehead zum Tragen: Während die dialektische Figur der vermit-

<sup>37</sup> G.F.W. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik I*, cit., S. 129.

<sup>38</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., S. 29.

telten Rückkehr aus der Andersheit im Rahmen des Hegelschen Systems letztendlich die Funktion erfüllt, die überkommene Metaphysik der Substanz mit der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität zu versöhnen, will Whitehead den klassischen Begriff der Substanz durch den der actual entity schlicht ersetzen. «The notion of substance is transformed into that of an actual entity [...] *Actual entites* – also termed *actual occasions* – are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real»<sup>39</sup>. Damit stellt sich Whitehead ein Stück weit in die Tradition des englischen Empirismus und opponiert zugleich einer vollkommenen Vergeistigung und Idealisierung der Wirklichkeit. Während sich in Hegels Philosophie die Dynamik der Wirklichkeit letztendlich aus der Selbstbewegung von Begriffen ableiten lässt, ist in Whiteheads Kosmologie hingegen, wie Helmut Maaßen betont<sup>40</sup>, die Natur selbst als eine sich-verwirklichende Aktivität bestimmt: «Nature is a theatre for the interrelations of activities»<sup>41</sup> so eine bekanntes Schlagwort Whiteheads die Natur als Ganze sei als eine «Struktur von Evolutionsprozessen»<sup>42</sup> aufzufassen. Diese Aussagen sind jedoch keinesfalls im Sinne eines naturalistischen Reduktionismus zu verstehen. Im Gegenteil: Whitehead ist – wie sich zeigte – einerseits davon überzeugt, dass geistige Funktionsweise innerhalb der Natur einen wesentlichen Teil ihrer Aktivität ausmachen. Dies führt ihn aber andererseits nicht zu der Annahme, dass geistige Vorgänge allein die wahrhafte Grundlage der Natur darstellen. Daher ist die Natur in diesem System nicht als das “Anderes des Geistes”, sondern umgekehrt, der Geist ist als eine Dimension der Natur bestimmt, der sich in der Kreativität der Natur *als* Natur selbst verwirklicht<sup>43</sup>. Die Geschichte der Menschheit ist Teil der Geschichte der Natur und die menschliche Kultur nur eine besonders weite entwickelte Erscheinungsweise der schöpferischen Kraft der Natur.

Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Gefühle (*feelings*), denen Whitehead eine fundamental einheitsstiftende Funktion sowohl in Bezug auf das Verhältnis von Natur und Geist als auch auf das Verhältnis des psychischem und somatischen, von Geist und Körper zuspricht. So wurde

<sup>39</sup> *Ibi*, S. 18.

<sup>40</sup> H. Maaßen, “Einleitung” zu M. Hampe - H. Maaßen (eds.), *Materialien zu Whiteheads »Prozeß und Realität« I. Prozess, Gefühl und Raum-Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, S. 32-38.

<sup>41</sup> A.N. Whitehead, *Modes of Thought*, Macmillan, New York, 1968, S. 191.

<sup>42</sup> Vgl.: A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1948.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu: S. Rohmer, *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Eine Studie zum Verhältnis von Reflexion und Transformation in Whiteheads Philosophie der Natur*, Alber, Freiburg - München, 2000.

Whitehead Philosophie auch als eine "Kosmologie der Gefühle"<sup>44</sup> bezeichnet. Gefühle spielen aus Whiteheads Sicht auf allen Ebenen und Entwicklungsstufen der Wirklichkeit als eine treibende Kraft eine fundamentale Rolle. Selbst das geistige Leben des Menschen stellt aus Whiteheads Sicht keine eigenständige Wirklichkeit, sondern nur eine besonders entwickelte Form des Fühlens dar – Whitehead spricht hier von *intellectual feelings*. Während aus Hegels Sicht allen Gefühlen und Empfindungen stets ein spezifischer Mangel anhaftet, da die Zusammenhänge, in denen sie vorkommen, immer ein körperliches und somatisches Moment beinhalten, betont Whitehead, dass Gefühl als Ursprung des Eigenwerts der Wirklichkeit in ihrer Individualität und Einzigartigkeit. Damit legt er zugleich den Grundstein für eine ästhetische Deutung der Evolution und der humanen Kultur.

Analog zu der bipolaren Struktur der *actual entities*, unterscheidet Whitehead zwei grundlegende Arten von Gefühlen; *physical* und *conceptual feelings*. Während die physischen Empfindungen auf ein Erfassen des Gegebenen abzielen, erfassen die begrifflichen Empfindungen das Mögliche, das dem Physischen sowohl voraus wie zugrundliegt. *Begrifflich* sind die Empfindungen, die das Mögliche erfassen, insofern Whitehead davon ausgeht, dass realisierte Möglichkeiten eine Auswahl aus einer allgemeinen Sphäre des Möglichen darstellen und das diese allgemeine, abstrakte Sphäre über begriffliche Strukturelemente verfügt. Whitehead spricht in diesem Zusammenhang von "ewigen Objekten" als allgemeinen Strukturelementen der Möglichkeitssphäre, die als abstraktes Potenzial für die Verwirklichung der aktuellen Entitäten zur Verfügung stehen und auf ihren begrifflichen Pol bezogen sind. Als Beispiele für solch ewige Objekte nennt er bevorzugt einfache Sinnesdaten wie etwa "rot" oder "blau". Whitehead, der in die abendländische Philosophiegeschichte bekanntlich mit dem Satz einging, dass diese eine Reihe von Fußnoten zu Platon darstellen würde, stellt sich mit dieser Verteidigung eines Universalienrealismus ausdrücklich in die Tradition Platons und seiner Ideenlehre<sup>45</sup>.

Das Schöne, das aus seiner Sicht die Grundlage der aufsteigenden Evolution bildet, ist "schön" auch immer im Sinne des "Vortrefflichen", d.h. schön im Vergleich zu dem, was nicht ist, aber hätte sein können. Indem das Einzelne auf die Weise das Allgemeine transzendiert, ist es zudem zugleich auf anderes Ein-

<sup>44</sup> R. Wiehl, *Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie*, in Id., *Zeitwelten. Philosophische Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S. 96-128.

<sup>45</sup> Zur Bedeutung der Fußnoten-These bei Whitehead: C. Kann, *Fußnoten zu Platon: Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead*, Meiner, Hamburg 2001.

zernes bezogen. Ein Konflikt vermag keine Schönheit zum Ausdruck zu bringen. Whiteheads Ästhetik ist eine Ästhetik der Kontraste. Dabei fasst Whitehead den Kontrastbegriff ontologisch auf: Relationen sind Whitehead zufolge eine Art von Kontrasten<sup>46</sup>. So sind Mutter und Tochter zwar das exakte Gegenteil voneinander, genau in dieser Entgegensetzung bilden sie aber eine ideelle Einheit und veranschaulichen als *ideal oppositions* in ausgezeichneter Weise eine Harmoniebeziehung. Das Universum muss aus Whiteheads Sicht daher einerseits so gedacht werden, dass es seine eigene Vielfalt von Gegensätzen selbst zum Ausdruck bringt, aber andererseits gilt, dass überall im Universum herrscht die *Einheit* der Gegensätze, die aus seiner Sicht den wahren Kern des Dualismus ausmacht. Die Teleologie des Universums sieht Whitehead ausgehend von diesem Standpunkt darin liegen, dass die getrennten Wirklichkeiten der Vielen in immer komplexere, kontrastreichere Einheiten übergehen; ein Vorgang, der aus Whiteheads Sicht mit einer Bereicherung und Intensivierung der Lebenserfahrung einhergeht. In diesem Sinne manifestiert sich in der Bildung von Kontrasten, und von Kontrasten von Kontrasten die *solidarity of the world*, die aus Whiteheads Sicht die allgemeine Grundlage alles Wertempfindens, aller Erfahrungsintensität und Tiefe ist.

STASCHA ROHMER

Universidad de Antioquia - stascha.rohmer@udea.edu.co

## ABSTRACT

*Hegel and Whitehead are the last two great metaphysicians of modernity. However, despite comparable basic assumptions such as the process character of reality, the organism as a paradigm and subjectivity as a fundamental principle, they develop an opposing picture of the universe. While according to Whitehead nature is determined as creative activity and from his point of view the teleology of the universe is directed towards the production of beauty, Hegel sees the objective sense of the history of the world in the realization of reason by humans. Therefore, natural philosophy has only a subordinate position in Hegel's work, whereas in Whitehead's work the concept of nature is of central importance.*

Keywords: *Hegel, Whitehead, Process, Truth, Beauty*

<sup>46</sup> A.N. Whitehead., *Process and Reality*, cit., S. 229.