

Die Bewegung des Absoluten in Hegels „Wissenschaft der Logik“

Inaugural-Dissertation

Zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophischen Fakultät

der Universität zu Köln

Im Fach Philosophie

Vorgelegt von

Po-Cheng Huang

aus Taipeh, Taiwan

Köln, den 07. Januar, 2015

Die Bewegung des Absoluten in Hegels „Wissenschaft der Logik“

Po-Cheng Huang

bestehende Unendlichkeit	113
3.2.2. Dialektik als Vermittlung zwischen dem an sich seienden und dem an und für sich seienden Konkreten.....	117
3.2.3. Wechselseitigkeit zwischen Subjekt und Objekt.....	120
4. Viertes Kapitel: Das Absolute als die absolute Indifferenz.....	124
4.1. Dialektische Figur-1: Sein – Werden - Dasein.....	127
4.1.1. Sein	127
4.1.1.1. Dialektik von Sein und Nichts.....	127
4.1.1.2. Identifizierung und Unterscheidung von Sein und Nichts	129
4.1.2. Werden	129
4.1.2.1. Werden als Einheit von Entstehen und Vergehen	130
4.1.2.2. Begründung der Dialektik von Sein und Nichts.....	131
4.1.2.2.1. Dialektik vom Endlichen und Unendlichen.....	131
4.1.2.2.2. Dialektik von der endlichen und der unendlichen Einheit	133
4.1.3. Dasein	135
4.1.3.1. Dasein als Einheit von reinem Sein und Werden	135
4.2. Dialektische Figur-2: Dasein - Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit - Fürsichsein.....	137
4.3. Dialektische Figur-3: Sein – Dasein - Fürsichsein	138
4.3.1. Dasein als endliches Sein und als Übergang vom reinen Sein zum Fürsichsein	139
4.3.2. Fürsichsein	139
4.3.2.1. Fürsichsein als primäre Subjektivität.....	140
4.3.2.2. Fürsichsein als In-einander-Reflexion von Qualität und Quantität in ihrer Korrespondenz.....	142
4.4. Reflexion in Korrespondenz	145
4.4.1. Sein als Anschauliches und Begriffliches	145
4.4.2. Qualität - Quantität	153
4.4.2.1. Dialektik von unendlicher Einheit und Vielheit.....	156
4.4.2.2. Identität und Unterschied von quantitativer Unendlichkeit und Endlichkeit oder von unendlich Großem und unendlich Kleinem - Identität und Unterschied von Allgemeinheit und Einzelheit	159
4.4.2.3. Problem: Beziehung zwischen Qualität und Quantität... 	160
4.5. Absolute Indifferenz.....	162
4.5.1. Maß als Identität von Qualität und Quantität.....	162

4.5.2. Vom Maßlosen zum Werden des Wesens.....	163
4.5.3. Absolute Indifferenz als neuer Anfang	164
5. Fünftes Kapitel: Das Absolute als das sich in sich vermittelnde Wesen.....	167
5.1. Wesen als Vermittlung.....	168
5.1.1. Wesen als Reflexion in ihm selbst: der Schein	168
5.1.1.1. Das Sein als Schein.....	169
5.1.1.2. Das Wesentliche und das Unwesentliche.....	170
5.1.1.3. Der Schein als Wesen	171
5.1.2. Wesen als Vermittlung zwischen Sein und Begriff	174
5.1.2.1. Die Reflexion als Instrument des Philosophierens	177
5.1.2.1.1. Die setzende Reflexion: Wesen als an sich seiendes Vermittlungsmoment.....	179
5.1.2.1.2. Die äußerliche Reflexion: Abstrakte Vermittlungsmomente als äußerlich zu einander Hinzugefügte	181
5.1.2.1.3. Die bestimmende Reflexion: An und für sich seiendes Vermittlungsmoment.....	185
5.1.2.2. Zwei entgegengesetzte dialektische Routen	188
5.1.2.3. Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen.....	189
5.2. Wesen als Substantialität.....	191
5.2.1. Wesen als Subjektivität in abstrakter Form.....	193
5.2.2. Wesen als absolute Substanz: aus der Bezüglichkeit reflektierte „Sinn und Bedeutungen“.....	199
6. Sechstes Kapitel: Die In-sich-Bezüglichkeit der Substantialität und Vermittlung bei der reflexiven Bewegung	205
6.1. Der Grund	207
6.1.1. Der absolute Grund.....	207
6.1.1.1. Form und Wesen als absoluter Grund	208
6.1.1.2. Form und Materie als Grundlage.....	210
6.1.1.3. Inhalt als formierte Materie.....	215
6.1.2. Der bestimmte Grund als Entgegensetzung von formellem und realem Grund	218
6.1.2.1. Der formelle Grund	218
6.1.2.2. Der reale Grund als Entgegensetzung von Grundlage und unmittelbarer Mannigfaltigkeit	219
6.1.2.3. Der vollständige Grund	222
6.1.3. Absolutheit des absoluten Unbedingten und Relativität der Existenz und Erscheinung.....	225
6.1.3.1. Das relative Unbedingte	226

6.1.3.2. Das absolute Unbedingte	227
6.2. Die Erscheinung.....	229
6.2.1. Grund und Erscheinung als Vermittlungsmomente	231
6.2.2. Existenz und „Erscheinung“ im engeren Sinne	233
6.2.2.1. Existenz als Ganzheit der Dinge	236
6.2.2.1.1. Das Ding und seine Eigenschaften	236
6.2.2.1.1.1. Ding an sich und Existenz	237
6.2.2.1.1.2. Die Eigenschaft	240
6.2.2.1.1.3. Die Wechselwirkung der Dinge.....	242
6.2.2.1.2. Das Bestehen des Dings aus Materien.....	244
6.2.2.1.3. Die Auflösung des Dinges	246
6.2.2.2. Erscheinung als Entgegensetzung von „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“	249
6.2.2.2.1. Gesetz der Erscheinung als Einheit von der erscheinenden Welt und der an sich seienden Welt.....	249
6.2.2.2.2. Trennung von der erscheinenden und der an-sich-seienden Welt	252
6.2.2.2.3. Das Problem der Auflösung der Erscheinung.....	255
6.2.2.2.4. Von dem Grund als Bedingung über die Erscheinung als Existenz hin zu der „zweiten“ Erscheinung als dem Gesetz der Erscheinung.....	257
6.2.2.3. Nachdenken über das wesentliche Verhältnis	260
6.2.2.3.1. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile.....	261
6.2.2.3.2. Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung	265
6.2.2.3.3. Verhältnis des Äußeren und Inneren	268
6.3. Identität der Wirklichkeit mit dem Begriff	272
6.3.1. Wirklichkeit als Einheit von Wesen und Erscheinung.....	272
6.3.1.1. Das Absolute als Wesen	273
6.3.1.2. Die Wirklichkeit als Erscheinung	275
6.3.1.3. Das absolute Verhältnis als Wechselwirkung	277
6.3.2. Wirklichkeit als Begriff.....	277
6.3.2.1. Begriff als Einheit von Sein als absoluter Indifferenz und Wesen als reflexiver Vermittlung	281
6.3.2.2. Begriff als subjektives Subjekt-Objekt	284
6.3.2.2.1. Thematisierung des Modus und Hegels Kritik an der Passivität der Spinozistischen Substanz.....	286
6.3.2.2.2. Begriff als ursprüngliche Einheit aller vorangehenden	

Kategorien.....	290
6.4. Betrachtung in der umgekehrten Richtung: Fortschreiten von der Wirklichkeit über die Erscheinung bis zum Wesen als Reflexion in ihm selbst	291
6.5. Schluss: Wesen als höchstes Prinzip der Logik statt Idee.....	292
7. Siebtes Kapitel : Das Absolute als der sich bestimmende Begriff.....	295
7.1. Begriff als Wendepunkt und subjektive absolute Indifferenz	295
7.1.1. Der sich idealisierende Begriff: Die Subjektivität	298
7.1.1.1. Begriff	299
7.1.1.1.1. Der allgemeine Begriff	300
7.1.1.1.2. Der besondere Begriff	301
7.1.1.1.3. Begriff der Einzelheit.....	302
7.1.1.2. Urteil	305
7.1.1.2.1. Das Urteil des Daseins	305
7.1.1.2.2. Das Urteil der Reflexion	307
7.1.1.2.3. Das Urteil der Notwendigkeit	310
7.1.1.2.4. Das Urteil des Begriffs.....	311
7.1.1.3. Schluss	313
7.1.1.3.1. Der Schluss des Daseins	314
7.1.1.3.2. Der Schluss der Reflexion	320
7.1.1.3.3. Der Schluss der Notwendigkeit	322
7.1.1.4. Die sich vermittelnde Mitte statt des sich vereinheitlichenden Dritten	327
7.1.1.5. Subjektivität als subjektive absolute Indifferenz	327
7.1.2. Der sich realisierende Begriff: Die Objektivität	328
7.1.2.1. Drei Stufen der Objektivität	328
7.1.2.2. Reflexivität des Chemismus	332
7.1.2.3. Subjektivierung der Objektivität	332
7.1.3. Der sich vereinigende Begriff: Die Idee	333
7.1.3.1. Idee als Einheit von Subjektivität und Objektivität	334
7.1.3.2. Die Subjektivierung des Seins, der Erscheinung und der Objektivität	337
8. Achstes Kapitel: Reflexionslogik in der Objektivität.....	340
8.1. Rückblick auf die Objektivität: die Vermittlung, die Substanz und die angeschaute Natur.....	340
8.1.1 Die Objektivität als Vermittlung: Vermittlungsbegriffe als das Dasein, die Erscheinung und die Objektivität in der Seins-, Wesens-, und Begriffslogik	340
8.1.2. Die Objektivität als Substanz: Substanzbegriffe als das Sein, die	

absolute Indifferenz, die Wirklichkeit, und die Objektivität.....	342
8.1.3. Die Objektivität als angeschaute Natur.....	343
8.2. Zweierlei Dasein bei der Objektivität	344
8.2.1. Die Objektivität als angeschaute Natur im Sinne des Denken-Anschauungs-Dualismus und als natura naturans im Spinozischen Sinne	344
8.2.2. Die Objektivität als vermittelnde empirische Realität in der Mitte der Dialektik von Substantialität und Subjektivität	346
8.2.3. Auseinandersetzung mit den zwei Auffassungen.....	348
8.3. Vom Pol zum Feld: Objektivität als Vermittlung im Vergleich zu dem Absoluten ohne Vermittlung	350
8.3.1. Die Akzidenzen der Substanz bei Spinoza: als eine passive Natur und ein Pol oder als eine neutrale Vermittlung und ein Feld	350
8.3.2 Das absolute Subjekt-Objekt im Feld der Vermittlung und die Kritik Hegels am Schellingschen vermittlungslosen Absoluten	354
8.3.3. Das abstrakte Ich und das konkrete Ich	356
Zweiter Hauptteil: Erkennen und Handeln	361
9. Neuntes Kapitel: das Absolute als die sich in sich erschaffende und erkennende Idee.....	361
9.1. Leben als das an sich seiende Erkennen	361
9.2. Erkennen als das sich erschaffende Leben.....	366
9.2.1. Idee des Wahren	367
9.2.2. Idee des Guten.....	368
9.2.3. Idee des Guten als Einheit vom analytischen und synthetischen Erkennen und Identität vom Wahren und Guten.....	369
9.3. Absolute Idee als Einheit von Leben und Erkennen	372
10. Zehntes Kapitel: das Absolute als Freiheit.....	374
10.1. Die reine Idee und die reale Welt.....	374
10.2. Reflexion in der Korrespondenz: Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Idee ; zwischen Unendlichkeit und Freiheit.....	375
10.2.1. Freiheit und Seinslogik	377
10.2.1.1. Die an sich seiende Freiheit	377
10.2.1.2. Unfreiheit	379
10.2.1.2.1. Formelle Unfreiheit.....	379
10.2.1.2.2. Reale Unfreiheit	379
10.2.1.2.2.1. Endlichkeit und begrenzte Freiheit.....	379
10.2.1.2.2.2. Schlechte Unendlichkeit und Freiheit ...	380
10.2.1.2.2.3. Absolute Unfreiheit und ihre Auflösung .	380

10.2.1.3. Wahre Freiheit	381
10.2.1.3.1. Substantielle Freiheit - Freiheit bei Spinoza.....	382
10.2.1.3.2. Abstrakte Unendlichkeit und abstrakte Freiheit der Subjektivität - Gedoppelter Sinn der subjektiven Freiheit.....	383
10.2.1.3.2.1. Die Auflösung des Widerspruchs	384
10.2.1.3.3. Subjektive Freiheit - Freiheit bei Hegel.....	385
10.2.1.3.3.1. Wahre Freiheit als wahre Unendlichkeit aus der praktischen Perspektive	385
10.2.1.3.3.2. Darstellung der Freiheit durch die Dialektik von Wille und Neigung	387
10.2.2. Notwendigkeit und Wesenslogik	388
10.2.2.1. Die innere Notwendigkeit	388
10.2.2.1.1. Die formelle Notwendigkeit	389
10.2.2.1.2. Die Zufälligkeit.....	389
10.2.2.1.2.1. Die Zufälligkeit und die freie Kausalität	390
10.2.2.1.2.2. Die Zufälligkeit und die Naturnotwendigkeit	390
10.2.2.1.2.3. Die Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit	391
10.2.2.2. Reale Notwendigkeit oder relative Notwendigkeit	391
10.2.2.2.1. Moralgesetze und Naturgesetze	391
10.2.2.2.2. Mechanische Notwendigkeit, äußere Notwendigkeit und die Kausalkette.....	393
10.2.2.2.2.1. Widerspruch zwischen Teleologie und Mechanismus.....	393
10.2.2.2.3. Einheit von praktischer Notwendigkeit und Naturnotwendigkeit, von moralischen Gesetzen und Naturgesetzen.....	395
10.2.2.3. Absolute Notwendigkeit	395
10.2.3. Absolute Freiheit und Begriffslogik.....	396
10.2.3.1. Einheit von Notwendigkeit und Freiheit	396
10.2.3.2. Einheit von objektiver Realität und subjektivem Zweck	399
10.2.3.3. Freiheit der konkreten Subjektivität	400
10.2.3.3.1. Substantielle Familie als Allgemeinheit; vermittelnde bürgerliche Gesellschaft als Besonderheit; Subjektivitätsstaat als Einzelheit	401
10.2.3.3.1.1. Familie: eine undifferenzierte Identität..	402

10.2.3.3.1.2. Die bürgerliche Gesellschaft: ein sich unendlich differenzierendes Feld mit der reflexiven Bewegung zwischen entgegengesetzten Polen in demselben	403
10.2.3.3.1.3. Staat: eine konkrete Gemeinschaft	405
Exkurs: Staat: eine statische Totalität oder eine dynamische Ganzheit	407
10.3. Staat als dynamische Ganzheit.....	407
10.3.1. Gemeinschaft	407
10.3.2. Wirkung und Gegenwirkung zwischen objektivem Subjekt-Objekt, vermittelndem Subjekt-Objekt, und subjektivem Subjekt-Objekt.....	408
10.3.3. Wechselwirkung im absoluten Subjekt-Objekt und in der Geschichtlichkeit.....	408
10.4. Kreislauf.....	409
Konklusion.....	411
Literaturverzeichnis	414

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze **ihre lebendige Beziehung** und **Wechselwirkung** verloren haben und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.- G.W.F. Hegel

Aus Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801): Bedürfnis der Philosophie

Einleitung

0.1. Begründung der Schritte, Argumente, und Ausführungen

In der Logik Hegels ist die Idee als Kernbegriff thematisch, deren Vollendung von dem Begriff ausgeht, der als transzendentes Subjekt, also als reines Ich verstanden werden kann, und diese Vollendung hält dieses Subjekt mit der Objektivität zusammen.

Darum stellt die Beziehung zwischen der Subjektivität und der Objektivität eine grundlegende philosophische Fragestellung dar, bei der grundsätzlich zwei mögliche Positionen in der Neuzeit vertreten wurden, nämlich der Cartesische Substanzdualismus und der Spinozistische Eigenschaftsdualismus:

Zum einen werden Subjekt und Objekt jeweils als Geist und Materie gedacht. Sie stellen zwei selbständige Substanzen dar, die sich vermittels der Wechselwirkung auf einander beziehen. Diese Position wird hauptsächlich von Descartes vertreten¹, dessen Nachfolger daher als Substanzdualisten bezeichnet werden.

Zum anderen werden sie, obwohl sie doch zum Geistigen und zur Materie gehören, nicht als zwei Substanzen, sondern als zwei Komponenten oder Eigenschaften einer einzigen Substanz verstanden, die sich in einer Beziehung befinden, in der sie einander parallel korrespondieren, ohne auf einander wirken zu können. Die entsprechende Position wird pragmatisch von Spinoza vertreten² und als Eigenschaftsdualismus bezeichnet.

¹ Siehe „Wechselwirkung“ in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.12, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.338. - „5. Leib-Seele-Verhältnis,- Eine Theorie der Wechselwirkung, meist als 〈 psychophysische Wechselwirkung 〉 bezeichnet, gehört bes. Seit R. DESCARTES und dem Cartesianismus zu den klassischen Lösungen für das Leib-Seele-Problem.“

² In Ethik, II. Teil. Von der Natur und dem Ursprung des Geistes. Lehrsatz 1. „Denken ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding.“ . Lehrsatz 2. „Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein ausgedehntes Dinges.“ I. Teil. Von Gott. Lehrsatz 10. „ Jedes Attribute in und derselben Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.“ II. Teil. Von der Natur und dem Ursprung des Geistes. Definition 1. „Unter Körper verstehe ich einen Modus, der Gottes Essenz, insofern sie als ein ausgedehntes Ding angesehen wird, auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt“; siehe Golgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils.. Definition 3. „Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.“ Lehrsatz 4. „Die Idee Gottes,

Die zweite Position, der Eigenschaftsdualismus, verneint also die Existenz der seelischen und körperlichen Substanz, so dass das Geistige und die Materie nicht als zwei verschiedene Substanzen gedacht werden, sondern als Akzidenzen oder Attribute einer einzigen Substanz. Sie stehen mitnichten in einer Wechselwirkung. Vielmehr sind sie in der prästablierten Harmonie³ mit einander koordiniert. Daher wird eine solche Position mit der Frage konfrontiert, wie die Wechselwirkung zwischen Geistigem und Materie überhaupt stattfinden kann.

Die erste Position dagegen stimmt der Existenz von seelischer und körperlicher Substanz zu, und behauptet, dass das Geistige und die Materie zwei von einander unabhängigen Substanzen darstellen und wechselseitig aufeinander wirken. Doch stellt sich die Frage, wie sich zwei wesentlich verschiedene Substanzen in eine Verbindung setzen können, und wie die Verknüpfung möglich ist, durch die beide mit einander vermittelt werden können⁴.

Es kann angenommen werden, dass Hegels Logik die oben erwähnten Fragestellungen aufgreift, und die Ansätze seiner Logik die entgegengesetzten Positionen in Übereinstimmung zu bringen versuchen.

Angesichts der beiden metaphysischen Positionen kommt bei der Logik zuerst die Frage auf, wie Subjektivität und Objektivität und ihre Beziehung verstanden werden sollen.

Dazu stellt sich zunächst die Frage, warum sich Subjektivität und Objektivität, wenn sie jeweils als das Begriffliche und das Anschauliche gedacht werden, in

aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein.“ Lehrsatz 15. „Die Idee, die den menschlichen Geist in dessen Sein ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.“ Lehrsatz 16. „Die Idee einer jeden Weise, in der der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äußeren Körpers in sich schließen.“

³ „Prästablierte Harmonie (lat. Praestabilire, im voraus feststellen) vorherbestimmte Einheit, von Leibniz (fr. Harmonie préétablie) zuerst in einem Artikel des „Journal des Savants vom 4. und 9. April 1696 geb. Ausdruck zur Lösung des Leib-Seele-Problems, das er Histoire des ouvrages des Savants, Febr. 1696, und Journal des Savants, 16.Nov.1696) an dem von Geulinx erdachten Beispiel von den beiden gleichgehenden Uhren erläutert: « Man denke sich zwei Uhren, die miteinander vollkommen übereinstimmen. Das kann nun auf drei Weisen geschehen: denn erstens kann es auf einem wechselseitigen Einfluß beruhen, den sie aufeinander ausüben, zweitens darauf, daß beständig jemanden auf sie acht gibt, drittens aber auf ihrer eigenen Genauigkeit...Die dritte Art wird die sein, die beiden Uhren von Anfang an mit so großer Kunst und Geschicklichkeit anzufertigen, dass man in der Folge ihrer Übereinstimmung sicher sein kann. Dies ist nun der Weg der pr. H. Man setze nunmehr die seele und den Körper an die Stelle dieser beiden Uhren. Ihre Übereinstimmung oder ihr Einklang wird dann in einer dieser drei Weisen stattfinden müssen » (Gerh.IV,500 f.)

⁴ „Die W.(Wechselwirkung) tritt sowohl als Problembeschreibung als auch als Lösungsvorschlag auf; auch ein Gegener der W.-Hypothese wie W.Wundt führt sein Prinzip des psychophsischen Parallelismus als « einfachsten Ausdruck der Tatsachen der psychophsischen Wechselbeziehung »ein“. Siehe „Wechselwirkung“ in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.12, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.338.

Wechselwirkung auf einander beziehen, obgleich sie verschiedene Substanzen sind. Der Eigenschaftsdualismus, der die Wechselwirkung ablehnt, stellt daher selbst die Antwort auf diese Schwierigkeit dar.

Somit scheint es, dass Subjektivität und Objektivität bei Hegel zum einen als zwei Komponenten aufzufassen sind, die jeweils auf das Begriffliche und Anschauliche verwiesen sind, und in einer untrennbaren Totalität koordiniert werden. Diese Position ähnelt dem Eigenschaftsdualismus; zugleich werden sie als zwei entgegengesetzten Pole gedacht, die in einer dialektischen Wechselbestimmung⁵ zu integrieren sind. Diese Position bewahrt den vom Substanzdualismus vorgestellten Ansatz der Wechselwirkung, bei dem das Begriffspaar Subjektivität und Objektivität vom Begriffspaar Geistiges und Materie konzeptionell verschieden ist.⁶

⁵ Der Begriff „Wechselbestimmung“ kommt von dem dritten Moment des absoluten Verhältnisses der Wesenslogik heraus. Ich verwende ihn um die dialektische Bewegung der lebendigen Idee zu beschreiben. „Die Wechselbestimmung des Begriffs“ erscheint sich in der Seinslogik als Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit, in der Wesenslogik als Dialektik von Wesen und Erscheinung, in der Begriffslogik als Dialektik von Begriff und Realität (oder Objektivität).

⁶ „Im Deutschen Idealismus spielt Wechselwirkung 〈W.〉 eine zentrale Rolle. Grundlegend ist dabei G. FICHTE'S Ansatz, die Untrennbarkeit einer Bestimmung der Realität durch das Ich von der umgekehrten Bestimmungen des Ich durch das Nicht-Ich als 《Wechselbestimmung (nach der Analogie von W.)》 zu fassen und dabei unmittelbar an Kants Verständnis von Relation anzuschließen. (J.G. FICHTE: Grundlage der ges. Wiss.lehre (1794). Akad.-A. I/2 (1965) 290.). NOVALIS übernimmt die Idee einer 《W. des Ich mit sich selbst》 und identifiziert diese mit 《intellektuellen Anschauung》. W. induziert bei FICHTE eine Relation der Gleichzeitigkeit und der Untrennbarkeit, ohne eine der Seiten der anderen gegenüber zu verabsolutieren. Dieses Leistung des Begriffs 〈W.〉 setzt Fichte auch in seiner Deduktion der Interpersonalität, also des notwendigen Vorhandenseins anderer vernünftiger und freier Wesen, ein: Nur von anderen Vernünftiger Wesen, mit denen ein Subjekt in 《einer freien Wechselwirksamkeit》 steht, kann mit Notwendigkeit eine 《Aufforderung zum freien Handeln》 ergehen (J.G. FICHTE: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wiss.lehre (1796). Akad.-A. I/3 (1966) 344.347.; Das System der Sittenlehre nach den Principien der wiss.lehre (1798), a.a.O. I/5 (1977) 201). Entsprechend bestimmt er Gesellschaft als 《Wechselwirkung durch Freiheit》 (Einige Vorles. über die Bestimmung des Gelehrten nach den Principien der Wiss.lehre (1794), a.a.O. I/3,37f.) (...) Im 〈System des transzendentalen Idealismus〉 (1800) verbindet er (SCHELLING) Fichtes W. von Ich und Nicht-Ich und die kantische Kategorie der W., mit dem Resultat, dass überhaupt kein Kausalitätsverhältnis ohne W. konstruiert werden könne (System des transsc. Idealismus (1800). Sämtl. Werke, hg. K.F.A. SCHELLING I/3(1858) 475.); von Kants Kategorien bleiben für ihn nur die Kategorien der Relation und aufgrund seiner Analyse des Anschauungsvorgang letztlich nur die der W. bestehen. (a.a.O.515) G.W.F. HEGEL thematisiert die W. in der 〈Wissenschaft der Logik〉 in zwei Abschnitten: Unter dem Titel 〈Die W. der Dinge〉 leitet er her, daß Dinge wesentlich durch ihre Eigenschaften bestimmt seien, die ihrerseits Grundlage und Resultat der W. der Dinge sind (G.W.F. HEGEL Wiss. Der Logik I.: Die objektive Logik (1812/13). Akad.-A.11(1978) 332.). Systematisch gewichtiger ist der Abschnitt 〈Die W.〉, der den Übergang von der Wesens- in die Begriffslogik markiert. 〈W.〉 bezeichnet hier, ganz im Sinne der Auffassung von W. als Gemeinschaft, eine Form von Identität: Im Modell der W. sieht Hegel die 《Aeusserlichkeit der Causalität》, die den Mechanismus kennzeichnete, aufgehoben. Die Ursache ist nun in der Wirkung nicht mehr 《in eine andere Substanz übergegangen》 (a.a.O.407.); Substanz- und Kausalitätskategorie können nun ihre volle Realität erhalten. In der W. ist 《das Uebergehen in Anderes... Reflexion- in- sich selbst; die Negation, welche Grund der Ursache ist, ist ihr positives Zusammengehen mit sich selbst》 (a.a.O.408.).“ - Siehe „Wechselwirkung“ in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.12,

Im Kontext der Hegelschen Logik scheinen die Begriffe von der Subjektivität und Objektivität doppeldeutig zu sein. Einmal könnten sie als Begriffspaar „verständiger Begriff und sinnliche Realität“ gedacht werden, deren Grundlage zwar jeweils als Ich-Begriff und anschauliche Unmittelbarkeit vorgestellt wird, die jedoch nicht als zwei Substanzen bestimmt sind. Zum anderen als Begriffspaar „das erkennende Subjekt und der zu erkennende Gegenstand“ oder „der bestimmende Begriff und die zu bestimmende Realität“⁷, wobei Subjekt und Gegenstand oder Begriff und Realität in Rahmen des Begriffes in der dialektischen Bewegung tätig sind. Dazu ist die Realität schon verbegrifflicht.

Um die Schwierigkeit der These, dass zwei Eigenschaften auf einander einwirken, zu vermeiden, und zugleich das Phänomen der Wechselwirkung ernst zu nehmen, ist es nötig, die aus der Definition von Subjektivität und Objektivität herausgezogenen zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen. Dann könnten diese in eine einheitliche Theorie integriert werden, sofern zuerst unterstellt ist, dass Hegels Theorie bestehen könnte, und die zwei Eigenschaftsmomente, d.h. die zwei verschiedenen Bestandteile einer einzigen Substanz sowie die Wechselwirkung entgegengesetzter Begriffsmomente zugleich in Anspruch genommen werden sollten.

Daher könnte die Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität aus zwei Perspektiven gedacht werden: Zum einen aus derjenigen, dass zwei Momente, Subjektivität und Objektivität, die jeweils als das Begriffliche und das Anschauliche gedacht werden, in einer Ganzheit mit einander korrespondieren. Zum anderen, dass sie als zwei Pole jeweils nicht völlig als mit Begrifflichem und Anschaulichem identisch sind, sondern als entgegengesetzte Pole gedacht werden, die auf einander wirken, um wechselseitig ihr Gegenteil aus sich hervorzubringen.

Dem Eigenschaftsdualismus zufolge ist die Wechselwirkung zwischen Denken

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.336-337.

⁷ Von der Spaltung von Subjekt und Objekt spricht Jaspers: „Allen (...) Anschauungen ist eines gemeinsam: sie erfassen das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als auf ein mir gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin. Dieses Urphänomen unseres bewußten Daseins ist uns so selbstverständlich, daß wir sein Rätsel kaum spüren, weil wir es gar nicht befragen. Das, was wir denken, von dem wir sprechen, ist stets ein anderes als wir, ist das, worauf wir, die Subjekte, als auf ein gegenüberstehendes, die Objekte, gerichtet sind. Wenn wir uns selbst zum Gegenstand unseres Denkens machen, werden wir selbst gleichsam zum anderen und sind immer zugleich als ein denkendes Ich wieder da, das dieses Denken seiner selbst vollzieht, aber doch selbst nicht angemessen als Objekt gedacht werden kann, weil es immer wieder die Voraussetzung jedes Objektgewordenseins ist. Wir nennen diesen Grundbefund unseres denkenden Daseins die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ständig sind wir in ihr, wenn wir wachen und bewußt sind.“ - Einführung in die Philosophie, München 1953, 24f

und Anschauung nur ein Schein. In Wahrheit besteht in Rahmen der Korrespondenz von Denken und Anschauung die Wechselwirkung als eine dialektische Bewegung, die auf der Wechselbestimmung von Subjektivität und Objektivität beruht. Innerhalb der zwei Sphären- der Sphäre des Denkens sowohl als auch der Anschauung- wirken die zwei Pole aufeinander.

Die Hegelsche Subjekt-Objekt-Spaltung könnte man also als eine Art von Eigenschaftsdualismus ansehen, in der zwei Ansätze von Subjekt und Objekt und damit zwei Arten von Beziehung enthalten sind.

Der erste Ansatz ist von dem nicht-interaktionistischen Eigenschaftsdualismus d.h. dem psychophysischen Parallelismus⁸ geprägt, der zweite Ansatz umfasst zwar den Interaktionismus, jedoch findet die Wechselbestimmung nicht zwischen Denken und Anschauung statt, sondern zwischen zwei entgegengesetzten Begriffsbestimmungen, die sich sowohl begrifflich als auch anschaulich darstellen lassen.

In Hegels Logik sind also die Begriffe von Subjektivität und Objektivität und deren Beziehung doppeldeutig. Sie könnten als Begriffe von Geist und Natur und deren Beziehung so gedacht werden, dass sie sich einerseits als Begriff und Anschauung und deren Beziehung, und andererseits als zwei entgegengesetzte Bestimmungen und deren dialektischer Zusammenhang darstellen. Indem man sich mit ihnen auseinandersetzt, kann man die theoretische Verwirrung, die durch die Verwendung und Verwechslung relativer Begriffe entsteht, durch Analyse derselben aufheben.

Nachdem man also die zwei oben beschriebenen metaphysischen Komponenten, nämlich das Geistige und die Materie näher begriffen hat, kann man die Beziehung von Koordinierung und Wechselwirkung in einer Einheit zusammenfügen, die zum einen als nicht-interaktionistischer Eigenschaftsdualismus und zum anderen als die darin auf andere Weise wiederhergestellte Interaktion, d.h. als dialektischer Eigenschaftsdualismus bezeichnet werden kann.

Sowohl das Korrespondenzverhältnis als auch das dialektische Verhältnis sind zwar nach Hegel jeweils als eine Einheit zu bestimmen, aber diese zweierlei Einheiten heben sich jedoch in einer einzigen Einheit auf, die von der Idee geprägt ist. Von der Höhe der Idee ausgehend könnte man sagen, dass die Idee zuerst die korrespondierende Einheit von Subjektivität und Objektivität und darauf aufbauend die dialektische Einheit davon vertritt.

In diesem Sinne stellt sich die Korrespondenz von Subjektivität und

⁸ Der psychophysische Parallelismus ist die Lehre vom parallelen Auftreten materieller und geistiger Vorgänge. Siehe „Parallelismus, psychophysischer,“ in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.7. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, S.100.

Objektivität als erste Art von Beziehung dar, unter der die Wechselbestimmung zwischen entgegengesetzten Polen auftritt und zwar jeweils innerhalb der Subjektivität und der Objektivität als bestimmter Eigenschaft. Im zweiten Sinne stellen die zwei Pole die Subjektivität und Objektivität so dar, dass deren Beziehung auf der dialektischen Wechselbestimmung⁹ beruht.

Die als Korrespondenzbeziehung dargestellte Einheit stellt den ersten Aspekt der Idee dar, dessen Inhalt die Beziehung zwischen dem Geist und der Materie betrifft. Darüber hinaus zeichnet sich die als Dialektik dargestellte Bewegung und ihr Zweck als zweiter Aspekt der Idee aus, dessen Inhalt auf den Subjektivitätsdisput bezogen ist.

Man könnte behaupten, dass die Dialektik von Subjektivität und Objektivität zur Einheit als der absoluten Subjektivität gelangt, jedoch könnte man sie trotzdem als Intersubjektivität oder absolute Subjektivität-Objektivität¹⁰ bezeichnen¹¹, indem darin die Wechselwirkung statt der Einwirkung oder der linearen Kausalität aufgenommen wird.

Daher könnte die Idee, die im zweiten Aspekt als Einheit von Subjektivität und Objektivität beschrieben wird, zweideutig sein: einerseits absolute Subjektivität, andererseits absolute Subjektivität-Objektivität.

Infolgedessen besteht das Thema der vorliegenden Untersuchung zuerst darin, zu untersuchen, wie es sein kann, dass sich Subjektivität und Objektivität als

⁹ In diesem Sinne könnte die dialektische Wechselwirkung einerseits als Dialektik von besonderem Begriff und allgemeinem Begriff, und andererseits von mannigfaltiger und einheitlicher sinnlicher Existenz bezeichnet werden.

¹⁰ Die absolute Subjektivität-Objektivität stellt die Einheit von der subjektiven und objektiven Subjektivität-Objektivität dar. Vgl. Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie, in G.W.F. Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a.M. 1970, S.94.

¹¹ Die Wechselwirkung erscheint damit in der Sphäre des Begriffs und der Anschauung. Es gibt die Wechselwirkung, die entweder im Begriff oder in der sinnlichen Existenz geschieht und entweder als eine Dialektik von allgemeinem und besonderem Begriff oder von allgemeinem Angesehenen und besonderem Angesehenen, aber keine Wechselwirkung, die als eine Dialektik von allgemeinem Geist und besonderer Materie oder als eine Dialektik von allgemeinem Begriff und besonderem Angesehenen, weil Geist und Materie sowie Begriff und Anschauung keine selbständigen Substanzen sind, aber nur mit einander korrespondieren, somit nicht auf einander wirken. Aber das Allgemeine ist oft als Begriff oder Nichts und Form, und das Besondere als Angesehene oder Sein und Inhalt zu erfassen.

Das Allgemeine stellt sich als begriffliche Form, die Einzelnen stellt sich als sinnliche Form, aber das Allgemeine ist im Kontrast zum höheren Allgemeinen zugleich ein Einzelnes, und dagegen ist ein Einzelne in Vergleich zum niedrigeren Einzelnen zugleich ein Allgemeines. Somit sind Begriff und Anschauung von einander untrennbar, aber das Allgemeine ist mehr aus der Perspektive des Begriffs zu betrachten als aus der Perspektive der Anschauung, und das Einzelne umgekehrt mehr aus der Perspektive der Anschauung als des Begriffs. Hier ist zu denken an Leibnizens Beschreibung von Monaden, die sich in die höhere Stufe und niederigere Stufe unterscheiden und sich jeweils zum Geistigen und Sinnlichen erscheinen. Monaden haben keinen Fernster, weil das Allgemeine und das Besondere einander widersprechen, somit müssen diese mittels des Dritten mit einander in Verbindung bringen. Die prästabilierte Harmonie stellt sich damit einerseits als Einheit von Begriff und Anschauung, andererseits als Vermittlung der allgemeinen Monaden mit den einzelnen Monaden dar, so dass durch sie der Begriff und die Anschauung sowie allgemeine und einzelne Monaden miteinander vermitteln können.

zwei Dimensionen einer absoluten Einheit darstellen, die mit einander korrespondieren¹². Zweitens, wie sie in einer dialektischen Wechselbestimmung stehen und in den Subjektivitätsdisput eingeführt werden. Drittens besteht der Schwerpunkt der Untersuchung darin, zu erörtern, wie beide Beziehungen in Übereinstimmung gebracht werden können, wenn man davon überzeugt ist, dass sie in der Hegelschen Logik in Übereinstimmung stehen¹³.

0.2. Der Gegenstand der Annäherung

0.2.1. Erster Hauptteil: Subjektivität und Objektivität

Im Rahmen der oben geschilderten Problemkreise bezüglich Subjektivität und Objektivität stellen sich zwei Fragen. Zunächst ob und gegebenenfalls wie weit Hegels Logik auf diese Problemkreise anwendbar ist, zum anderen wie diese Logik eine Lösung ermöglicht.

Diese Arbeit befasst sich damit, die Hegelsche Erörterung der Subjekt-Objekt-Spaltung zu erläutern, und den Sinn von Subjektivität und Objektivität zu untersuchen.

Daher wird versucht, eine mögliche Interpretation für die Übereinstimmung von zweierlei Bedeutungen des Begriffspaares „Subjektivität und Objektivität“ im Sinne der Übereinstimmung von Parallele und Wechselbestimmung zwischen Subjektivität und Objektivität zu finden.

Dabei sollte zuerst der Sinn von Sein, Wesen und Begriff und ihr logischer Zusammenhang erörtert werden. Diese Aufgabe ist grundlegend, um den Vorgang, der zur Entfaltung der zwei Bedeutungen von Subjektivität und Objektivität und deren Versöhnung führt, zu explizieren.

Bei der Darstellung des Zusammenhangs von Sein, Wesen und Begriff und ihrer logischen Entwicklung werden in dieser Arbeit vier Interpretationsansätze entwickelt, um sich der Logik anzunähern: Der erste Ansatz betrifft die Vorstellung und Auslegung der Doppelbedeutung von Subjektivität und Objektivität, bei der der erste Sinn von Subjektivität und Objektivität, der die Beziehung zwischen Denken und Anschauung betrifft, das Hauptthema darstellt. Der zweite bezieht sich auf die dialektische Methode, die selbst das Prinzip der Begriffsbewegung ist. Der dritte Ansatz befasst sich mit dem dialektischen Sinn von Subjektivität und Objektivität, wobei die spekulative

¹² Diese Einheit sollte entweder als reine Anschauung oder als reiner Begriff gedacht werden.

¹³ Es wird bei dieser Arbeit auf diese dreierlei Frage angewiesen.

Subjekt-Objekt-Beziehung erneut zu erörtern und der Zugang zur These „absolute Subjektivität oder Intersubjektivität“ zu finden ist. Der zweite und der dritte Ansatz sind in der Darstellung der Entwicklung vom Sein über das Wesen bis hin zum Begriff enthalten. Der vierte Ansatz stellt die Grundlage für die Diskussion über das Begriffspaar „Theoretisches und Praktisches“ dar, das von Hegel im Schlussabschnitt der Logik „die Idee“ thematisiert ist, und das wie das Begriffspaar „Subjektivität und Objektivität“ eine Doppelbedeutung zu haben scheint und somit eine gedoppelte Beziehung vom Theoretischen und Praktischen ermöglicht. Beim ersten Ansatz äußert sich Hegel wie folgt über das parallele Verhältnis in der Logik:

„Es (sc.: das reine Sein; P.-Ch. H.) ist die reine Unbestimmtheit und Leere.- Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst.“¹⁴

„Vors erste aber ist er (der Anfang) nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung oder der Vollstellung, sondern des Denkens, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein mannigfaltiges und Einzelnes.“¹⁵

In der Phänomenologie des Geistes steht : „wenn (...) das Denken das Sein der Substanz als solche mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfasst, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.“¹⁶

Hegel zufolge sollte die Anschauung als Begriff erfasst werden, dies reflektiert ein mögliches Parallelverhältnis zwischen dem Begriff und der Anschauung. Aber „die Wirklichkeit“ scheint nicht nur ein solches Verhältnis zu betreffen, sondern noch ein anderes Verhältnis zu ihrem Wesen zu haben. Im Hinblick auf die Wirklichkeit äußert sich Hegel in der Phänomenologie des Geistes wie folgt:

„Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders

¹⁴ WdL, 1832, S.71. GW 21, S.69.

¹⁵ WdL, 1816, S.288. GW 12, S.239.

¹⁶ Hegel, G.W.F.: PhG, Hamburg, 1988, S.14. GW 9, S.18.

*Werdens mit sich selbst ist.*¹⁷

Die Wirklichkeit, die als „die Bewegung des sich selbst Setzens“ der lebendigen Substanz bezeichnet wird, ist bei der Dialektik der „Wissenschaft der Logik“ als die Wechselwirkung, also als das Prinzip der dialektischen Bewegung, bestimmt, und deren Methode als Bewegungsgesetz des Begriffes, mit der die Täuschung der scheinbaren Wechselwirkung zwischen dem Geist und der Materie erhellt und zu einem richtigen Interpretationsweg geführt werden kann. Dies betrifft den zweiten und den dritten Interpretationsansatz.

Bei der Logik besteht das Ziel der Dialektik grundsätzlich als „der Begriff der wahrhaften Unendlichkeit“, der als ein „konkreter“ Bestandteil dem System zugrunde liegt. Dagegen ist der Begriff „die Wechselbestimmung der Begriffe“ der Kernbegriff der Methode derselben. Daher sollten beide Dimensionen zuallererst berücksichtigt werden.

Die wahrhafte Unendlichkeit ist dem Kernbegriff des spekulativen Systems zugeordnet, der ein Konkretes darstellt. In diesem Sinne ist sie ebenso in unmittelbarer Form der Idee verwirklicht, d.h. in dem Sein wie in der vermittelten Form derselben, nämlich in dem Wesen, und ebenso bei dem Begriff sowohl in der Subjektivität wie auch in der Objektivität manifestiert. Dabei liegt sie der Einheit von Sein und Nichts, Sein und Dasein, Einheit und Vielheit, Substanz und Naturkausalität sowie Begriff und Realität zugrunde.

Die dialektische Wechselbestimmung als Methode wird in der Logik stets betont. Daher sollte Hegelsche Dialektik als eine spezifische Form der Wechselwirkung verstanden werden. Ihren Sinn zu explizieren ist für diese Arbeit von zentraler Bedeutung. Als eine Wechselbestimmung der Begriffe stellt die Dialektik die formelle Bedeutung und inhaltliche Bedeutung, oder die methodische Bedeutung und systematische Bedeutung dar. Formell erscheint die Dialektik nicht nur als lineare Entwicklung, sondern auch als zyklische Bewegung oder als schwankende Bewegung. Inhaltlich wird das dialektische System als Selbstbestimmung des Begriffs entfaltet.

In der Seinslogik ist das wechselseitige Verhältnis hauptsächlich von der Wechselbestimmung zwischen der qualitativen Endlichkeit und Unendlichkeit geprägt. Analog dazu wird diese Wechselbestimmung im Bereich der Arithmetik, also der Quantität als Wechselbestimmung von Einheit und Vielheit oder Kontinuität und Diskretion dargestellt.

In der Wesenslogik kommt die Wechselbestimmung als Hauptthema in der Kategorie „Wirklichkeit“ zustande, in der sie zwischen Substanz und Akzidenzen

¹⁷ Ebd. S.14

stattfindet.

In der Subjektivität der Begriffslogik wird die dialektische Wechselbestimmung von zwei Begriffen, nämlich von Allgemeinheit und Einzelheit, angetrieben, zwischen denen die Besonderheit als Vermittlung auftritt.

Noch in der Natur, also der Objektivität ist die Wechselbestimmung in den Bereichen von Mechanismus, Chemismus sowie Organismus oder Biologie manifestiert. Die als dialektische Bewegung dargestellte Wechselbestimmung ist beim Organismus etwa als Wechselerzeugung vom Ganzen und Teilen, im Chemismus als wechselseitiges Auftreten von Verbindung und Zerrissenheit der chemischen Stoffe; im Mechanismus als Wechselwirkung von Kraft und ihrer Äußerung oder finaler Ursache und Kausalkette bestimmt; Am Ende ist die Wechselbestimmung zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Begriff und Idee thematisch.

Daher kann die Selbstbestimmung des Begriffs hauptsächlich als Selbsterzeugung der Bestimmungen des ontologischen Organismus oder „eines organologischen Paradigmas“¹⁸ verstanden werden. Diese Arbeit wird sich der Entfaltung des Wechselbestimmung der Begriffe widmen.

Im Einzelnen sollten die in dem Text der Wissenschaft der Logik vorgestellten Kategorien abgehandelt werden, wobei die Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff und Anschauung, Qualität und Quantität, Wirkung und Wechselwirkung, Begriff und Realität, Subjektivität und Objektivität, Erkennen und Handeln, Theoretischem und Praktischem geführt wird.

Die Unterscheidung zwischen der Anschauungskonzeption und der Realitätskonzeption sowie der Wirklichkeitskonzeption macht die Präzisierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses möglich. Da der Begriff von Subjektivität und Objektivität, wie oben bereits ausgeführt, als Bedeutung von Begriff und Anschauung oder als Bedeutung von Begriff und Realität dargestellt werden kann, und die Verbindung zwischen dem Begriff und der Anschauung und die zwischen Begriff und Realität sich jeweils um das parallele Verhältnis und um das Verhältnis der Wechselbestimmung handeln, kann die Verknüpfung zwischen der Subjektivität und der Objektivität einmal als paralleles Verhältnis und zum anderen als Verhältnis der Wechselbestimmung dargestellt werden.

0.2.2. Zweiter Hauptteil: Erkennen und Handeln

Der letzte Abschnitt der Logik¹⁹ stellt die dialektische Entwicklung von der Idee

¹⁸ Emundts, Dina/ Horstmann, Rolf-Peter: G.W.F. Hegel-Eine Einführung, Stuttgart, 2002.S.80.

¹⁹ Dritter Abschnitt. Die Idee.

zur absoluten Idee und spezifisch die Beziehung zwischen Handeln und Erkennen dar. Aus Sicht Hegels sind Handeln und Erkennen mit einander identisch.²⁰ Diese Identität gründet auf der Identität von Selbstbestimmen und Selbsterkennen. Es scheint, dass beide sich einerseits als korrespondierende Einheit und andererseits als dialektische Einheit darstellen.

Die praktische Idee sollte als ein Teil der theoretischen Philosophie dieser zugeschrieben werden, indem sie von Hegel als ein Thema der Wissenschaft der Logik erörtert wird. Wenn die praktische Philosophie als von der theoretischen unabhängig betrachtet wird, wird angenommen, dass sie ein System der Philosophie darstellt, das sich lediglich an der Spekulation über menschliche Handlungen orientiert, und somit von theoretischer Philosophie abweicht, die sich auf die Metaphysik und Erkenntnistheorie sowie die Logik bezieht.

Aber es scheint, dass die praktische Tätigkeit des Menschen nicht völlig von der Tätigkeit der lebendigen Natur sowie des Mentalen getrennt, sondern gewissermaßen mit ihnen verbunden ist, so dass nicht nur das Handeln mit der Tätigkeit der lebendigen Natur verknüpft ist, sondern auch das Handeln und Erkennen oder die Praxis und Theorie zu einer Einheit gehören und nicht von einander abgegrenzt und von einander isoliert sind.

Wie oben erwähnt, ist der zweite Sinn von Subjektivität und Objektivität nicht weit von der im Denken sowie in der Anschauung bestehenden dialektischen Wechselwirkung entfernt. Das Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität wird bei der absoluten Idee als Verhältnis zwischen Selbsterkennen und Selbstbestimmen dargestellt werden, sofern Subjektivität und Objektivität jeweils als Erkennen und Handeln oder Theoretisches und Praktisches aufgefasst werden.

Daher stellt sich in unserem zweiten Hauptteil eine Frage, die sich in zwei Aspekte unterteilt: Zum einen, wie das menschliche Handeln mit der selbstbestimmenden Tätigkeit des absoluten Subjekts identisch sein kann, d.h. in welchem Sinne Handeln und Selbstbestimmen sowie Selbsterzeugung als Eins verstanden werden können? Zum anderen sollte gefragt werden, wie die Beziehung zwischen dem Selbsterkennen und Selbstbestimmen mit der Beziehung zwischen dem Erkennen und Handeln identisch sein kann, d.h. in welchem Sinne das Erkennen und Handeln als Eins verstanden werden können?

Die erste und die zweite Fragestellung lassen sich in die zusammenfassen, wie

²⁰ In WdL, 1816, S.283. GW 12, S.235.: „In diesem Resultat ist hiermit das Erkennen hergestellt und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffs, sondern als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee.“

der individuelle Organismus und die menschliche Gesellschaft (oder der objektive Geist ²¹) sowie die ganze Natur als ein selbsterzeugendes und selbstbestimmendes Leben gedacht werden können, und wie darin eine dialektische Wechselwirkung bestehen kann, die mit der erkennenden Tätigkeit des Geistes in Übereinstimmung zu bringen und als eine Einheit mit ihr darzustellen ist.

So sind zwei Hauptteile vorzustellen. Der erste behandelt die Logik, die sich vom Sein, über das Wesen, bis hin zum Begriff entfaltet mit wechselseitigem Auftreten der korrespondierenden Beziehung zwischen Sein und Denken als Anschauung und Begriff und der dialektischen Beziehung zwischen zwei entgegengesetzten Begriffen, die sich etwa als Sein und Fürsichsein, Sein und Wesen, Wesen und Wirklichkeit, Substanz und Subjekt, sowie Subjektivität und Objektivität manifestieren. Zum Ende wird argumentiert werden, dass sich die Idee sowohl als korrespondierende Einheit von Subjektivität und Objektivität als auch als dialektische Einheit von beiden erweist. Somit wird versucht die mögliche Kritik an Hegel, dass die Idee als die absolute Subjektivität ebenfalls in die Einseitigkeit geraten sei, durch Argumentation aufzuheben.

Der andere Teil beschäftigt sich mit der Entwicklung, die von der Idee bis zur absoluten Idee führt, wobei die parallele und dialektische Beziehung von Erkennen und Handeln, oder von Theoretischem und Praktischem zu erörtern ist und die absolute Idee so zu begreifen ist, dass sie sich sowohl als parallele wie auch als dialektische Einheit von Erkennen und Handeln darstellt.

²¹ Bei dem objektiven Geist, der als Entäußerung des subjektiven Geistes gilt, scheint eine Doppelbedeutung zu sein. Einmal wird er im weiteren Sinne als die erscheinende Welt dargestellt, die dem Umfang der Naturphilosophie bzw. Naturwissenschaft zählt, zum anderen als die sittliche Substanz, die sich auf die Idee des Guten, die praktische Idee oder das Handeln bezieht, welche der praktischen Philosophie zugehören.

Erster Hauptteil: Subjektivität und Objektivität

1. Erstes Kapitel: Vorstellung der Forschungsmethode und Literaturüberblick

Das systematische Gefüge der Logik und die dialektischen Vorgänge derselben setzen einander voraus. Daher ist die spekulative Methode vorauszusetzen, durch welche die Begriffsbewegung geregelt und somit das Hegelsche Logikssystem entfaltet werden kann. Umgekehrt ist das System der Inhalt der Spekulation. Ohne ihn wäre das Spekulative leer. Darüber hinaus ist jegliche überlieferte philosophische Position als Vorbegriff zum Hegelschen System bereits System selbst, indem Hegel annimmt, dass jede Bestimmung ihre Negation in sich enthält, so dass die Philosophen wie Parmenides und Heraklit, sowie Spinoza und Leibniz, die in der Logik zwar als einseitiger Vorbegriff galten, jedoch ihre eigenen Positionen auch in einander reflektieren, so dass sie auch unentbehrliche Momente darstellten, die in dem allseitigen spekulativen System eingeschlossen werden müssen. Man könnte somit das logische System so bezeichnen, dass es als allseitiges System alle vorangehenden Systeme in sich aufhebt. Die Denkbewegung, welche die Selbstorganisation aller einseitigen Systeme zu einem Ganzen ermöglicht, heißt Dialektik, die Darstellung über den Pfad der Dialektik wird dialektische Methode genannt.

Durch die Dialektik, welche die Wechselbestimmung und Vereinigung der Begriffe darstellt, ist ein alle selbständigen Systeme in sich aufhebendes Ganzes des Wissens zu erwarten.

Deshalb geht es einmal um die innere Auslegung über die an der dialektischen Methode selbst orientierte Logik, und zum anderen um die Erkenntnis von den Vorbegriffen des logischen Systems- über die vorangehenden philosophischen Systeme- und das Hegelsche System selbst. Darüber hinaus berücksichtigt diese Untersuchung andere Interpretationsmöglichkeiten, die sich aus dem Dialog mit anderen Rezeptionen von Hegels Logik ergeben.

Bei der Untersuchung der Logik Hegels ergeben sich zwei Probleme hinsichtlich eines subjektiven und objektiven Aspekts. Subjektiv darin, was man als Logik Hegels in Hinblick auf die Bedeutungen der Kategorien, das Verhältnis der Begriffe, sowie den allgemeinen Sinn der Logik bestimmen kann. Daher sollten die Abstraktheit, die Verworrenheit, und die Zweideutigkeit der Begriffe, sowie der Hegelsche Scarecrow Trugschluss und die innere Inkonsistenz des Arguments behandelt werden. Auf der objektiven Seite besteht das Problem darin, wie die Untersuchung auf der Basis der subjektiven Auslegung die passenden

Dialogpartnerner zu finden, um sich mit dem Sinn des Teils und des Ganzen des Kontext auseinanderzusetzen und dadurch die eigene Position der Logikforschung in Erscheinung zum Ausdruck zu bringen.

Der subjektive Aspekt betrifft die Forschungsmethode des Forschers selbst, die sowohl als ein möglicher Ansatz gilt, durch den man in die Logik einsteigen kann, als auch als ein möglicher Ausgangspunkt, von dem man die Logik berücksichtigen und überblicken kann.

Der objektive Aspekt bezieht sich auf die Organisation und die Auswahl der Sekundärliteratur und den Dialog mit anderen Interpreten und ihren Ergebnissen. Es muss spekuliert werden, damit das spekulative System Hegels begriffen werden kann. Die unmittelbare Art zur Untersuchung der Logik besteht darin, über den Kontext der Logik unmittelbar zu reflektieren. Dies entspricht der von Klaus Düsing aufgestellten ersten Methode.²² Jedoch ist es erforderlich, dass diese Forschungsart sich ein Muster vorstellt, um den Sinn der ganzen Logik zu thematisieren und die relativen Orte ihrer zusammenhängenden Teile zu bestimmen. Düsing orientiert sich besonders an dem Begriff der absoluten Subjektivität, der auf dem Standpunkt der Identität von Logik und Metaphysik steht, um der Logik einen über den Sinn der formalen Logik transzendierenden und ihn zugleich einschließenden Sinne zu verleihen. Und er steht auch auf dem Standpunkt der Identität von Idee und absoluter Subjektivität, um die Verknüpfung der Begriffe mit einander zu erörtern und dann die Selbstentfaltung der Idee als die Entfaltung der Verknüpfung aller Momente der Selbstbestimmung der Idee zu explizieren.

Daher gelten Spekulation und das innere Muster für die Textsinterpretation der Logik als gleichgewichtige Mittel. Dazu ist das innere Muster z.B. bei Düsings Untersuchung spezifisch vom Begriff der absoluten Subjektivität geprägt. Die vorliegende Arbeit folgt der ersten Herangehensweise, um die Parallele und Wechselbestimmung zwischen Subjekt und Objekt zu erörtern. Dazu sind einige Rezeptionen nötig, die hilfreich sind, um die relativen Orte der Hauptthesen zu bestimmen. Unter solchen Rezeptionen sind im allgemeinen vier Themen betroffen: Die Beziehung zwischen Eigenschaftendualismus und Substanzdualismus, die dialektische Methode, die Subjekt-Objekts Beziehung, die praktische Idee und die theoretische Idee.

²² Klaus Düsing stellt in seinem Werk *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* sieben Perspektiven als Methode der Logikforschung vor. Vgl. Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel-Studien/ Beiheft 15, Bonn 1976, S.25 ff.

1.1. Reflexion über den Eigenschaftsdualismus und Substanzdualismus

Der Einleitung folgend könnte man je nach Eigenschaftsdualismus und Substanzdualismus das Verhältnis von Geist und Materie oder von Begrifflichem und Anschaulichem erfassen. Descartes entwickelt zuvor die Leib-Seele Lehre „auf der Grundlage der scharfen Trennung von Materie und Geist“²³. Man könnte eine solche Lehre als Substanzdualismus bezeichnen. Denn „(...) bei menschlicher dispositio gießt Gott der Maschine eine geistige Seele ein, die nicht als forma assistens, sondern als forma substantialis gelten muß, denn sie veranlaßt im Körper willkürliche Bewegungen, und der Körper veranlaßt in ihr undeutliche cogitations. Als organischer Sitz der Seele gilt die Zirbeldrüse (Information- und Bewegungszentrale des Automaten). Die Verschiedenheit von Geist und Materie ist nachweisbar, aber ihre Vereinigung ist aus der alltäglichen Erfahrung unbekannt. Daher sollte man wissen, wie der Körper im Geist undeutliche cogitations hervorruft und wie der Geist Animalgeister in die Nerven sendet“.²⁴

Auf diese Betrachtungsweise ergibt sich die Schwierigkeit des Cartesischen Substanzdualismus. Zum einen stellt sich die Frage, was die Kriterien sind, die das Geistige von der Materie unterscheiden können, insofern die These, dass „die Existenz die Empfindung sei“²⁵, zu berücksichtigen ist. Zum anderen ist fraglich, wie Geist und Körper, wenn ihr Dasein unterstellt ist, als verschiedene Substanzen auf einander wechselseitig wirken können.

Die erste Schwierigkeit betrifft den Ort und die Bestimmung der Empfindungen (sensations), aus denen die Substanzvorstellung herauskommt.²⁶ Damit stellt

²³ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.5, 'Leib-Seele-Verhältnis', S.192, wissenschaftliche buchgesellschaft, Darmstadt. 1980.

²⁴ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.5, 'Leib-Seele-Verhältnis', S.192, wissenschaftliche buchgesellschaft, Darmstadt. 1980.

²⁵ „Für Berkeley bestehen die sinnliche Dinge aus Gruppen von Empfindung. Gegen die Annahme einer außerhalb des perzipierenden Geistes bestehenden realen Existenz der Dinge wird das Sein aufgelöst in Pezeptionen, womit sich als alleinige Substanz das ergibt, was perzipiert. Die Konstanz des Seins beruht darauf, daß Gott als geistige Ursache die wahrgenommenen Dinge durch seinen Willen hervorbringt.-Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge §§ 1 ff.“ Siehe „Empfindung“ in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, Bd.2. S.457. Siehe noch Berkeley: „Denn die Rede von der absoluten Existenz nichtdenkender Dinge ohne alle Beziehung auf ihr Wahrgenommenwerden scheint schlechthin unverständlich zu sein. Ihr *esse* ist *percipi*, und es ist nicht möglich, daß ihnen irgendein Dasein außerhalb der Geister oder denkenden Dinge, die sie wahrnehmen, zu käme.“, in „Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, § 3, S.26, Hamburg 2004.

²⁶ Aus der Empfindung wird das Ding an sich, das selbständig außer dem Ich liegt, gefolgert. Vgl. „Das Ich findet das Begrenztsein als nicht gesetzt durch sich selbst, heißt so viel als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d.h. das Nicht-Ich. Das Ich kann also sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztsein als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen. Der Philosoph, der auf diesem Standpunkt stehen bleibt, kann das Empfinden (denn daß das Selbstanschauen in der Begrenztheit, so wie es bis jetzt abgeleitet ist, nichts anderes sei, als das, was in

sich die Frage, welcher Substanz die Empfindung zuzuschreiben ist, der psychischen oder physischen. Wegen der Unbestimmtheit der Zugehörigkeit der Empfindung ist es schwierig, das Geistige und die Materie zu trennen, weil die Charakteristika, nach denen beide voneinander unterschieden werden können, nicht offensichtlich sind.

In der gegenwärtigen Diskussion formuliert D.W. Hamlyn zwei Merkmale des Mentalen im Gegensatz zur Materie, nämlich *privacy and intentionality*²⁷. Sein Argument gegen „das Private“ als ein geistiges Merkmal besteht darin, dass das Private ein eingeschlossenes Mentales voraussetzt, das keinen Zugang zum anderen hat. Ob das Mentale eingeschlossen ist, ist noch umstritten, so dass das Private als Merkmal des Mentalen nicht behauptet werden kann.²⁸

Die Intentionalität widerlegt er so, dass die physischen Dinge gleichermaßen die Intentionalität beinhalten können, und dass manche geistigen Merkmale als Empfundenes keiner Intentionalität zukommen. Wie er schreibt:

„First, it is not clear that intentional states, so specified, cannot be attributed to physical things or systems (...). Second, it is not clear that all the states that we might intuitively think of as mental, e.g. pains and other sensations, are intentional in this way.“²⁹

„ (...) the existence of two kinds of substance, radically different and with different essential properties, yet somehow brought together in a quasisubstantial union of which no account can be given.“³⁰

Den Geist und die Materie als zwei Substanzen und als voneinander getrennt zu denken ist fraglich, da die Substanzesvermutung bloß aus der Empfindung kommt. Um diese Schwierigkeit zu vermeiden wurde der sogenannte Eigenschaftsdualismus (*property or attribute dualism*)³¹ entwickelt.

Man könnte Spinozas Substanzlehre als Beispiel des Eigenschaftsdualismus verstehen. „Spinoza begegnet möglichen Schwierigkeiten des *Commercium* von

der allgemeinen Sprache *Empfindung* heißt, ist von selbst offenbar), nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an sich.“ In: Schellings „System des transzendentalen Idealismus“, Hamburg 2000, S.72-73. Dazu schreibt Walter Schultz in der Einleitung: „In dem es (das Ich) sich als empfundenes (begrenzt) empfindet, fragt es nach dem Grund der Empfindung und setzt diesen als seine dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit an. Das Ich teilt vom Phänomen der Empfindung sich nur das Begrenztsein als Leiden zu und reflektiert nicht auf seine eigene Tätigkeit des Eingrenzens. Weil diese Reflexion unterbleibt, muß nun das Leiden als Wirkung eines dem Ich Fremden erscheinen, als Wirkung eines Dings an sich.“ Ebd. S. X X X IV.

²⁷ Hamlyn, D.M.: *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1984, p.171 f.f.

²⁸ Ebd. p.172.

²⁹ Hamlyn, D.M.: *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1984, p.173.

³⁰ Ebd. p.167.

³¹ Ebd. p.165

Leib und Seele, indem er beide in einem höheren Prinzip vereinigt. Gott oder die Natur erscheint in Materie und Denken, die als Attribute der reinen göttlichen Substanz gedeutet werden. Als deren Aspekte (exprimere) sind sie synchronisiert: jeder Zustand der Substanz hat seinen physischen und psychischen Ausdruck, und Spinozas Entwurf wird zum großen Paradigma des Psychophysischen Parallelismus. Jedem der unendlich unterteilten Modi der Materie entspricht ohne zusätzliche Kausalität ein ebenso unterteilter Modus der Cogitatio; der des menschlichen Körpers wird als 'Geist'(mens) bezeichnet. Der Rezeption dieses Erklärungskräftigen Systems steht sein Verstoß gegen zentrale thesen des Christentums entgegen^{.32} Darüber hinaus könnte der „psychophysical monism“³³ als eine auf die physische Eigenschaft reduzierte Form des Eigenschaftsdualismus bezeichnet werden. Die Wechselwirkung zwischen dem Psychischen und Physischen wird dabei verneint:

„Any physical event may therefore have a mental description and may for that reason be mental as well, if the account of what it is to be mental is accepted“.³⁴

Donald Davidson ist der Ansicht: „Mental events are, in my view, physical (which is not, of course, to say that they are not mental). This is a thesis that follows from certain premises, all of which I think are true. The main premises are:

- (1) All mental events are causally related to physical events. For example, beliefs and desires cause agent to act, and actions cause changes in the physical world. Events in the physical world often cause us to alter our beliefs, intentions and desires.
- (2) If two events are related as cause and effect, there is a strict law under which they may be subsumed. This means: cause and effect have descriptions which instantiate a strict law....Thus such laws must belong to a closed system: whatever can affect the system must be included in it.
- (3) There are no strict psychophysical laws (laws connecting mental events under their mental descriptions).

³² Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.5, 'Leib-Seele-Verhältnis', S.193, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

³³ „For the most part, however, the thesis put forward is that, despite our ordinary distinction between the mental and the physical, there is in fact only one thing and that is physical.....Such a thesis may be termed, in contradistinction to dualism, 'psycho-physical monism'.” Hamlyn, D.M., Metaphysics, Cambridge University Press, 1984, p.177.

„Im englischen Sprach wird 'epiphaenomenalism' gelegentlich synonym mit 'psychophysischen Parallelismus' verwendet, so z.B. von H.D.Lewis. M.H.“ Historisches Wörterbuch der Philosophie, „Epiphänomen“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.

³⁴ Hamlyn, D.M.: 1984: Metaphysics, Cambridge University Press, pp.180-181.

It should be noted that (3) rules out two forms of reductionism: reduction of the mental to the physical by explicit definition of mental predicates in physical terms (some form of behaviourism suggest such a programme), and reduction by law of strict bridging laws- laws which connect mental with physical properties.

(1)-(3) do, however, imply ontological reduction, since they imply that mental entities do not add to the physical furniture of the world. The result is ontological monism coupled with conceptual dualism: this is in many ways like Spinoza's metaphysics. (However, Spinoza apparently rejected(1).) Because I deny that there are strict psychophysical laws, I call my position anomalous monism.(Davidson, 1970)³⁵

Hamlyn bemerkt zur Position Davidsons folgendes:

„Davidson calls his position ‘anomalous monism’; it is a monism because every mental event is identical with some physical event and there is thus at bottom only one kind of event; it is anomalous because there are no psycho-physical laws connecting types of mental event with types of physical event.“³⁶

Samuel Guttenplan fügt hinzu: „without such laws, there is no real hope of explaining the mental via the physical structures of the brain.“³⁷ Daraus schlussfolgert er „Against the background of modern science, monism is understood to be a form of materialism or physicalism.“³⁸

Im Kontrast zu diesem materialistischen Monismus kommt der spiritualistische Monismus als eine auf die psychische Eigenschaft reduzierte Form des Eigenschaftsdualismus vor. „Der spiritualistische Monismus sieht im Leiblichen nur die äußere Erscheinungsweise der einzigen, geistigen Wirklichkeit.“³⁹ Die Metaphysik Hegels wird daher üblicherweise als Idealismus interpretiert.⁴⁰

Wenn nicht nur eine von beiden reduzierten Formen des Eigenschaftsdualismus als Wahrheit aufgenommen wird, sondern eine wirkliche Einheit von beiden aufgestellt werden sollte, dann könnte der psycho-physische Parallelismus oder die Identitätstheorie, welche (...) „Geistiges und Leibliches für die beiden Seiten oder Erscheinungsweisen einer einzigen, nicht in sich erkennbaren Wirklichkeit

³⁵ Guttenplan, Samuel (ed.): A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell, Oxford 1994, p.231.

³⁶ Hamlyn, D.M., Metaphysics, Cambridge University Press, 1984, pp.182.

³⁷ Guttenplan, Samuel (ed.): A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell, Oxford 1994, p.122.

³⁸ Ebd. p.122.

³⁹ Siehe ‘Leib-Seele-Verhältnis’ in Philosophisches Wörterbuch, Hrsg. von Walter Brugger, Herder 1976. S.220.

⁴⁰ Ebd. S.220.

(hält)⁴¹, als Einheit von beiden Reduktionismus, also von dem materialistischen und spiritualistischen Monismus, d.h. als Eigenschaftsdualismus im vollständigen Sinne betrachtet werden.⁴²

In Rahmen des Eigenschaftsdualismus kann die Wechselwirkung, die als Wechselbestimmung von entgegengesetzten Begriffen oder Polen betätigt wird, einerseits innerhalb des Denkens, andererseits jedoch auch innerhalb der Ausdehnung in Gang gesetzt werden. Denken und Ausdehnung gehen als zwei von unendlichen Eigenschaften einer einzigen Substanz parallelerweise zusammen.

Die Beziehung zwischen Ausdehnung und Denken oder zwischen Anschauung und Begriff kann nicht schlechthin mit der Beziehung zwischen Sein und Denken, sowie zwischen Objekt und Subjekt identisch sein, sofern Sein und Denken oder Objekt und Subjekt als Denkbestimmungen thematisch werden. Ebenso wenig sind beide Beziehungen als eines zu denken. Ihre Verwechslung mit einander ist häufig geschehen, so dass die in den beiden implizierte Problematik somit auf den Widerspruch zwischen dem Idealen und dem Sinnlichen reduziert wird, ohne zu berücksichtigen, dass das Begriffspaar „das Ideale und das Materiale“ in Verwendung mit dem Begriffspaar „das Ideale und das Reale“ verwechselt wird. In der Gegenüberstellung der Ansicht der Thomisten mit der Hegel'schen konstatiert Andries Sarlemijn:

„Für den Thomisten ist das absolute Wesen unbedingt frei; dennoch hält er die Unterscheidung zwischen dem idealen und realen Sein, zwischen dem absoluten und endlichen Sein aufrecht. Der folgende Gedankengang Hegels hingegen fordert die Auflösung dieser Unterscheidung.“⁴³

Sarlemijn zufolge ist bei Thomas v. Aquin die Unterscheidung des Idealen vom

⁴¹ Vgl.: „Der Idealismus, als dessen Entfaltung sich Hegels System ausdrücklich versteht, ist absolut in dem Sinn, daß er nunmehr sich selbst auch als Methode vollkommen durchsichtig geworden ist. Hegels « Absoluter Idealismus » bezeichnet zugleich Höhepunkt und Ende des Idealismus überhaupt.“ Siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.4. 1976, S.32, „Idealismus“.

⁴² Vgl. Kitaro Nishidas Einstellung. Er meint: „Wir nehmen an, daß es zwei Arten von Erfahrungsstatsachen gibt, Bewußtseinsphänomene und materielle Phänomene, aber in Wirklichkeit gibt es nur eine Art. Es gibt nur Bewußtseinsphänomene.“ In Nishida Kitaro: Über das Gute, übers. von Peter Pörtner, Frankfurt a.M./Leipzig 2001, S.77-78; „Es ist übliche Auffassung, zu glauben, daß Subjekt und Objekt zwei Realität sind, die unabhängig existieren können, und daß die Bewußtseinsphänomene aus dem Wirken dieser beiden hervorgehen. Folglich nimmt man auch an, daß Geist und Materie zwei Realitäten seien. Aber all dies ist falsch. Subjekt und Objekt bezeichnen den Unterschied der Betrachtungsweisen einer einzigen Tatsache. Auch der Unterschied von Geist und Materie entspringt nur dem Unterschied der Betrachtungsweise; er ist kein Unterschied in der Tatsache selbst.“ Ebd. S. 84.

⁴³ Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik, Berlin/New York 1971, S.22.

Realen⁴⁴ im metaphysischen Sinne als Unterscheidung des Idealen von der Materie zu verstehen. Dazu ist die Unterscheidung der Substantialität von Idealem und Materie mit der Unterscheidung des Begriffs von Unendlichkeit und Endlichkeit vermischt. Der Unterschied und die Identität von verschiedenen Eigenschaften wie z.B. Begriff und Anschauung sind mit dem Gegensatz und der Einheit von den entgegengesetzten Bestimmungen wie. z.B. Unendlichkeit und Endlichkeit vermischt.

Anschauung und Ausdehnung als sinnliche Formen gleichen nicht den Denksbestimmungen wie Objekt und Sein, die aus dem Begriff selbst herausgehoben sind. Nach Kant wird die Ausdehnung oder die Anschauung nicht mit dem reinen Begriff identifiziert und die Bewegung der in Anschauung oder in Raum ausdehnenden Dingen nicht auf die Begriffsbewegung reduziert werden kann. So wird die Wechselbewegung der reinen Begriffe, so Hegel, vielmehr lediglich als die Beziehung der reinen Begriffe bezeichnet. Es ist somit problematisch, wenn die dialektische Wechselbestimmung der entgegengesetzten Momente als von dem Idealen und der Materie zu verstehen ist.

Die Anschauung oder die Ausdehnung ist bei der Logik Bedeutung zufolge nicht gänzlich mit dem Sein, der Erscheinung, der Realität, sowie der Objektivität als Begriffsbestimmung identisch, so dass, wenn der Unterschied zwischen der Eigenschaftsverschiedenheit und der Begriffsentgegensetzung bemerkenswert ist, das Verhältnis zwischen Denken und Anschauung vom Verhältnis von Begriffen zueinander abgegrenzt werden soll.

Eigentlich gebraucht Hegel den „Begriff“ als Mittel, um die lebendige Substanz, also die Idee aufzufassen. Er verzichtet auf die Methode des Anschauens, um sich ihr anzunähern. Es scheint, dass die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper nur ein Missverständnis ist, seien sie als zwei Substanzen oder zwei Eigenschaften. Wahrscheinlich besteht die Wechselbestimmung nur darin, dass sie als Wechselwirkung zwischen dem reinen Begriff und der Realität desselben gilt.

1. 2. Reflexion über die dialektische Methode

Die Hegelsche dialektische Methode wird von Ernst Bloch folgendermaßen

⁴⁴ Die Realität kann auch als ideale Realität verstanden: „Realität, vom neulat. *realitas* (zuerst bei Duns Scotus), die Dinglichkeit, Wirklichkeit, das Vorhandensein in der Außenwelt (objektive oder empirische R.) oder –als ideale R.- in der Vorstellung, im Gedanken (subjektive R.)“. Siehe „Realität“ in „Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1955, S. 511-512.

beschrieben: „Dialektik insgesamt bei Hegel (wie schon bei Kant, erst recht bei Fichte) hat drei Stufen: sie ist 1. unmittelbare Einheit des Begriffs, 2. Entgegensetzung des Begriffs gegen sich selbst, 3. Wiedereinheit des Begriffs mit sich durch die Aufhebung des Gegensatzes. Anders gesagt: sie ist 1. Stufe des abstrakten Verstandes oder der einfach gesetzten Thesis, 2. Stufe der negativ vernünftigen Reflexion oder der Antithesis, von Hegel auch mit krisenhaftem Ausdruck Stufe der Negation, des Konflikts, der Kollision, der Differenz genannt, 3. Stufe der positiven vernünftigen Vermittlung, das heißt, Negation der Negation oder Synthesis.“⁴⁵

Daraus ergibt sich die Frage, ob sich der dialektische Vorgang als ein unendlicher Fortschritt verstehen lässt, der von den immer wiederholten drei dialektischen Momenten als einer Kette geprägt ist und sich als eine lineare Bewegung vollzieht. Nachvollziehbar sollte der Erkenntnisprozess als unendlicher Fortschritt gedacht werden, indem die Erkenntnis des unendlichen Geistes nicht erschöpft sein sollte. Hegel hat jedoch ausdrücklich den unendlichen Fortschritt nicht als einen wahren Unendlichkeitsbegriff angenommen. Der unendliche Fortschritt wird von Hegel als eine schlechte Unendlichkeit kritisiert. Der wahre Unendlichkeitsbegriff ist nichts anders als die Ganzheit, die Einheit sowohl als auch Vielheit, also den unendlichen Progress, in sich einschließen muss. Deshalb gilt Hegel zufolge, dass die Schematisierung der Dialektik als eine Kette und zugleich als ein Kreis verstanden werden sollte:

„Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes. Bruckstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat- oder, genauer gesprochen, nur das Vor hat und in ihrem Schlusse selbst ihr Nach zeigt.“⁴⁶

Dabei können zwei Interpretationsmöglichkeiten über den Ausdruck „in den Anfang zurückkehrt“ und „ein Kreis von Kreisen“ plausibel sein.

Zum einen wird der Begriff „die Rückkehr in den Anfang“ so verstanden, dass das Ende völlig mit dem Anfang identisch ist. Daher sollte in dem dialektischen Prozess ein absoluter Kreis vorausgesetzt werden, und daraus sollte sich „ein

⁴⁵ Bloch, Ernst: *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1971, S.121-122.

⁴⁶ *WdL*, 1816, S.304. *GW* 12, S.252.

Kreis von Kreisen“ ergeben, der nicht als ein Moment eines Ganzen, sondern ein Ganzes aller Momente aufgefasst wird. Dabei verlieren alle in diesem Ganzen eingeschlossenen Kreisbewegungen ihre Selbstständigkeit, da alle von ein und demselben Anfang bewegt werden.

Zweitens lässt sich der wiederhergestellte Anfang lediglich als ein Konkretes verstehen, das zwar mit dem ursprünglichen Anfang in notwendigem Bezug steht, aber von ihm zu unterscheiden ist.

Damit scheint es, dass der dialektische Vorgang als die ununterbrochen unendliche Entfaltung der Begriffe gedacht werden sollte, der von unendlicher Verknüpfung von abstrakten zu konkreten Begriffen durchzogen wird. Darin stellt jedes einzelne Moment zwar den Endpunkt eines einzelnen dialektischen Prozess dar und ist als eine wahrhafte Unendlichkeit zustande gekommen. Aber trotzdem gilt es bei der weiteren Bestimmung der Begriffe zugleich als abstrakte Unendlichkeit, die als Ausgangspunkt für die Entwicklung einer weiteren dialektischen Bewegung dient und ein neues Moment hervorbringt, das wieder als wahrhafte Unendlichkeit gilt. Dies entspricht der Annahme, dass „(...) jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, (...) die Reflexion in-sich (ist), die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes“ ist.

In diesem Sinne wird der dialektische Vorgang noch als ein unendlicher Progress gedacht, und zwar als unendliche Erweiterung der Begriffsverknüpfung in einer einzigen Richtung beschrieben. Deshalb ist er wiederum mit dem Begriff von „dem sich selbst konstruierenden Weg“, „Kreis“, „wo Anfang und Resultat sich so schlingen“⁴⁷ unvereinbar. Das „Schlingen“ im letzten Begriff versteht sich als Orientierung des Fortgangs nach der Rückkehr. Denn wird unverständlich, es als Rückkehr zum Ursprung zu verstehen, dass die abstrakte Unendlichkeit nach der wahren Unendlichkeit strebt, und dass diese weiterhin nach dem Wesen usw. als vertiefendem Grund fortschreitet, also sich immer in den unendlichen Progress bewegt. Aber die Zirkelbewegung als eine Rückkehr wird von Hegel thematisiert. Bei linearem Denken am dialektischen Vorgang ist Hegels Logik nur als ein aufsteigender Fortschritt der Begriffsbestimmung zu interpretieren, die zwar bei der absoluten Idee enden, aber in eine andere Sphäre wie z.B. die Naturphilosophie und dann ins Unendliche eingehen würde.

Die Schwierigkeit eines solchen Verständnisses besteht darin, dass sich jede Begriffsbestimmung nur als ein Standpunkt darstellt, der die unendliche Erweiterung der Begriffsbestimmung vorantreibt, die statt des Ganzheitsbegriffs

⁴⁷ Bubner, Rüdiger: Die „Sache selbst“ in Hegels System, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.114.

an die Stelle des Wahrheitsbegriffs tritt. Dies ist offensichtlich mit dem Wahrheitsbegriff Hegels widerlegt. Wenn die Idee und der Begriff nicht zugleich dem gleichen Ursprung angehörig oder in der Ganzheit als zwei Pole mit einander identisch wären, sondern jeweils als in dem unendlichen Progress eingebettete Momente von Abstraktion und Konkretheit zu denken wären, dann wäre es schwierig zu sagen, warum von dem Kreis die Rede sein sollte. Denn ansonsten wäre nur der unendliche Progress möglich und die Kreisbewegung käme nicht wirklich vor, da die Einzelheit, die Idee z.B, niemals die Gegenwirkung auf die Allgemeinheit, nämlich den Begriff rückwärts ausüben würde. D. h., der Sinn von Wechselwirkung, die sich auf die Gemeinschaftlichkeit der Relation stützt und die Möglichkeit der Kreisbewegung ausmacht, ist bis hierher ausgeschlossen worden. Um die Auflösung des Widerspruchs zwischen der Absolutheit der Kreisbewegung und der Relativität des Entwicklungsprozesses möglich zu machen, ist es daher nötig, die Hegelsche dialektische Methode näher zu betrachten. Man könnte die drei dialektischen Momente jeweils als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit auffassen.

Die Besonderheit als zweite Bestimmung darf zwar als „das Andere der ersten“ angesprochen werden, denn „es ist“, wie Fulda meint, „wesentliche Bestimmung ihrer selbst, das Andere zu sein“, jedoch sollte dieses Andere nicht als „irgendeines aus einer unbestimmten Mannigfaltigkeit“, sondern vielmehr als „das Andere eines (und nur eines) Anderen“ gedacht werden.⁴⁸ Dieses erste Andere sollte dasjenige sein, das die zweite Bestimmung als ihr eigenes Anderes in sich einschließt.

Das Andere und das Andere dieses Anderen berauben sich ihrer Selbständigkeit durch „eine Tätigkeit, die selbständige Glieder eines polaren Gegensatzes gegeneinander ausüben und die darin besteht, dass sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich ausschließen. Die Glieder ziehen sich sozusagen selbst den Boden unter den Füßen weg.“⁴⁹

Die zweite Bestimmung spielt also eine „Vermittlerrolle“⁵⁰, die sich zugleich als „Vermitteltes“ und „Vermittelndes“ darstellt⁵¹, und mit der sich „eine Gegenwirkung“⁵² zu ereignen beginnt. „Die Bewegung des Begriffs verläuft von hier aus also in einer Richtung, die entgegengesetzt ist derjenigen der ganzen vorangegangenen Bewegung, in der sich die Besonderungen ausgebildet

⁴⁸ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.146.

⁴⁹ Ebd. S.146.

⁵⁰ Ebd. S.155.

⁵¹ Ebd. S.155.

⁵² Ebd. S.157.

haben.“⁵³ Fulda zitiert einen Paragraphen der Logik Hegels, um die zweite Bestimmung zu beschreiben:

„Die zweite Bestimmung (...) ist das Negative, aber des Positiven, und schließt dasselbe in sich. Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist (...), sondern das Andere an sich selbst, das Andere eines Andern; darum schließt sie ihr eigenes Anderes in sich und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst (...). Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, (...)“⁵⁴

Die zweite Bestimmung gilt also als ein „Wendungspunkt“⁵⁵, der sich, wie Fulda hinzufügt, schließlich zu einem anderen Extrem, das sich als Drittes als „das durch Vermittlung mit sich zusammenschlossene Subjekt- ein Einzelnes“⁵⁶ erteilt, zurückführt, und mit dem „eine Gegenbewegung ausgeführt ist zu jener Bewegung, die aus dem Begriff herausführte“.⁵⁷ „Die erste Prämisse hatte die Form der Mitteilung des Allgemeinen ans Besondere, während die zweite Prämisse die Wiederherstellung der einfachen Allgemeinheit in der Einzelheit zum Ergebnis hatte.“⁵⁸ Fulda zufolge sollte die Einwirkung von der ersten Prämisse und die Gegenwirkung von der zweiten Prämisse geprägt sein.

Es gibt also zwei Phasen der dialektischen Bewegung: die Selbstmanifestation des Begriffs zu entgegengesetzten Bestimmungen- die Phase der Selbstnegation der Positivität zu Negativität, und die Selbstaufhebung der entgegengesetzten Bestimmungen in die Idee- die Phase der Selbstnegation der Negativität. Begriff und Idee oder das Allgemeine und das Einzelne sollten also, wie Fulda meint, jeweils als Anfang und Ende angesehen werden.

Wenn das Besondere, wie Fulda meint, als Wendungspunkt, mit dem sich eine Gegenbewegung antreibt, gelten sollte, führt die zu einer unvermeidbaren Identifizierung von Allgemeinheit und Einzelheit. Das Besondere muss vielmehr als Mittelpunkt, nicht als Wendepunkt der dialektischen Bewegung verstanden

⁵³ Ebd. S.144.

⁵⁴ WdL, 1816, S.295-296. GW 12, S.245-246.

⁵⁵ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.153.

⁵⁶ Ebd. S.155

⁵⁷ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.157. Der Begriff als das Allgemeine ist das erste Moment der dialektischen Bewegung bei Begriffslogik, das zweite als das Besondere ist von der Objektivität, das dritte als das Einzelne von der Idee vertreten. Vgl. Ebd. S.155

⁵⁸ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.157.

werden. Wird es als Wendepunkt verstanden, so erhält die Bewegung von der Besonderheit zur Allgemeinheit eine entgegengesetzte Richtung zu der Bewegung von der Allgemeinheit zur Besonderheit, also eine rückwärts gewandte Bewegung. Dann ist der erreichte Standpunkt wieder identisch mit dem Ausgangspunkt – was nicht in Hegels Sinne sein kann.

Bei der Figuration Fuldas spielt das Einzelne wie das Allgemeine die Rolle eines und desselben Extrems, das dem Besonderen als dem anderen Extrem entgegengesetzt ist. Daher ist das Einzelne wie das Allgemeine schon ein Abstraktes geworden

Deshalb liegt die Schwierigkeit der Interpretation Fuldas darin, dass das Einzelne als drittes Moment gleich wie das erste Moment als ein Abstraktes verstanden wird, das sich dem Besonderen gegenüberstellt und sich mit dem ersten Allgemeinen identifiziert. Daher stehen das Allgemeine und Besondere als zwei abstrakte Pole gegenüber, und jenes ist mit dem Einzelnen als dem zurückgekehrten Allgemeinen selbst identisch. Dabei geht alsdann die Problematik darum, wo das Dritte als ein Konkretes liegen sollte, denn eine solche Interpretation ist offenbar mit der Rolle des Einzelnen als einem konkreten Dritten wiederlegt.

Das Allgemeine also, das sich in der ersten Phase dem Besonderen entgegengesetzt hat, ist erst das das Besondere von sich ausschließende Allgemeine, nämlich eine Abstraktion, die kein das Besonderes in sich einschließendes Allgemeines, kein konkretes Allgemeines ist. Aber wenn das erste Moment als ein abstraktes Allgemeines aufgenommen wird, und die Einzelheit als mit dem Allgemeinen identisch zu bestimmen ist, dann ist es unmöglich, dass das Einzelne die konkrete Einheit von Allgemeinem und Besonderem ist. Daher scheint die Beschreibung, dass der Fortgang vom zweiten zum dritten Moment sogleich wie der Rückgang zum Anfang ist, nicht mehr berechtigt, indem das Dritte nach Hegel kein abstraktes, sondern als konkretes Allgemeines bestimmt werden soll, welches mit dem abstrakten Anfang nicht identisch ist.

Dabei drängt sich die Frage auf, ob es aus Sicht von Fulda möglich ist, dass mit dem Wendungspunkt, der sich im Besonderen, also in der Vermittlung, befindet, sich die Gegenbewegung ereignen kann. Mithin ergibt sich diese Frage, ob sich der Wendungspunkt, mit dem die Bewegung zurückführt, und „der Mittelpunkt,“ an dem ein Umschlagen eines Begriffs in den anderen stattfinden kann, sich bei Hegels Erörterung sowie bei Fuldas Interpretation nicht streng voneinander unterscheiden lassen.

Zu der ähnlichen Ansicht, dass einerseits sich die Entäußerung des Allgemeinen

zum Besonderen als erste dialektische Stufe, also als erste Negation, und dann die Aufhebung des Besonderen in einer Einheit andererseits als zweite Stufe, also als Negation der Negation, bezeichnet, - in anderer Formulierung, dass einerseits sich das Besondere als das zweite Moment, das dem Allgemeinen als dem ersten Moment entgegengesetzt ist, und andererseits das dritte Moment als Rückkehr zum ersten Moment verstehen lässt, gehört die Interpretation z.B. von Klaus Düsing, wenn er äußert: „Hiermit ist nun das erste Negative, die Sphäre der Entzweiung des ursprünglichen Allgemeinen in besondere Bestimmungen, selbst negiert; ‘dies zweite Negative’ hebt als Negation der Negation das erste Negative und damit auch den erwähnten Widerspruch als für sich selbst gültigen auf und stellt die Einheit wieder her. Darin liegt für Hegel der Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs.“⁵⁹

Mit dem Einzelnen als Dritten, das die Allgemeinheit und Besonderheit zusammenschließt, ist das erste Moment nur in diesem Sinne identisch, dass es sich noch in der Konkretion befindet, also die Besonderheit noch nicht von sich ausschließt.

Dieses konkrete Allgemeine ist zugleich ein Einzelnes, sofern das Einzelne in diesem Verständnis als ein Konkretes bezeichnet ist. Setzt sich erst einmal das Allgemeine dem Besonderen entgegen, ist es sobald nicht mehr das konkrete Allgemeine.

Nachvollziehbar wäre vielmehr, wenn der Fortgang vom zweiten zum dritten Moment als die Rückkehr zum ersten gemeint würde, dass sich das erste Moment als eine konkrete Allgemeinheit erweisen sollte - „an sich konkrete Totalität“,⁶⁰ d.h. es das Besondere noch in sich behält, oder, dass das konkrete Allgemeine und das Besondere jeweils als das erste und zweite Moment verstanden werden sollten, wenn man gemäß oben erwähnter Weise bedenkt, dass deren Trennung „das erste Negative“⁶¹ heißt, und dann diesem folgend das zweite Negative stattfindet, wobei das Besondere erneut als drittes Moment gesetzt ist, und in das Einzelne zurückgeführt ist, und daher in dieser Abfolge das Einzelne sich nach dem dritten als das vierte herausstellen sollte⁶². Daher könnte der Fortgang vom ersten zum zweiten und wiederum von diesem als dem dritten zum vierten Moment jeweils als Fortgang und Rückkehr des konkreten Allgemeinen betrachtet werden.

⁵⁹ Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986, S.35.

⁶⁰ WdL, 1816, S.290. GW 12, S.241.

⁶¹ WdL, 1816, S.294. GW 12, S.244.

⁶² Vgl. WdL, 1816, S.297-298. GW 12, S.246-247. und Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.158.

Auf die andere Weise könnte die obige Beschreibung, also das erste dialektische Moment als das unmittelbare Ganze, „die an sich konkrete Totalität“ verstanden werden, bei dem der innerliche Gegensatz noch impliziert ist. Das zweite als Vermittlung, die sich in zwei einander entgegengesetzte Extreme, nämlich in ein Allgemeines und ein Besonderes auseinanderfällt. Schließlich wird das dritte als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit aufgefasst, nämlich ein Einzelnes, das mit dem ersten identisch ist. Im Vergleich zu Fuldas Auffassung hat man hier ein anderes Verständnis über das erste und zweite Moment, also den Anfang und die Mitte. Dies scheint der eigenen Interpretation Hegels angemessen zu sein.⁶³

Diese Unterscheidungsweise entspricht der Begriffsverschiedenheit zwischen Sein, Wesen und Begriff und vermag überzeugend zu erklären, warum sich das zweite, in zwei Extreme differenzierte Moment, in einem Widerspruch⁶⁴ befindet, und warum die Fortsetzung vom zweiten zum dritten Moment als die Rückführung zum ersten Moment, das ein unmittelbares Konkretes darstellt, erklärt werden kann.

Zu dieser Ansicht von 'Anfang' sind verschiedene Interpreten (Andries Sarlemijn, 1971; Heinz Röttges, 1976; Peter Kemp, 1980; Alexander Schubert, 1985) anzuführen: Unter der negativen Dialektik versteht Sarlemijn das erste Moment als den Anfang, der für den ganzen Inhalt der Erfahrungswelt gehalten werde; und das zweite Moment in dem Sinne, dass sie die doppelte Negation bildet. Die 'erste' Negativität stelle die der reinen idealen Bestimmungen dar; sie begründet die Existenz der 'sinnlosen' Dinge und Institutionen. Die Logik beginne mit der 'ersten' Negativität, die Phänomenologie hingegen mit der 'zweiten', nämlich mit der Erfahrungswelt.⁶⁵

In Kritik an einem positiven, ebenso abstrakten Unmittelbaren als Anfang meint Röttges : „Ein solches positives Ganzes, gegen das gerade der Hegelsche Begriff des Ganzen gerichtet ist, ist definiert durch die Negation des Einzelnen, letztlich durch das Verwischen der Unterschiede, es ist, um das von Hegel gebrauchte Bild heranzuziehen, die Auffassung des Absoluten als der 'Nacht...., worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind'.“⁶⁶ Auch Kemp versteht „die konkrete Einheit der Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung im Anfang vom Denken selbst“⁶⁷ so, dass „Hegel () diesen Anfang des Denkens, der die genannte Bedingung einer abstrakten Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung

⁶³ WdL, 1816, S. 296-298. GW 12, S.245-248.

⁶⁴ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.145.

⁶⁵ Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik, Berlin/NewYork 1971, S.23.

⁶⁶ Röttges, Heinz: Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels, Königstein/Ts. 1976, S.11.

⁶⁷ Kemper, Peter: Dialektik und Darstellung-Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Frankfurt a.M. 1980, S.159.

als Prinzip der philosophisch begründeten Folge von Denkbestimmungen erfüllt, als absoluten Anfang (bezeichnet). Die Absolutheit dieses Anfangs bedeutet, daß er nur durch sich selbst bestimmt ist und keinerlei Einmischungen äußerer Reflexion enthält.⁶⁸ Schubert zufolge muss „am Anfang eine Kategorie stehen, die selbst die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung schon ist, aber in Form ganz einfacher voraussetzungsloser Unmittelbarkeit. Dies impliziert aber, daß diese Form der Unmittelbarkeit nicht schlechthin voraussetzungslos sein kann.“⁶⁹ Bei dieser Betrachtungsweise aber ist die Rückbewegung zum Ursprung nachvollziehbar geworden, jedoch sind das erste und das dritte Moment in ein und dieselbe Identität gebracht.

Dabei werden die entgegengesetzten Bestimmungen sowohl vom konkreten Allgemeinen aus sich herausgehoben und dann als auch von ihm wieder in sich hereingebracht, wobei die Subjektivität aller Einzelnen in der objektiven Welt so weggefallen ist und infolgedessen der vermeintliche Eindruck aufkommt, dass die Tätigkeiten aller Existierenden von einem einzigen absoluten Subjekt angetrieben werden.

Darüber hinaus ist die Rückbewegung ebenso von dem Sinne der Gegenwirkung wie der Wechselwirkung abgewichen, da die Rückbewegung nach dem ersten bloß passiv getrieben und die Wichtigkeit der Begriffe der Gegenwirkung wie Wechselwirkung verringert worden ist.

Daher wird der Begriff als logisches Ende und das Sein als Anfang als vollständig mit einander identisch gedacht, sofern die Identität von Anfang und Ende auf die oben erwähnte Weise verstanden wird, und das Sein- zumindest als der Begriff in der Begriffslogik- die Rolle des Treibenden, nicht die des Erleidenden spielt, das lediglich zu der Idee geeignet ist. Dieses Sein oder der Begriff versteht sich also als die sich entwickelnde absolute Subjektivität. Darum ist der Begriff und nicht die Idee als die absolute Subjektivität wirksam, wenn an ihm der Anfang festgelegt wird. Die Idee als Ende ist dagegen ein bloß Erleidendes, d.h. eine absolute Objektivität. Eine solche Darlegung läuft der Aussage Hegels, die Idee sei eine absolute Subjektivität, zuwider. Diese Aussage wirft die Fragen auf, ob sich der Begriff oder die Idee auf der aktiven Seite der absoluten Subjektivität befindet, und welcher der beiden Pole dagegen die passive Rolle einnimmt – im Grunde genommen läuft es darauf hinaus, zu bestimmen, welcher der beiden das Treibende und das Erleidende repräsentiert.

Hier ist die Zugehörigkeit der absoluten Subjektivität fraglich, weil die Rolle des Begriffs und die der Idee nicht klar und deutlich ausdifferenziert werden können. Es

⁶⁸ Ebd. S.160.

⁶⁹ Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Königstein/Ts. 1985, S.18.

scheint ein Widerspruch zu sein, dass diese Subjektivität einmal dem Begriff, aber an anderen Textstellen der Idee zugeordnet ist.

Düsing's Ansicht nach könne die absolute Subjektivität in zwei Charaktere verteilt und jeweils dem Begriff und der Idee zugeordnet werden. Er konstatiert:

„(...) genauer ist der Begriff als Einzelnes die negative sich auf sich beziehende, spontan tätige Einheit im vermittelten Setzen und Aufheben ihrer eigenen Bestimmungen; er ist 'Subjektivität'. Diese ist hier über die Objektivität 'übergreifende Subjektivität', die sich in der Selbstobjektivierung als die Objektivität hervorbringende und daraus zu sich zurückkehrende, nicht mehr einseitig, sondern absolute Subjektivität weiß und begreift.“⁷⁰

In dieser Ausführung wird der Begriff einerseits so thematisch, dass er die Objektivität hervorbringt, andererseits wird er im Sinne der Subjektivität als Einzelnes oder Idee aufgefasst, wie Düsing weiter ausführt: „Das Allgemeine als Resultat ist (...) nach Hegel erneute Unmittelbarkeit oder ein Seiendes auf dem Niveau des sich erkennenden, aus der Objektivität sich herstellenden Begriffs oder sich erkennenden Idee.“⁷¹ Die Idee ist hierzu der „sich erkennende, aus der Objektivität sich herstellende Begriff“, sowie die „daraus zu sich zurückkehrende“ Subjektivität.

Fulda vertritt ähnliche Auffassung, wenn er schreibt: „Hegel betrachtet solche Relationen im allgemeinen als asymmetrisch, so daß man ein Subjekt und ein Objekt der Relation unterscheiden und beide Relate in einander entgegengesetzten Richtungen durch entsprechende Relationsausdrücke charakterisieren muß.“⁷² Er betrachtet das Objekt, das die zweite Bestimmung charakterisiert und sich als ein Wendungspunkt darstellt, als dasjenige, dem das Subjekt als das Einzelne gegenüberstehe.

Damit ist scheinbar eine Subjektivität mit zwei Dimensionen von Bedeutung: zum einen als die Subjektivität, die die Objektivität aus sich hervorzubringen vermag, zum anderen als die diese in sich hereinziehende Subjektivität. Diese doppelte Bedeutung gehört, wie wir annehmen, zu dementsprechend zwei Dimensionen ein und derselben Subjektivität, nämlich, einerseits zu der sich entäußernden Kraft und andererseits dagegen zu der auf sich zurückgreifenden Kraft.

Daraus ergibt sich, dass das sich entäußernde Subjekt und das sich

⁷⁰ Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986, S.35-36.

⁷¹ Ebd. S.36.

⁷² Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.151.

zurückziehende Subjekt nach einander einwirken müssen. Das sich entäußernde Subjekt als das Allgemeine stellt den Begriff dar, der jederzeit mit der Idee, die als das sich zurückziehende Subjekt und das Einzelne dargestellt wird, identisch, also koexistierend ist, obzwar die erste Subjektivität, d.h. der Begriff, zeitlich vorher wirkt und die zweite Subjektivität, respektive die Idee, später wirkt.

Daher wird die Entwicklung vom Begriff zur Idee, oder von der Allgemeinheit bis zur Einzelheit so gedacht, dass nur eine Subjektivität vorgefunden wird, die sich aber in zwei Momente, also in das antreibende und zurückziehende Subjekt unterscheidet.

Bei einer solchen Betrachtungsweise aber ist das Einzelne bei dieser Rückkehr zum Ersten völlig mit dem Anfang konzeptionell vermischt und dieser Anfang als die Subjektivität muss an und für sich konkret wie die Idee als Einzelnes, d.h. er muss als eine konkrete Allgemeinheit beansprucht werden. In dieser Figur scheint es, dass nur zwei Momente vorkommen: das eine als die konkrete Allgemeinheit oder Einzelheit und das andere als die Besonderheit. Dazu bringt die Subjektivität als Unendlichkeit die Objektivität als Endlichkeit zuerst von sich hervor und absorbiert daher diese und vernichtet sie, so ist die logische Entwicklung schliesslich in der absoluten Ruhe beendet, obzwar der Kreislauf scheinbar vollzogen ist.⁷³ Es stellt sich damit die Frage, wo die

⁷³ Der Kreis der Bewegung sollte nicht als ein Ring bildlich gedacht werden. Wenn die konkrete Allgemeinheit mit der Einzelheit identisch und der Besonderheit entgegengesetzt ist, so muss die Besonderheit als entgegengesetzte Momente, also Subjektivität und Objektivität, dargestellt werden, welche jeweil abstrakte Allgemeinheit und abstrakte Besonderheit vertreten. Hegel zufolge setzt der Begriff sich die Subjektivität, die dann aus sich die Objektivität heraushebt, und diese Objektivität sich weiter in die Idee aufhebt. So handelt es sich bei der Beziehung zwischen Idee und Begriff darum, wenn sie als einander identisch betrachtet wird, dass der Begriff als konkrete Allgemeinheit die Objektivität hervorbringt, und er danach als die Idee gilt und sich als Einzelheit bestimmt, diese Objektivität in sich zurückführen wird. So scheint es, dass die Besonderheit als Unterschied nicht nur den Gegensatz von abstrakter Allgemeinheit und Besonderheit, sondern auch als Gegensatz von abstrakter Besonderheit und Allgemeinheit darstellt. Diese Figur stellt sich grundsätzlich als Widerspruch von Substantialität und Kausalität in Form von Allgemeinheit und Besonderheit dar, wobei die Kausalität als von der Substantialität getriebene Linie gedacht wird. So wenn die Beziehung zwischen Substantialität und Kausalität als ein Anfang mit einer Kausalkette eingebildet, jedoch die Rückführung zum Anfang zugleich gefordert wird, dann muss die Kreisbewegung als um Ring laufend verzeichnet werden. Aber es ist problematisch, dass eine Kausalität sich abbiegen kann, um nach dem Anfang zurückzukehren.

So wird die Rückkehr zum Ursprung unmöglich, wenn nur ein Anfang und von ihm bewegte Kausalität thematisiert wird, ohne einen festen Punkt als Wendungspunkt zu erreichen zu vermögen.

Daher sollte, wenn ein Kreislauf bestehen kann, nicht lediglich der Widerspruch zwischen Substantialität und Kausalität oder zwischen einem Anfang und der unendlichen Kette vorkommen, sondern vielmehr der Widerspruch zwischen dieser unendlichen Kette und dem letzten Ende mitgedacht werden müssen. Dabei konstruieren der unendliche Regress und der unendliche Progress sowie der Anfang und das Ende eine Wechselseitigkeit, worin sich der erstere und letztere Widerspruch durch diese Wechselseitigkeit zu ein und derselben Ganzheit vereinigen.

Indem die Unendlichkeit nicht von der Endlichkeit getrennt ist, so enthält die absolute Subjektivität als konkrete Allgemeinheit die Objektivität als Besonderheit in sich. Diese Besonderheit stellt sich im weiteren Sinne so dar, dass sie als zwei entgegengesetzte Momente erscheint, also die abstrakte Subjektivität und Objektivität oder die abstrakte Allgemeinheit und Besonderheit, die sich schließlich

Objektivität, die von der Idee als absoluter Subjektivität unterschieden werden soll, in diesem Kreis liegen sollte, und wie sich die Idee zu dieser Objektivität verhält. Theoretisch scheint die monopolistische Subjektivität bei der Selbstbewegung der Idee unmöglich zu sein, da die Subjektivität, auch wenn sie absolut ist, nur bestehen kann, sofern sie sich ihre Passivität vorstellt und die gegenüberstehende Subjektivität voraussetzt.⁷⁴

Außerdem macht diese Interpretation die wirkliche Gegenwirkung und insoweit die Wechselwirkung unmöglich, denn es fehlt die gegenüberstehende Subjektivität, die Gegenwirkung antreiben kann und mit jener ursprünglich bestimmenden und einwirkenden Subjektivität in der Wechselwirkung steht.

In einer solchen Figur verliert die zweite Bestimmung als Vermittlung ihre Aktivität, und kann niemals als Wendungspunkt, die eine Gegenwirkung treiben kann, in Funktion gesetzt werden, da, wie Fulda äußert, „(...) das (Dritte) den Charakter, Vermittlung zu sein, vom Zweiten übernommen hat.“⁷⁵ Es scheint, dass Fuldas Interpretation das Problem betrifft, weil er allerdings die zweite Bestimmung als Wendungspunkt bezeichnet, doch gleichsam das Einzelne statt der zweiten Bestimmung als ein anderes Extrem behauptet, das dem Allgemeinen gegenübersteht. „Sofern“, wie er sagt, „der Ausgangspunkt dieses Schlusses das Allgemeine, sein Mittleres- Vermitteltes und Vermittelndes zugleich- das

auf die Einzelheit beziehen. Diese Einzelheit ist also ein in sich auf jene zwei Momente beziehendes Konkretes, sofern sie als ein Endliches zuerst mit jener abstrakten Besonderheit verknüpft ist und dann durch die Vermittlung der abstrakte Allgemeinheit sich mit der konkreten Allgemeinheit also die absolute Subjektivität verbindet. So enthält die konkrete Allgemeinheit wirklich zwei Extreme, also die Allgemeinheit und Einzelheit, die vermittels der konkreten Besonderheit miteinander verbunden werden, oder die absolute Subjektivität sollte als eine absolute Ganzheit verstanden, die zwei Pole enthält, deren jedes das Subjekt und Objekt zugleich ist, und deren Vermittlung jene Ganzheit ist. Daher sind die Allgemeinheit und die Einzelheit in der konkreten Identität nur durch die Besonderheit mit einander identisch, worin die konkrete Allgemeinheit zugleich die konkrete Einzelheit ist. Oder die konkrete Allgemeinheit sowie die konkrete Einzelheit stellt ein und dieselbe Ganzheit dar, insofern diese als eine konkrete Besonderheit jene beiden als zwei Extreme setzt. Indem die Besonderheit als Vermittlung von zwei Polen in der Ganzheit abgeschlossen wird, wird diese Ganzheit selbst ein Subjekt- Objekt. Einmal bewirkt es als Subjekt das andere Subjekt- Objekt; zum anderen wird es als Objekt von diesem rückbewirkt. So kann die konkrete Substantialität durch zwei Pole, also konkrete Allgemeinheit oder konkrete Einzelheit, beschrieben werden, und diese beiden sind nicht in diesem Sinne miteinander identisch, dass sie sich zusammen in einem Pole befinden würden, das dem anderen, die als zwei abstrakten Momente darstellt, also der Besonderheit gegenübergestellt wäre.

⁷⁴ Vgl. „Die Sollizitation der Kraft“ in „Wissenschaft der Logik- Die Lehre vom Wesen (WdL, 1813 S.153. GW 11, S.363.“: „(...) das ist, sie ist sollizitierend selbst nur, insofern sie eine Äußerlichkeit an ihr hat somit insofern sie sollizitiert wird. Oder sie ist sollizitierend nur insofern, als sie dazu sollizitiert wird, sollizitierend zu sein. Somit wird umgekehrt die erste sollizitiert nur insofern, als sie selbst die andere dazu sollizitiert, sie, nämlich die erstere, zu sollizitieren. Jede von beiden erhält also den Anstoß von der anderen; aber der Anstoß, den sie als tätige gibt, besteht darin, dass sie von der anderen einen Anstoß erhalte, der Anstoß, den sie erhält, ist von ihr selbst sollizitiert.“ Ein Subjekt kann ein Objekt nur aktiveren, wenn es von diesem aktiviert wird, es zu aktivieren. So impliziert seine Aktivität in sich die Passivität. Während dagegen dieses Objekt von jenem Subjekt aktiviert wird, ist es passiert, dass es zuvor dieses aktiviert hat, ihn zu aktivieren. So impliziert das passive Objekt in sich die Aktivität.

⁷⁵ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), 1978, S.155.

Besondere und sein anderes Extrem- das durch Vermittlung mit sich zusammengeschlossene Subjekt- ein Einzelnes ist“⁷⁶, befindet sich das andere Extrem nicht in der zweiten Bestimmung, sondern in der dritten⁷⁷.

Der Widerspruch in dieser Interpretation Fuldas macht die andere Interpretation zugänglich. Um die Schwierigkeit zu lösen, sollte daher der Sinn des Einzelnen erneut bedacht werden. Die konkrete Einzelheit ist diejenige, die kein isoliertes Einzelnes, sondern ein in der unendlichen Vielheit eingebettetes und von dieser eingeschränktes Einzelnes ist. In der Gegenrichtung betrachtet bezieht es sich negativ zugleich auf die Besonderheit und eben auf die Allgemeinheit, die sich wiederum negativ auf die Besondeheit sowie die Einzelheit bezieht. Daher sollte das Einzelne als eine freie Ursache gelten, die innerlich Bezug auf das Allgemeine nimmt und die Gegenwirkung auf dieses treiben kann⁷⁸. Diese Position kann Benner zufolge so beschrieben werden:

„(...) daß diese Differenz (von Unmittelbarkeit und vermittelter Unmittelbarkeit) nur für die Beziehung von Ich und Du, nicht aber für die Beziehung von werdendem und gewordenem Ich gelten soll. Das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zum Du faßt Hegel vielmehr so auf, daß für den seiner selbst gewissen Geist die absolute Identität der Person gilt, für die Beziehung von Ich und Du aber die absolute Differenz von Sagen und Meinen bedeutsam sein soll: ‘.....die Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen, diese allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürsichseyns, jedes Bewußtsein ist aus seiner Allgemeinheit ebenso schlechthin in sich reflektiert; hierdurch tritt der Gegensatz der Einzelheit gegen die anderen

⁷⁶ Ebd. S.155.

⁷⁷ Vgl. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a.M. 1970, S.94. „Daß absolute Identität das Prinzip eines ganzen Systems sei, dazu ist notwendig, dass das Subjekt und objekt beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstruiert. Dies bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekt, so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, als ihr absoluter Indifferenzpunkt beiden in sich schließt, beide gebiert und sich aus beiden gebiert.“

⁷⁸ Wenn außer zwei Voraussetzungen, dass die Logik die Entwicklung von Abstraktion zu Konkrektion darstellt, und dass das Fortgehen zugleich Rückgehen ist, oder der Anfang zugleich das Ende, noch die wahrhafte Unendlichkeit erforderlich ist, dann muss die Beziehung zwischen der Kausalität und Substantialität als eine dialektische Einheit dargestellt werden. Im systematischen Sinne kann nur die Ganzheit Substantialität und Kausalität zugleich darstellen, zwar kann die Kausalität nicht als in einer Richtung bewegende Kausalität bestimmt werden, sondern sie muss sich als Einwirkung und Gegenwirkung zugleich darstellen. Ansonsten wird die Kausalität zwar von der Substantialität trieben, jedoch würde sie außer dieser liegen und sich ebensosehr ins Unendliche erstrecken, und schließlich darin verschwinden. Dies würde die Substantialität selbst zerstören, wenn die Substanz in dem kausalen Nacheinanderentstehen verschwunden wäre. So muss die Kausalität sich als Wechselwirkung darstellen, wenn sie in der Ganzheit geschehen und behalten werdend muss. So garantiert die Wechselbestimmung und Wechselförderung von Ursache und Wirkung die beharrende Substantialität.

*Einzelnen und gegen das Allgemeine notwendig ein’.*⁷⁹

Während man das Problem über Fuldas Interpretation bedenkt, könnte man einen anderen Gedankenzugang als den der absoluten Subjektivität finden. Man könnte diese als zwei Pole bezeichnen, die sich in der Wechselbestimmung einer Ganzheit befinden.

Die andere Betrachtungsweise, ohne das Prinzip der Rückführung zum ersten zu beschädigen, jedoch die ununterschiedene Identität vom Allgemeinen und Einzelnen zu vermeiden und das Prinzip der Wechselwirkung sowie der subjektiven Freiheit der einzelnen Individuen zu bewahren, besteht darin, dass sich die Vermittlung, welche die zweite Bestimmung vertritt, die als das Vermittelnde das Allgemeine mit dem Einzelnen in einer Richtung vermittelt oder umgekehrt das Einzelne mit dem Allgemeinen in der Gegenrichtung, statt des Wendungspunkts als ein Mittelpunkt erweist. Die Wendungspunkte sollen daher von zwei Extremen, dem Allgemeinen und Einzelnen dargestellt werden.

Wenn Begriff und Idee als wechselbestimmendes Begriffsverhältnis gedacht werden, so muss bei der logischen Anordnung die Gleichzeitigkeit aufgenommen werden. Die nachkommende Idee und der vorangehende Begriff sollen damit gleichzeitig in der Gegenwart koexistieren. Der zeitlich vorangegangene treibende Begriff und die zeitlich nachgestellte einziehende Idee bestimmen einander, wie oben erwähnt, in der Gleichzeitigkeit, daher könnte die Wechselwirkung zwischen Vorzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit bei der vorhandenen Gegenwärtigkeit nachvollziehbar sein.⁸⁰ Die Allgemeinheit und Einzelheit sind als zwei Pole der Wechselwirkung gemeinsam in einem Ganzen eingebettet.

Ob sich diese dreistufig geprägte Dialektik in eine einzige Richtung bewegt oder noch in die Gegenrichtung fortschreiten kann, ist bei der typischen Beschreibung der Dialektik noch unabsehbar. Dies wirft die Frage auf, ob die Dialektik gegenüber der Logik als ein Fortgang beschrieben werden sollte, der vom Sein an anfängt, über das Wesen durchfährt und an dem Begriff endet, und mit dem der Rückgang als Entäußerung oder Manifestation dieses Begriffs in Seienden gleichzeitig entsteht, die konträrerweise von dem Begriff ausgeht, sich in der Objektivität reflektiert, und dann in der Idee erscheint?

Blochs Aussage: „die christliche Religion oder Synthesis verehrt Gott als Frucht,

⁷⁹ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München, 1966, S.126.

⁷⁹ Ebd. S.126.

⁸⁰ Zeitlich stellt sich das Ereignis der Geschichte als ein Ganzes dar, worin sich die Zukunft und die Vergangenheit durch die Gegenwart miteinander vermitteln, und die Wechselbestimmung und Wechselbegründung zwischen Zukunft und Vergangenheit die ewige Gegenwart ermöglichen kann.

Vgl. Hegel, Encyklopädie, § 259, Zusatz, „Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.“

als eine sowohl sich (menschenwerdende) wie aus dieser Entäußerung ewig in sich zurückkehrende Idee“⁸¹ zeigt eine mögliche Dialektikroute in beiden Richtungen auf. Dabei finden sich zwei aktive Momente in einem Ganzen vor: Zum einen der sich entäußernde Begriff und zum anderen aber auch das in sich zurückkehrende Sein. Dementsprechend sollte der sich entäußernde Begriff als Ende der Bewegung des in sich zurückkehrenden Seins und das in sich zurückkehrende Sein als Resultat der Entwicklung des sich entäußernden Begriffs gedacht werden. Daher ist das aktive Moment zugleich mit dem passiven Moment identisch. Bei der Idee handelt es sich also um einen Stellenwechsel vom Aktiven und Passiven.

Man kann festhalten, dass die von der Doppelrichtung geprägte hinüber- und herübergehende Begriffsbewegung nicht bei der Einwirkung, die entweder von Einzelheit über Besonderheit bis zu Allgemeinheit oder umgekehrt von Allgemeinheit über Besonderheit bis zu Einzelheit durchführt, sondern nur bei der Wechselwirkung, welche die gemeinschaftliche Relation kennzeichnet, stattfindet. Nur im Rahmen der Wechselwirkung könnte die These: dass „Fortgang zugleich Rückgang ist“ , gerechtfertigt werden und diejenige „dass Dialektische Bewegung eine um den Kreis laufende Bewegung ist“ bestehen bleiben, ohne die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Einzelheit als der freien Individuen zu beseitigen, damit die undifferenzierte Identität der Allgemeinheit mit der Einzelheit vermieden und der Entwicklungsprozess bewahrt werden kann.

1. 3. Reflexion über die Subjekt-Objekt Beziehung

Es gibt zwei möglichen Verständnisweisen für das Subjekt-Objekt Verhältnis. Einmal kann die Objektivität als Verobjektivierung oder Realisierung des Subjekts, d.h. als die Selbstbestimmung des Begriffs begriffen werden, die letztendlich der Subjektivität zugeschrieben wird und auf der passiven Stelle liegt, da die Subjektivität hier als ein Absolutes niemals der Realität entgegengesetzt ist und somit diese in sich aufgehoben hat. Zum anderen sollte die objektive Bestimmung des Begriffs, nämlich die Objektivität, nicht lediglich als eine passive Substanz gedacht werden. Eine solche Beziehung dieser Objektivität mit der Subjektivität spricht zwei dialektische Richtungen aus, weil die ursprünglich bestimmende Subjektivität in der Gegenrichtung jedoch von jener bestimmten Objektivität bestimmt werden soll. Daher ist die Idee nicht als eine absolute Subjektivität, sondern vielmehr als ein absolutes Subjekt-Objekt darzulegen, bei dem zwar das Subjekt aktiv auf das Objekt einwirkt, aber es mithin als ein Ende von

⁸¹ Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt a. M. 1971, S.142.

zurückkehrender Bewegung des Objekts auf das Subjekt affiziert wird. Das absolute Subjekt-Objekt könnte daher als ein Verhältnis oder eine Vermittlung begriffen werden, in dem sich das Subjekt und das Objekt in einem Wechselspiel einführen.

Unter der absoluten Subjektivität versteht sich die Idee doch als „Selbstzweck und Trieb“⁸² - Selbstzweck heißt, dass sie selbst das Letztende der Entwicklung ihrer selbst ist; Trieb hingegen bedeutet, dass sie, mithilfe der Einstellung von Aristoteles, selbst der erste unbewegte Bewegende ist.

Die Idee bei Hegel wird von D. Emundts und R-Peter Horstmann als „Sachverhalt“ verstanden.⁸³ Als Sachverhalt stelle sie sich als Selbstverhältnis oder Selbstbeziehung dar, dass sie die „übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.“⁸⁴

Im Sachverhalt zeige sich die Idee als eine absolute Subjektivität in dem Sinne aus, dass sie sich urteile, unterscheide und ihre Selbstbestimmtheit in sich enthalte. - ein konkretes, sich auf sich selbst beziehendes Subjekt. Beide, der Begriff und die Objektivität, seien vermittels der Idee begrifflich. „Die Objektivität soll eine Bestimmung sein, die zu den Begriffsbestimmungen der Idee gehört.“⁸⁵ Es geht darum, dass die Objektivität sowie der Begriff jeweils als eine der zwei Begriffsbestimmungen von Idee, die Vernunftbegriff ist, zustande gebracht werden. In Rahmen dieser Deutung ist die aktive Dimension der Selbstbestimmung der Idee zu explizieren, zu deren Gehalt die absolute Subjektivität und Konkretion hinzukommen.

Viele Forscher haben diesen Aspekt betrachtet, darunter z.B. sind D. Emundts und R-Peter Horstmann, 2002, S.81-82.; Rüdiger Bubner, 1978, S.114; Klaus Hartmann, 1999, S.387; Friederike Schick, 1994, S.277; Chong-Fuk Lau, 2004, S.97.

Nach Klaus Hartmann kann „der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität (...) in der Idee als prinzipiell übergriffen gedacht werden“⁸⁶; Lau konstatiert, dass „Hegel zufolge (...) sich das Logische nur im Rahmen seiner Theorie der absoluten Subjektivität fassen (läßt), die sich letztlich in einem monistisch-holistischen System des Begriffs realisieren.“⁸⁷

Friederike Schick schreibt: „Zur Idee fortbestimmt, ist der Begriff nicht mehr nur

⁸² II, 411

⁸³ Emundts, Dina/ Horstmann, Rolf- Peter: G.W.F. Hegel, Eine Einführung, Stuttgart 2002, S.76.

⁸⁴ Enz, 1830, § 215 Anm.

⁸⁵ Emundts, Dina/ Horstmann, Rolf- Peter: G.W.F. Hegel, Eine Einführung, Stuttgart 2002, S.81-82.

⁸⁶ Hartmann, Klaus: Hegels Logik, Berlin/New York 1999, S.387.

⁸⁷ Lau, Chong-Fuk: Hegels Urteilkritik, München 2004, S.97.

der Begriff der Objektivität, sondern macht sich zum Subjekt eines Prozesses, indem die Objektivität die Macht des Begriffs ausdrückt, darstellen lernt.“⁸⁸

Der Grund dafür, dass die Idee üblicherweise mit der absoluten Subjektivität identifiziert wird, liegt gewissermaßen darin, dass man den sich auf den Zweck orientierenden und dann diesen durch die Vermittlung der Objektivität verwirklichenden Begriff, also den anfänglichen Begriff oder „die Subjektivität“ im ersten Abschnitt der Begriffslogik, als mit der Idee als dem vermittelten Unmittelbaren total identisch bezeichnet, wenn der Begriff und die Idee jeweils als Anfang und Ende einer und derselben absoluten Subjektivität bestimmt werden. - oder dass die Idee nur als absolute Subjektivität betrachtet wird, sofern sie in Kontrast zur unmittelbaren, abstrakten Subjektivität als ein konkreter Begriff vorkommt.

Auf den ersten Fall ist es zwar nachvollziehbar, dass der Vollzug der Idee als die Rückkehr des Begriffs zu sich selbst gilt, weil, wie oben erwähnt, der anfängliche Begriff an sich konkret ist. Sofern er aus sich die Objektivität hervorheben kann, wird aber der Begriff mit der Idee völlig identifiziert. Dies vernachlässigt aber den Unterschied zwischen Unmittelbarkeit und vermittelter Unmittelbarkeit.

So besteht die Schwierigkeit dieser Interpretation darin, dass der Begriff als Unmittelbares und die Idee als vermitteltes Unmittelbares nicht voneinander zu unterscheiden sind, und damit die Passivität der erzeugten Idee außer Acht gelassen wird. Daher wird die Objektivität bloß der Subjektivität untergestellt und die Passivität bloß als Merkmal der Objektivität aufgezeichnet. Dieses Bedenken weicht offensichtlich von der Meinung Hegels ab, da die Passivität der Idee und die Aktivität der Objektivität als Teleologie dabei vernachlässigt sind.

Auf den zweiten Fall wird der Begriff zwar von der Idee unterschieden, jedoch die Rückkehr nicht im Sinne von der Rückkehr zum Begriff aufgefasst, sondern als die Aufhebung der Abstraktion in die Konkretheit verstanden wird. Damit aber wird der Vorgang von Potentialität zu Aktualität im strengen Sinne nicht als ein Kreislauf betrachtet, sofern sich die lineare Entwicklung nicht in die umgekehrte Richtung umwendet. Hegel zufolge kann der unendliche Progress nicht den Begriff der Idee als wahrhafte Unendlichkeit repräsentieren, obzwar er sich immer konkreter ins Unendliche entwickeln kann.

Falls die dialektische Bewegung eingehend verlaufen muss, und sich jedoch nicht als eine lineare Entwicklung ins Unendliche, sondern als eine Kreisförmige Bewegung zeigen soll, dann ist nur das Bild der Hin- und Herschwankung nachvollziehbar. Dies kann nicht vollzogen werden ohne mit der Gegenwirkung,

⁸⁸ Schick, Friedrike: Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?, Freiburg/München 1994, S.277.

die bereits von Hegel vorgestellt wird, mitzudenken.

Die in entgegengesetzten Richtungen eingesetzten Tätigkeiten: Sichbestimmen der Subjektivität zur Objektivität und Rückkehren der Objektivität zur ursprünglich selbstbestimmenden Subjektivität, kommen nur zur Geltung, insofern sie in einer gemeinschaftlichen Beziehung untergeordnet sind. Friedrike Schick betont zu Recht, insofern sie meint: „Problematisch schien vielmehr, dass der Begriff des Begriffs zum Subjekt und die Wirklichkeit zur Materatur eines universellen Telos dekretiert wurden.“⁸⁹ Schick ist sich dabei bewusst, dass die Distanzierung von Rückkehrung und Fortschreitung überbrückt werden sollte. In sogenannter Sachverhalt D. Emundts und R-Peter Horstmanns sollte jedoch als ein Subjekt-Objekt-Verhältnis zu überlegen sein, also „(...) als Beziehung, die optimierbar ist, denn sie (ist) die Beziehung der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon unterschiedenen Objektivität (...) Sie ist als diese Beziehung der Prozess, sich in Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozess(II ,412)“.⁹⁰ Bei Dirimierung und Rückkehr kommt die Wechselbewegung zum Vorschein, wenn sich die Subjektivität und die Objektivität, die erst zur Teleologie entwickelt, als zwei Pole in einer Ganzen befinden.

Nach Claudia Bickmann soll die Problemstellung der Schellingschen und Hegelschen Dialektik nicht auf „ein radikalisiert subjektivphilosophisches Programm“ zu verengen sein. Dazu schreibt sie: „Die These meiner Überlegungen lautet darum im folgenden: Bezogen auf die Fundierungsabsichten der Schellingschen und Hegelschen Dialektik, ist beiden der Horizont der platonisch - aristotelischen Fragestellung näher, als es eine Verengung ihrer Problemstellung auf ein radikalisiert subjektivphilosophisches Programm sichtbar werden läßt. Beide Positionen werden nach dieser Interpretation in einen Bezugsrahmen gestellt, dem es nicht primär an den Fragen des Subjekts oder des Bewußtseins gelegen war.“⁹¹

⁸⁹ Schick, Friedrike: Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?, Freiburg/München 1994, S.276-277.

⁹⁰ Hartmann, Klaus: Hegels Logik, Berlin/New York 1999, S.387.

⁹¹ Siehe Bickmann, Claudia: Der Geist-Begriff im Platonismus und Idealismus: Hegels systemtragendes Prinzip jenseits von Subjektivität und Objektivität, in: Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, hg. v. Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, München und Leipzig 2003, S. 197. Vgl. noch: „Die Perspektive der Subjektivität bleibt in Schellings wie Hegels Ausdeutung zwar das eigentlich Treibende, den Prozeß Vorantreibende- gemäß der Leitidee: die Substanz solle als Subjekt auszulegen sein-, im Resultat aber wird die vermittelnde, treibende Perspektive des Prinzips der Subjektivität oder Tätigkeit nur mehr als eine Seite eines Verhältnisses erscheinen, dessen Ziel- und Fluchtpunkt, dessen τέλος auf der Indifferenzierung beider Extreme beruht. Eine solche Indifferenzierung hat dann aber die Gestalt, durch welche die beiden

Nach Michael Theunissen reflektiert vor allem die Begriffslogik die reine konzeptionelle Grundlage der politisch-gesellschaftlichen „universalen Kommunikationstheorie“⁹². Bei der Bewertung des logischen spekulativen Satzes ist er der Ansicht, dass „(...) dessen affirmativer Sinn intersubjektivitätstheoretisch als kommunikative Freiheit auszudrücken wäre“⁹³, „(...) da aber der Begriff selber Liebe ist, muß die mit ihm hervorkommende Freiheit eine bestimmende sein: die kommunikative. Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt“.⁹⁴ Daher ergibt sich aus kommunikativer Freiheit die vom spekulativen Satz getragene Subjektiv-Prädikativ-Beziehung, „in der Subjekt und Prädikat eine gleichrangige Stelle hätten.“⁹⁵

Aus der Sicht Vittorio Hösles ist die Logik nicht offensichtlich in die Intersubjektivitätstheorie eingegangen: „(...) dass die Hegelsche Logik wenigstens explizite keine Intersubjektivitätstheorie ist. Allerdings scheint es, dass ihre Weiterentwicklung zu einer solchen Theorie aus verschiedenen Gründen naheliegt, ja dass sie möglicherweise Probleme lösen könnte, die Hegels System aufwirft.“⁹⁶ Die Grenze „(...) zwischen dem, was Hegel ausdrücklich gesagt hat, und dem, was sinnvollerweise bei ihm angelegt, aber nicht von ihm, sondern erst von Theunissen expliziert wird“⁹⁷, scheint Theunissen seiner Ansicht nach nicht bewusst gezogen zu haben. Hösles hält es für besser, dass „Kritik in Hegels System“ und „Kritik an Hegels System“ separiert behandelt werden sollten⁹⁸.

Hösles Vorschlag scheint gerade vor dem Hintergrund, dass keine „Auslegung von Hegels System“, die heute von Interpreten vorgestellt wird, nicht zugleich eine „Beurteilung von Hegels System“ ist, problematisch zu sein.

Sicher ist, dass dasjenige, was Hegel nicht offensichtlich expliziert, nicht das ist, was Hegel ausdrücklich ablehnt. Deswegen sollte auf die Stellen, in denen Hegel gegen die Intersubjektivitätstheorie argumentiert, hingewiesen oder die Gründe dafür herangezogen werden, dass Hegel sich gegen die Intersubjektivitätstheorie stellt.

Extreme, indem sie sich in sich selbst mit ihrem anderen Extrem zusammenschließen, als Extreme zugleich aufgehoben sind.“ Ebd. S. 197.

⁹² M. Theunissen: Sein und Schein, Frankfurt a.M. 1980, S.60.

⁹³ Ebd. S.60.

⁹⁴ Ebd. S.45.f

⁹⁵ Lau, Chong-Fuk: Hegels Urteilkritik, München 2004, S.96.

⁹⁶ Hösle Vittorio: Hegels System, Hamburg 1988, S.275.

⁹⁷ Ebd. S.271.

⁹⁸ Vgl. Hösle Vittorio: Hegels System, Hamburg 1988, S. 271. Zur Kritik an Hösle vgl. Brinkmann, Klaus: Intersubjektivität und konkretes Allgemeines. Zur These von der kategorialen Defizienz der Hegelschen Logik. In: Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von D. Koch und K. Bort, Würzburg 1990, S. 135ff.

Auf der anderen Seite äußert Höhle eigentlich: „Aber weder in Fichtes noch in Hegels Fundamentalphilosophie sind Subjekt-Subjekt-Beziehungen, also intersubjektive Relationen vorgesehen. Und doch ist leicht zu begreifen, daß es in der praktischen Philosophie genau um diese Relationen geht.“⁹⁹

Dafür sollte Höhle vielleicht darauf antworten, warum es nur in der praktischen Philosophie um die Intersubjektivität geht, aber nicht zugleich in der Fundamentalphilosophie. Zwar kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dass Hegel die Logik, d.h. die Fundamentalphilosophie inkongruent mit der praktischen Philosophie bleiben lässt.

Über die Subjekt-Objekt- Beziehung schreibt Fulda:

„Hegel betrachtet solche Relationen im allgemeinen als asymmetrisch, so daß man ein Subjekt und ein Objekt der Relation unterscheiden und beide Relate in einander entgegengesetzten Richtungen durch entsprechende Relationsausdrücke charakterisieren muß.“¹⁰⁰

In der intersubjektiven Beziehung stellt sich die Idee einerseits als Ende, andererseits jedoch als Anfang der Dialektik dar. Hans Brockard vertritt die These „Kein Taumel, sondern Interdependenz“.¹⁰¹ Damit scheint, dass er die Hegelsche Ontologie als Intersubjektivitätstheorie versteht. Er sagt: „Die Bewegungsart der Subjektivität (Hinausgehen und Zurückkommen, ‘draußen’ Hin-und Hergehen; formal: Doppelbeweglichkeit von Horizont und Einzelform in gegenseitiger Abhängigkeit) ist bestimmt worden als Dialektik. Der Sinn dieser Bewegung ist Selbstfindung in der Erfahrung des Anderen: Identität. (...) Identität heißt hier keineswegs, daß in der Subjektivität das Andere- das ja ebenfalls Subjekt ist- mit dem Bewußtsein des einzelnen zu einem klebrig-undefinierbaren Brei zusammenlaufen würde; (...) In ihr erfährt sich das Subjekt in seiner Identität als Subjekt eben dadurch, daß es andere Subjekte als ‘Objekte’ hat, d.h. aus der Differenz zum Andern.“¹⁰²

Bei Hegel ist, so Claudia Bickmann, „ein doppelter Bewegungssinn“ vorgeführt:

„Die Bewegung von Hervorgang aus jenem höchsten Prinzip und Rückkehr in den Grund der Möglichkeit jener Hervorbringungen aus dem höchsten Prinzip ist eine Bewegung, die in sich selbst zurückkehrt- sich veräußert und verinnerlicht

⁹⁹ Höhle, Vittorio: Hegels System, Meiner, Hamburg 1988, S.257.

¹⁰⁰ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann(Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.151.

¹⁰¹ Brockard, Hans: Subjekt-Versuch zur Ontologie bei Hegel, München/Salzburg 1970, S.98.

¹⁰² Brockard, Hans: Subjekt-Versuch zur Ontologie bei Hegel, München/Salzburg 1970, S.98.

*ineins.*¹⁰³

Daraus ergibt sich die Frage, wie verstanden werden soll, dass das bestimmende Subjekt, also die abstrakte Subjektivität selbst, zugleich als ein Objekt gilt, das von einem entgegengesetzten Subjekt, also der Idee, bestimmt wird, bzw. dass die Idee als der Endzweck zugleich als ein Subjekt gilt, das die Objektivität bewirken könnte.

Das Verständnis der absoluten Subjektivität als Idee impliziert in sich bereits die Intersubjektivität, insofern die Idee einerseits als Teleologie im passiven Sinne bezeichnet wird, zu der zwei aktive Phasen des Vorgangs führen- die Entäußerung der abstrakten Subjektivität zur Objektivität und das Fortgehen der Objektivität zur Idee. Andererseits gibt es auch einen aktiven Sinn der Teleologie, in dem die Idee von sich aus die Objektivität hervorhebt, die als ein bestimmtes Objekt in sich abstrakte Subjektivität einschließt und bewegt.

Die Idee nimmt also zugleich die Rollen des Subjekts und des Objekts ein, die sich zugleich in jedem von zwei Polen einer einzigen Ganzheit vorfinden. So stellt die Idee den einen Pol dar. Der andere Pol als Subjektivität oder Begriff beinhaltet ebenfalls die beiden Aspekte 'Subjektivität' und 'Objektivität'. Aus diesem Grund scheint die These „Idee als Endpunkt der subjektiven Logik“ sowie „die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität“ absolute Subjektivität-Objektivität zu sein, also „als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen[...] als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann“(Enz.1830, §214)¹⁰⁴.

Hegels Logik scheint sich nicht offensichtlich darum zu handeln. Aber mithilfe des Begriffs Wechselbestimmung der Begriffe¹⁰⁵ ist die bejahende Antwort auf die absolute Subjektivität-Objektivität nachvollziehbar. Stefan Majetschak stellt die letzte logische Struktur, „die Wechselwirkung“ im absoluten Verhältnis der Wesenslogik, als „Interindividuelle Beziehung“ vor. Dazu äußert er:

„ (...) Sofern jene entgegenwirkende Zulassung von Einwirkung die- von nur einer Seite her- unverfügbare Bedingung für sich auswirkende Ursächlichkeit und damit in anderem sich kontinuierende Selbstbezüglichkeit ist, hat sich die Logik spätestens an dieser Stelle in eine Logik interindividueller Beziehungen

¹⁰³ Siehe Bickmann, Claudia: Der Geist-Begriff im Platonismus und Idealismus: Hegels systemtragendes Prinzip jenseits von Subjektivität und Objektivität, in: Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, hg. v. Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, München und Leipzig 2003, S.205.

¹⁰⁴ Emundts, Dina/ Horstmann, Rolf- Peter: G.W.F. Hegel, Eine Einführung, Stuttgart 2002, S.81.

¹⁰⁵ Darum geht es sich mit Abschnitt „Kraft und ihre Äußerung“ und „Wechselwirkung“.

*transformiert.*¹⁰⁶

Sofern die Logik in der Identifizierung mit der Metaphysik betrachtet und die Begriffsbewegung mit Tätigkeit des "Nous" also der Vernunft als eins gedacht wird, kann die dialektische Methode nicht ohne mit der Subjekt-Substanz-Wechselwirkung als dem Gesetze der absoluten Bewegung der Vernunft zusammen in Betracht zu ziehen sinnhaft bleiben. Es scheint daher naheliegend, dass sich erstens die Objektivität, die vom Begriff selbst bestimmt wird, zu der Zweckmäßigkeit der Idee entwickelt und diese Entwicklung jedoch von Hegel als Rückkehr zur konkreten Subjektivität zu bestimmen ist, und zweitens dass der Begriff, der zuvor die Objektivität bestimmt hat, zur Zeit ein von jener Zweckmäßigkeit bestimmte Objekt geworden ist, und diese Zweckmäßigkeit folglich als die bestimmende Subjektivität verstanden werden soll. Daher stellt sich die Subjektivität aktiver und passiverweise dar: „Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebensoseher von ihm bestimmt [wird] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subjekt-Objekt bestimmt worden.“ (II, 410, f).¹⁰⁷

Daher könnte man im Horizont der absoluten Subjektivität-Objektivität oder im Sinne von Wechselbestimmung zwischen Subjekt und Objekt die Idee näher erfassen, dergestalt, dass Subjektivität und Objektivität eher einander voraussetzen sollten, als dass nur der Begriff, obzwar er bereits als konkret oder wahr begriffen ist, aktiverweise die Objektivität bestimmen könnte, und nicht umgekehrt.

1. 4. Reflexion über die praktische und theoretische Idee

In welchem Sinne stellt sich das Theoretische und das Praktische jeweils als Selbsterkennen und Selbstbestimmen des Absoluten dar?

Dazu stellt sich noch die Frage, in welchem Sinne die These, dass das Praktische als Entäußerung des Theoretischen ist, und die These, dass das Theoretische als Erinnerung des Praktischen ist, aufgefasst werden sollten.

Damit kann man fragen, in welchem Sinne das Theoretische und das Praktische als mit einander identisch bezeichnet werden sollten und somit sich die Idee des

¹⁰⁶ Siehe Majetschak, Stefan: Die Logik des Absoluten. Interpretationen zu Hegels Begriff der Wirklichkeit des Absoluten im Lichte des philosophischen Darstellung- und Zeitproblem, Berlin 1992, S.169.

¹⁰⁷ Zitat: Hartmann, Klaus: Hegels Logik, Berlin, 1999, S.387.

Wahren und die Idee des Guten in der absoluten Idee vereinen können.¹⁰⁸

Die Begriffe „Sicherkennen“ und „Sichbestimmen“ werden zugleich in dem Kontext gestellt, der die Tätigkeit des Begriffs beschreibt.¹⁰⁹ Daraus ergeben sich die folgenden Fragen: wie stellt sich die Beziehung zwischen dem Theoretischen und Praktischen dar? was sollte die Beziehung zwischen Erkennen und Bestimmen gedacht werden? sowie in welchem Sinne sollte das Selbsterkennen und Selbstbestimmen als eins verstanden werden?

Die Entwicklung von der Phänomenologie des Geistes zur Logik wird als ein Prozess des Sicherkens des Geistes gedacht, sofern die Phänomenologie des Geistes als eine „Darstellung“ „(...) das erscheinende Wissen zum Gegenstand hat“¹¹⁰ und diese Darstellung „(...) als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden (kann);“¹¹¹ dagegen wird die „Manifestation“ der Logik in der Phänomenologie des Geistes als Selbstbestimmen des Geistes verstanden, sofern die Phänomene in der Phänomenologie des Geistes selbst als das erscheinende Wissen vorkommen.

Könnte die Begriffsbewegung von der Einzelheit über die Besonderheit bis zur Allgemeinheit, also vom Realen zum Idealen hinauf bloß als theoretische Tätigkeit oder Selbsterkennen des Absoluten bezeichnet werden, ohne sich auf die praktische Tätigkeit und Selbstbestimmen desselben zu beziehen? Könnte dagegen die Begriffsbewegung von der Allgemeinheit über die Besonderheit bis zur Einzelheit, oder vom Idealen zum Realen herunter bloß als praktische Tätigkeit und Selbstbestimmen, ohne mit der theoretischen Tätigkeit oder Selbsterkennen zu tun zu haben?¹¹²

Wie könnte die Begriffsbewegung von der Allgemeinheit über die Besonderheit bis zur Einzelheit als praktische Tätigkeit oder Selbstbestimmen, und die Bewegung von der Einzelheit über die Besonderheit bis zur konkreten Allgemeinheit als theoretische Tätigkeit oder Selbsterkennen aufgefasst werden, wobei „die

¹⁰⁸ Siehe zuerst das Inhaltsverzeichnis der Lehre vom Begriff der Wissenschaft der Logik (1816): „Dritter Abschnitt. Die Idee“.

¹⁰⁹ Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986, S.36. S.38.

¹¹⁰ Hegel: Phänomenologie des Geistes, Hamburg, 1988, S.60.

¹¹¹ Ebd. u. Vgl. noch S. 63: „Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgestellt.“

¹¹² Nach der Auffassung Manfred Riedels ist dagegen, dass Hegel das Fortschreiten von der Einzelheit durch die Besonderheit bis zur Allgemeinheit als praktische Tätigkeit interpretiere, wie er so ausführt: „Von dieser Einzelheit aus geht dann der theoretische ‘Prozeß’ in den praktischen über, in dem sich das Bewußtsein ebenso zur ‘Totalität macht und eine der vorigen idealen entgegengesetzte reale Existenz erhält, indem es in der Arbeit zur Mitte des Werkzeugs wird’.“ In: Riedel, Manfred: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität, Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz, S. 100. Trotzdem scheint es einseitig, wenn man entweder die Richtung der Entwicklung von Allgemeinheit zu Einzelheit oder umgekehrt von Einzelheit zu Allgemeinheit als praktische Tätigkeit festhält.

Bewegung“, wie Vittorio Hösle äußert, „nicht einseitig von nur einem Relat, sondern von beiden Relata“ (ausgeht)?¹¹³ Wie könnte diese Bewegung als „ein dritter Relationstypus“ begriffen werden, in dem „eine Wechselwirkung beider Relata besteht“?¹¹⁴

Dietrich Benner ist der Ansicht, dass die Spekulation zwar eine Bewegung sei, also eine transzendente Reflexion, aber jedoch nicht als mit der wirklichen Reflexion der Bewegung der existierenden Welt identisch betrachtet werden solle. Hier gibt es bei ihm den Unterschied zwischen ‘transzendentaler Reflexion’ und ‘wirklicher Reflexion’, so dass eben „das, was an und für sich immer schon insichvermittelt ist, (..) in transzendentaler Differenz immer schon wieder als Getrenntes“¹¹⁵ erscheinen, nicht als Synthesis der Gegensätze fertig gemacht werden würde. wie er weiter beschreibt:

„(...) so erwies sich der transzendentalen Reflexion das Werden des praktischen Selbstbewußtseins als Bewegung der Theorie zur Praxis und der Praxis zur Theorie. Die Problematik der transzendentalen Differenz beider Bewegungen liegt aber gerade in diesem ‘und’, denn in ihm liegt der Irrtum, daß sich das wirkliche Werden in diesen beiden Bewegungen vollzöge. Daher muß von den Begriffen des Theoretischen und Praktischen, die in transzendentaler Reflexion aufgestellt werden, schließlich auch vom Begriff der Praxis als der Insichvermitteltheit und Synthesis der beiden gegensätzlichen Bestimmungen das wirkliche Handeln unterschieden werden. Es ist keineswegs Synthesis der Gegensätze, sondern steht zu ihrer Dialektik in transzendentaldialektischer Differenz.“¹¹⁶

„Reflektive Sinnbestimmung darf daher nicht als ontologische Sinnbestimmung der Existenz verstanden werden“.¹¹⁷

Nach Benner kann die gedankliche Tätigkeit nicht mit dem wirklichen Handeln identisch sein; das Konkrete, wirkliche praktische Selbstbewusstsein sollte zugrund liegen, und das Theoretische und das Praktische sollten zuerst in dieser Dialektik als getrennt gedacht werden. So können die Theorie und die Praxis nicht durch die Dialektik mit einander vermittelt werden. Daher ist sich Benner bewusst, dass die Beziehung zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem Sinn und der Existenz nicht gerade aus der gedanklichen Dialektik auskommt, sondern

¹¹³ Hösle, Vittorio: Hegels System, Hamburg 1988, S.257.

¹¹⁴ Ebd. S.257.

¹¹⁵ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München 1966, S.92.

¹¹⁶ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München 1966, S.92-93.

¹¹⁷ Ebd. S.93.

allererst aus der ontologischen Unmittelbarkeit, so dass „die erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit oder die Dialektik von Denken und Sein (...) die ontologische Unmittelbarkeit oder die Existenz voraussetzen (muß).“¹¹⁸

Die ontologische Unmittelbarkeit kann also als die existierende Unmittelbarkeit bezeichnet werden, so dass hier der Unterschied zwischen der sinnlichen und reflektierten Unmittelbarkeit vorgestellt wird.

*„Existenz und Sinn stehen nämlich in transzendentaldialektischer Differenz. Die erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit oder die Dialektik von Denken und Sein muß die ontologische Unmittelbarkeit oder die Existenz voraussetzen.“*¹¹⁹

Hier ergibt sich der Unterschied zwischen der ontologischen und erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit. Der Widerspruch zwischen Sagen und Meinen besteht in der erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit:

*„Der Widerspruch entsteht immer erst im Sagen, und zwar nicht, insofern alles Sagen als sagen immer schon meinen ist, nicht im Sinne der ontologischen Unmittelbarkeit, sondern im Sinne der erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit, worunter die eigentliche Dialektik von Theorie und Praxis als Dialektik von Sagen und Meinen zu verstehen ist.“*¹²⁰

Benner versteht die ontologische Unmittelbarkeit als die praktische wirkliche Grundelage „der abstrakten innertheoretischen Gegenüberstellung des Ansich- und des Fürsichseins“¹²¹. Er schreibt weiter:

*„Indem Hegel zunächst ontologische und erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit, d.h. das natürliche Konkrete und das konkrete des Gedankens unterscheidet und dann doch gleichsetzt, so daß das natürliche Konkrete im Konkreten des Gedankens aufgehoben wird, wird ihm die Notwendigkeit der Unterscheidung von Sagen und Meinen zur Möglichkeit der absolut dialektischen Synthetisierung.“*¹²²

Dass der Widerspruch vom Praktischen und Theoretischen gedanklich durch die Dialektik aufgelöst werden sollte, ist seiner Ansicht nicht möglich. Das Praktische beruht auf der Wirklichkeit, das theoretische auf der gedankenlichen Reflexion.

¹¹⁸ Ebd. S.99.

¹¹⁹ Ebd. S.98-99.

¹²⁰ Ebd. S.113.

¹²¹ Ebd. S.118.

¹²² Ebd. S.115.

Die praktische Dialektik geht seines Erachtens der theoretischen Dialektik vor. Denn „(...) das von der Reflexion sinnbestimmte Sein ist nicht die Existenz als solche, aber die sinnbestimmende Tätigkeit der Reflexion ist Tätigkeit von der Existenz her.“¹²³

Hierzu hat die Existenz und die sinnbestimmende Tätigkeit die Priorität, also die aus der Existenz herauskommende Tätigkeit liegt der Reflektion zugrunde, die den Sinn für das Sein bestimmt. Somit kommt in der Existenz die wirkliche Dialektik vor, die von Benner als Grundlage der Reflexion aufgenommen wird.

Benner ist der Ansicht, dass der Unterschied vom Theoretischen und Praktischen, die jeweils als Intelligenz und Wille kennzeichnet sind, der Unterschied am Wirklichen selbst sein sollte:

„Wille und Intelligenz sind die konstitutiven Momente alles Handelns, denn ihre ‘Unterschied sind (...) untrennbar: sie sind Eines und dasselbe, und in jeder Thätigkeit sowohl des Denkens als Wollens, finden sich beide Momente’. Indem Hegel den Unterschied des Theoretischen und Praktischen zu einem Unterschied am Wirklichen selbst macht, bestimmt er das Wirkliche von einem innertheoretischen Unterschied von Theoretischem und Praktischem her.“¹²⁴

Berner zufolge stellen die Intelligenz und der Wille zwei dialektische Momente des Handelns dar, so dass nicht nur Handeln, sondern auch Denken zur praktischen Tätigkeit zugeschrieben wird. Die in der Realität implizierte Dialektik vom Theoretischen und Praktischen wird als das wirkliche Handeln betrachtet, das im Vergleich zur transzendentalen Reflexion also zum Denken selbst, den ontologischen Vorrang hat. Somit kann die Praxis nicht vom Theoretischen bestimmt werden:

„(...) daß die innertheoretische Differenz von Wissen und Gewissen zwar im Handeln aufgehoben ist, daß die Praxis aber von einer bloß innertheoretischen (noologischen) Differenz her nicht bestimmt werden kann.“¹²⁵

In der transzendentalen Reflexion wird eine transzendente, erkenntnistheoretische Dialektik gespiegelt, die sich als Dialektik von Sagen und Meinen darstellt.

Daraus ergibt sich die Frage, ob die gedankliche Tätigkeit, die sich als Dialektik

¹²³ Ebd. S.99.

¹²⁴ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München 1966, S.131.

¹²⁵ Ebd. S.117.

von Sagen und Meinen darstellt, und das wirkliche Handeln, das die Dialektik von Intelligenz und Wille auszeichnet, von einander getrennt sein können.

Das Theoretische unterscheidet sich von dem Praktischen und kommt aus dem Praktischen in dem Sinne, dass das Praktische als eine Dialektik von Intelligenz und Wille beschrieben wird, die dem Handeln bzw. der Wirklichkeit zugeschrieben ist, und das Theoretische als Dialektik von Sagen und Meinen bestimmt wird, die lediglich dem Denken und der Reflexion zuzusprechen ist, so dass die Praxis der Theorie zugrunde zu legen ist. Es scheint so, als ob die Wirklichkeit und die Reflexion, das Handeln und das Denken Benner zufolge mit einander identifiziert werden können, obzwar wird das Praktische als Basis des Theoretischen bezeichnet:

„Diese Gleichsetzung von Sinn des Wissens und Wesen des Seins, von Sinn und Existenz, beruht auf einer Identifizierung der erkenntnistheoretischen und ontologischen Unmittelbarkeit.“¹²⁶

„Das Auseinandersetzung mit der hier an Hegel aufgezeigten Problematik von Theorie und Praxis ist nun ein Zweifaches aufgegeben: einmal, die Dialektik von Sagen und Meinen so zu fassen, daß die Aporie des Nachvollzugs der absoluten Vermittlung nicht auftritt, und zum anderen, dabei nicht ontologische und noologische Unmittelbarkeit in einer Weise zu trennen, daß Vermittelbarkeit nicht nur unsagbar, sondern geradezu undenkbar erscheinen muß.“¹²⁷

Das Theoretische und das Praktische stellt sich als Zweideutigkeit dar. Das Theoretische zeigt sich im ontischen Sinne als Denken oder Sinn auf, dem das Denken als Denkenstätigkeit zugeschrieben wird. Das Praktische dagegen als Sein, oder Existenz, zu dem das praktische Handeln gehört. In diesen zwei Sphären kommt die Dialektik vor, daher wird die Dialektik in eine theoretische und praktische ausdifferenziert. Benner nimmt die praktische Dialektik auf, in der die Beziehung und Dialektik von Intelligenz und Willen vorgestellt, welche mithin als Dialektik vom Theoretischen und Praktischen beschrieben wird. „Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz.“¹²⁸ „Das Verhältnis des Subjektes zu sich selbst und zum Du faßt Hegel vielmehr so auf, daß für den seiner selbst gewissen Geist die absolute Identität der Person gilt, für die Beziehung von Ich und Du aber die absolute

¹²⁶ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München 1966, S.97-98.

¹²⁷ Ebd. S.117.

¹²⁸ Benner, Dietrich: Theorie Und Praxis, Wien/München 1966, S.126 (Suhrkamp Rechtsphil, §4)

Differenz von Sagen und Meinen bedeutsam soll.¹²⁹ Somit ist die Bedeutung und Beziehung vom Theoretischen und Praktischen verdoppelt. Das Theoretische stellt zwar die Tätigkeit des Denkens dar, jedoch drückt es auch ein Moment des Handelns, also die Intelligenz, aus; das Praktische dagegen stellt zwar das Handeln dar, bezeichnet es sich jedoch noch als ein Moment der Erkenntnis, also die Erkenntnis des unmittelbaren Seins oder das Meinen. Die Vermischung der beiden Begriffspaare und damit der beiden Beziehungen mit einander zeigt sich in folgende Beschreibung auf, wie Brigitte Bitsch äußert:

„Die theoretische Idee geht wegen ihres Magels, der fehlenden Konkretheit des Subjekts, in die praktische Idee über, in der die Bestimmung des Begriffs im Objekt, d.h. das Moment der theoretischen Idee, jedoch nicht gesetzt ist. Fehlt der theoretischen Idee das Bewusstsein des Machens, so der praktischen das des Seins.“¹³⁰

Die Doppelbedeutung vom Theoretischen und Praktischen erweist sich als zweierlei Beziehungen zwischen Ihnen.

Zum einen sind die ontologischen Unmittelbarkeit und die erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit in der Korrespondierung mit einander identisch. So wird Bitschs Auffassung nach die praktische Idee mit dem Machen identifiziert, die theoretische mit dem Sein, so dass die Theorie, ungeachtet dessen, ob sie theoretische oder praktische Idee ist, mit der Wirklichkeit, welche Einheit von Sein und Machen ist, identisch ist.

Zum anderen stellt sich, wie Benner meint, das Begriffspaar “das Theoretische und das Praktische” in der ontologischen Unmittelbarkeit als Dialektik von Intelligenz und Willen, dass sie Bitsch zufolge als Dialektik von Sein und Machen dargestellt wird. Daher stellt sich die Bedeutung vom Theoretischen und Praktischen in der erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit als dialektische Einheit vom Allgemeinen und Einzelnen oder vom Sagen und Meinen dar, die wie Bitsch glaubt, als die Dialektik von der theoretischen und praktischen Idee, also von dem Bewusstsein des Seins und dem des Machens, beschrieben werden kann.

Die theoretische und praktische Dialektik sind nicht von einander getrennt, sofern sie miteinander korrespondieren, derart, dass die sich auf die Idee richtende Praxis und die sich in die Existenz realisierende Theorie konvergieren.

¹²⁹ Ebd. S.126

¹³⁰ Bitsch, Brigitte: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel, Bonn 1977, S.145.

2. Zweites Kapitel: Methode und System der Hegelschen Logik

2.1. Logische Entwicklung der Logik

Bevor wir in den Kontext der Logik eintreten werden, ist das zweite Kapitel einzuführen, das die logische Entwicklung der Logik thematisiert, und als Vorentwurf der Methode und des Systems der Dialektik Hegelscher Logik dargestellt wird.

2.1.1. Unerkennbare Einheit des Logos

Die Möglichkeit der Erkenntnis besteht in den Urteilen, die von den Denkbestimmungen durchgängig geprägt werden,¹³¹ d.h. von den unendlich mannigfaltigen Begriffen. Demgegenüberstehend kann man sich einen alle Erkenntnisse oder Urteile vorangehenden Zustand vorstellen, in dem kein Unterschied und ebensowohl kein Unterschied der Begriffe von Identität und Unterschied im Sinne der formalen Logik stattfinden können. Im Grunde genommen ist ein solcher Zustand nicht unmöglich, sondern als eine reine Negativität ist er eigentlich unerkennbar und ebensowohl undenkbar. „Das Sein“, wie Hegel den absoluten Anfang beschreibt, „ist Einfaches, als unmittelbares; deswegen ist es ein nur Gemeintes, und kann man von ihm nicht sagen, was es ist;(…)“¹³² Wenn er gedacht und ausgedrückt wird, ist er schon etwas Seiendes geworden und nicht mehr bei ihm selbst geblieben, da er bereits in einer Beziehung, also einem Urteile, gelegen, und von seiner unbestimmten Unmittelbarkeit entfernt ist. Er sollte sich deswegen als Negation des Erkennens und Sagens zeigen, und somit nichts weniger als Negation der Identität und des Unterschiedes darstellen. Wenn man aber sich ihn zu sagen anstrengen wollte, dann könnte man ihn ohne weiteres als das Om-Om-Om ausdrücken.¹³³

¹³¹ Vgl. WdL, 1832, S.116. GW 21, S.109.: „Die Dinge heißen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding-an-sich ist. Denn die Frage: Was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heißt eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort.“

¹³² WdL, 1816, S.34. GW 12, S.33.

¹³³ Vgl. WdL, 1832, S.89. GW 21, S.84.: „Bei dieser ganz abstrakten Reinheit der Kontinuität, d.i. Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens ist es gleichgültig, diese Abstraktion Raum zu nennen oder reines Anschauen, reines Denken;- es ist alles dasselbe, was der Inder, wenn er äußerlich bewegungslos und ebenso in Emfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde u.s.f. regungslos jahrelang nur

2.1.2. Verständigkeit der formal-transzendentalen Logik

2.1.2.1. Abstrakte Identität der formalen Logik

Wenn von der Logik Hegels die Rede ist, stellt sich zuerst die Frage, wie die Logik definiert werden sollte. Im Sinne der formalen Logik handelt es sich bei der Logik weder um die erkenntnistheoretische Position, noch um die metaphysische Position, sondern die Logik betrifft nur die Kriterien zur Gültigkeit der Erkenntnis. Die Gesetze der formalen Logik, wie z.B. das Gesetz der Identität, des Widerspruchs, der Satz des ausgeschlossenen Dritten und der Schlussfolgerung des Syllogismus, gestalten die Inhalte der formalen Logik, die als Kriterien gelten, unter denen die Gültigkeit der Erkenntnisse bestimmt werden kann. Wegen der entgegengesetzten Voraussetzungen entsteht in der Epistemologie und Metaphysik die theoretische Widerlegung.

Um diese Widerlegung verschiedener Positionen zu bewältigen, muss die Frage gestellt werden, welche Position wahr und welche irrig ist, und dann soll die Entscheidung darüber getroffen werden, welche Position beibehalten und welche verneint werden sollte. Die Auswahl der einzigen wahren philosophischen Position verursacht unvermeidlich Kritik an ihrer Dogmatik.

Daher scheint es, dass sich die formale Logik zwar nicht direkt auf die Epistemologie und Metaphysik bezieht, jedoch aufgrund des Gesetzes des Widerspruchs einseitige Behauptung zu fördern vermag. Wenn die entgegengesetzten Positionen jeweils ihre eigene Wahrheit behaupten und zugleich die ihres Gegenteils verneinen, gerät das Wissen in Skeptizismus und ebensowohl im Nihilismus. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst.“¹³⁴

Der Dogmatismus ist somit im Gesetze des Widerspruchs der formalen Logik verwurzelt. Kant ist sich des Widerstreits zwischen Dogmatismus und

auf die Spitze seiner Nase sieht, nur Om, Om, Om innerlich in sich oder gar nichts spricht,- Brahma nennt. Dieses dumpfe, leere Bewußtsein ist, als Bewußtsein aufgefaßt,- das Sein.“

In Tao te king Laotse sind ähnliche Aussage sichtbar: „Der Sinn (Das Tao), den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN (TAO). Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name.“ in Laotse: Tao te king, übers. von Richard Wilhelm, Köln, 2006, S.11. Und noch: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander, ehe Himmel und Erde entstehen. So still! so leer! Allein steht es und kennt keinen Wechsel. Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit. Man kann es fassen als die Mutter der Welt. Ich weiß seinen Namen nicht. Ich bezeichne es als SINN (TAO).“ Ebd. S.36.

¹³⁴ WdL, 1832, S.6. GW 21, S.8.

Skeptizismus im Sinne einer Widerlegung von Rationalismus und Empirismus bewusst, der auf dem Kampfplatz der Metaphysik entsteht.¹³⁵

Um die Lösungsweise des Dogmatismus zu vermeiden, sollten andere Lösungsweisen vorgestellt werden.

Die eine stellt die formale Logik nicht in Frage und behält das Gesetz des Widerspruchs bei. Die andere überdenkt das Gesetz des Widerspruchs und hebt ebensosher dieses auf. Der Dogmatismuskritiker Kant stellt die transzendente Philosophie als eine erneute Lösungsmöglichkeit für den Widerspruch vor, doch behält er das Gesetz des Widerspruchs der formalen Logik als Kriterium der Gültigkeit der Erkenntnis bei. Hegel dagegen gestaltet die neuen Kriterien der Erkenntnis und stellt die spekulative Logik vor, um das Gesetz des Widerspruchs aufzuheben.

Aufgrund des Gesetzes des Widerspruchs müssen die Wissenschaften einen einzigen Standpunkt wählen, wenn sie den Widerspruch antreffen. Aber die Wahrheitsbehauptung ihrer eigenen Position impliziert die Kritik an ihrer Dogmatik.

Um das Problem des Widerspruchs zu behandeln, stellt die spekulative Logik des „vernünftigen Verstandes“ sich statt der formalen Logik des „abstrakten Verstandes“ einen anderen Ausgangspunkt vor, so dass der Sinn der spekulativen Logik von dem der formalen Logik unterschieden werden kann. Hegel sagt:

„Er (Der vernünftige Verstand) negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes, er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist.“¹³⁶

Es „ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhaltes oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, daß also im Resultat wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert.“¹³⁷

Der vernünftige Verstand läßt damit die entgegengesetzten Positionen nicht in Widerspruch bleiben, und somit nicht in die Null des Skeptizismus geraten,

¹³⁵ Kant, KdrV, A VIII; A IX; B X V.

¹³⁶ WdL, 1832, S.7. GW 21, S.8.

¹³⁷ WdL, 1832, S.38. GW 21, S.38.

sondern hebt sie in die Einheit eines Dritten auf.

2.1.2.2. Äußerliche Reflexivität der transzendentalen Logik

Die Kantische transzendente Logik spielt eine vermittelnde Rolle zwischen formaler Logik und spekulativer Logik, denn der Grund des Widerspruchs, die bei der formalen Logik nicht thematisiert wird, und die Verhältnisse zwischen den Widersprechenden sind durch Kant in Betracht zu ziehen. Kant nimmt die Gesetze der formalen Logik an, ohne sie kritisch abzulehnen. In Analog zur Kopernikanischen Wende aber stellt er die Philosophie der transzendentalen Logik auf, die die Elemente der formalen Logik, also Begriffe, Urteile, sowie Schlüsse als transzendente Regeln der Erkenntnis bezeichnet, und behauptet, dass diese Regeln nicht aus der äußerlichen Welt kommen, die die sinnlichen Stoffe zu ihren Bestandteilen hat, sondern sich als eine transzendente Erkenntnisbedingung mit der anderen, also den Anschauungsformen, zusammen auf das transzendente Subjekt gründen. Danach werden sie vermittels der transzendentalen Urteilskraft auf die sinnliche Mannigfaltigkeit als empirische Bedingung angewandt, und mit diesen zur Grundlage der Erkenntnis, also zur Erfahrung, verknüpft. Damit hat Kant dies in die transzendentalen Analytik der transzendentalen Logik mit einer ausführlichen Auseinandersetzung eingeführt. Die Reflexion über die Verhältnisse zwischen Form und Inhalt der Wahrheit sowie zwischen den erkennbaren und unerkennbaren Dingen wird daher vor Augen gebracht.

Vermittels der erneuten Interpretation Kants sind die reinen Denkgesetze der formalen Logik mit der allgemeinen Struktur der Erfahrung identifiziert worden, und gelten nicht als die aus sinnlichen Gegenständen abgezogenen Denkgesetze, sondern erweisen sich als apriorisch. Diese theoretische Wende hat die erkenntnistheoretische Position des transzendentalen Subjektivismus zu Stande gebracht:

„Er (Kant) unterscheidet sie (die transzendente Logik) von dem, was er allgemeine Logik nennt, so, daß sie α) die Begriffe betrachte, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, somit nicht von allem Inhalt der objektiven Erkenntnis abstrahiere, oder daß sie die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthalte und β) zugleich auf den Ursprung unserer Erkenntnis gehe, insofern sie nicht den Gegenständen zugeschrieben werden könne.“¹³⁸

¹³⁸ WdL, 1832, S.48. GW 21, S.46.

Einerseits kommen die wesentlichen Strukturen der Gegenstände aus dem Subjekt und gelten als die Denkgesetze des Subjekts. Andererseits korrespondieren Begriffe und Denkgesetze den anschaulichen Formen. Als die anschaulichen Formen gelten der Raum und die Zeit als andere Elemente der subjektiven formalen Bedingungen der Erkenntnis. Damit werden die wesentlichen Strukturen der objektiven Welt von dem subjektiven Ich geprägt, das sich als verständige und anschauliche Form darstellt. Die These, dass die Wesenheit der Seienden sich mit den Begriffen des Subjekts identifiziert,¹³⁹ bedeutet die subjektive Wende des Prinzips der Identität von Denken und Sein im erkenntnistheoretischen Sinne. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Die völlige Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünfundzwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbstbewußtsein des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluß auf die Gestalt der Logik gehabt.“¹⁴⁰

Die transzendente Ästhetik will zeigen, dass Raum und Zeit die anschaulichen Erkenntnisformen seien; die transzendente Analytik verweist darauf, dass die reinen Begriffe die verständigen Erkenntnisformen seien. Die transzendente Ästhetik und Analytik gestalten zwei metaphysische Formen, nämlich Sein und Denken, als zwei Erkenntnisformen, also Anschauung und Begriff, um. Dabei handelt es sich darum, dass Kants Erkenntnistheorie als ein transzendentaler Subjektivismus zu verstehen ist. Dieser Standpunkt wird von Hegel in seinem System als sinnvolle Wende, also als „die völlige Umänderung“ der Geschichte der Philosophie angenommen. Der transzendentalen Logik Kants folgend wird die Logik Hegels nicht nur als Begründung dieser subjektiven Wende bezeichnet, sondern sie versucht weiterhin die transzendente Subjektivität und empirische Objektivität zu vereinigen, und bringt damit die Idee als Einheit von Subjektivität und Objektivität, also von der transzendentalen und empirischen Erkenntnis, hervor.

Die Begründung der im Subjekt liegenden Anschauungsformen und verständigen Kategorien ermöglicht die subjektive Umwälzung zweier objektiver Attribute: Denken und Ausdehnung, während der Erkenntnisinhalt dagegen von außen geliefert werden muss.

¹³⁹ Vgl. WdL, 1816, S.14-15. GW 12, S.18-19.: „Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriff, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anders als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keine andere[n] Momente oder Bestimmungen als das Ich Selbst.“

¹⁴⁰ WdL, 1832, S.3. GW21, S.5.

Bei Kant werden Form und Inhalt als zwei verschiedene Quellen der Erkenntnis angesehen. Die Form kommt aus dem transzendentalen Subjekt, zu dem der Verstand und die Anschauung zugehörig sind, der Inhalt aus der äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeit. Einerseits gründet sich die Erkenntnis auf dem Subjekt, das sich als die formale Struktur der Erkenntnis darstellt. Andererseits auch auf dem Objekt, das sich als den realen Inhalt derselben darstellt. Damit würde die Kantische Epistemologie als Synthesis von transzendentalem Subjektivismus und empirischem Objektivismus verstehbar.¹⁴¹

Durch die Vermittlung der Urteilskraft werden die Form und der Inhalt mit einander zusammengesetzt. Die Zusammensetzung konstituiert die Grundlage der Erkenntnis, nämlich die Erfahrung. Zwar wird diese einfach als Zusammensetzung von Verstand und Sinnlichkeit beschrieben, doch sollte der Verlauf des Zusammensetzens im strengeren Sinne als in zwei Phasen unterschieden aufgefasst werden. Der erste Teil der Aufgabe wird allein im Subjekt erledigt, wobei die Einbildungskraft die Kategorien und anschaulichen Formen zur Verbindung bringt. Durch die subjektive Zusammensetzung des Verstandes mit der Anschauung bleiben die allgemeinen abstrakten Begriffe nicht mehr reine Begriffe, sondern sind bereits Schemata geworden; die Aufgabe der zweiten Stufe besteht darin, das Schema auf die äußerlich gelieferten Stoffe anzuwenden. Daher kommt die wirkliche Zusammensetzung von Subjektivität und Objektivität vor, indem die Formen durch die Urteilskraft auf die Inhalte angewandt werden. Damit kann die im Subjekt angefertigte Synthesis auf die äußerlich gegebenen mannigfaltigen Stoffe bezogen werden.

Kant bestimmt Begriff und Anschauung nicht als zwei Substanzen, sondern als zwei Erkenntnisformen, die sich im transzendentalen Subjekt befinden und sich zum Schema synthetisieren. Sinnlichkeit und Verstand sind beim Kantischen subjektiven Formalismus näher als apriorische Erkenntnisvermögen bestimmt.

Daher kann auf den Substanzdualismus, der Denken und Ausdehnung als zwei Substanzen betrachtet, verzichtet werden.

Aber die Zusammensetzung von Form und Inhalt stellt sich selbst in Frage, wenn Begriffe und sinnlicher Stoff sich zur Erfahrung zusammensetzen, - die Frage ist,

¹⁴¹ Diese Synthesis sollte nicht vereinfachterweise als Synthesis vom transzendentalen Idealismus und empirischen Realismus bezeichnet werden, sofern Kant behauptet, dass nicht lediglich die verständigen Kategorien, sondern der Raum und die Zeit als apriorische Anschauungen die transzendentale Erkenntnisformen sind, die mit den äußerlichen Mannigfaltigkeiten zur Erfahrung zusammengesetzt werden, so dass sich die transzendentale Begriffe und transzendentale Anschauungen in Entsprechung von Begriff und Anschauung jeweils mit den empirischen Mannigfaltigkeiten und empirischen Begriffen zusammensetzen können. Vgl. Kant, KdrV, A51/B75. Somit wird die Synthesis hierzu als Synthesis vom transzendentalen Subjektivismus und empirischen Objektivismus vorgestellt.

wie sich die begrifflichen Formen und die sinnlichen Stoffe zusammensetzen können, sofern beide eigenschaftlich verschieden sind,- ob sich die Form und der Inhalt nur als Verstand und Sinnlichkeit darstellen sollten, ohne zugleich als anschauliche Form und empirischer Begriff aufgefasst zu werden. Die sinnlichen Stoffe gelten als wirkliche Bedingungen der Erfahrungen sowie als Quelle der wirklichen Inhalte der Erkenntnis, die in der Erkenntnis als Begriffe begriffen werden müssen. Daher gibt es diejenigen Begriffe, die keine Begriffe a priori sind, also nicht aus dem Verstand kommen, sondern aus der Wahrnehmung. Dabei scheint es, dass die Begriffe a priori lediglich die verständigen Kategorien betreffen, aber die Entstehungsweise der aposteriorischen Begriffe nicht ausführlich erörtert wird.

Daraus folgt, dass die empirischen Erkenntnisse nur dadurch entstehen können, dass die apriorischen Begriffe sich mit den aposteriorischen Begriffen verknüpfen. Damit stellen sich noch zwei weitere Fragen. Erstens, warum verständige Begriffe und anschauliche Formen als zwei dem Subjekt zugeschriebene formale Bedingungen der Erkenntnis gedacht werden, und nicht als zum Objekt gehörend.¹⁴² Zweitens, wie der Widerspruch aufgelöst wird, wenn die Zusammensetzung notwendig den Widerspruch zwischen Allgemeinheit und Einzelheit oder Kontinuität und Diskretion betrifft.

2.1.2.2.1. Korrespondenz und Gegensatz: Zweierlei Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt in der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Dimension

Bei der Logik Hegels lassen sich zwei kritische Dimensionen mit Hinblick auf die erste Kritik Kants unterscheiden. Die eine ist die kritische Aufnahme der in der Kantischen transzendentalen Analytik dargestellten Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Diese Beziehung stellt sich erstlich als Korrespondenz zweier transzendentaler Erkenntnisformen, also „Begriff“ und „Anschauung“, dar. Die transzendente Form wendet sich zuerst auf die äußerlich gegebene Mannigfaltigkeit an, damit bilden sich die Form und die Mannigfaltigkeit zur Erfahrung.¹⁴³ Der Begriff und die Anschauung bei Kant betreffen den oben

¹⁴² Subjektiverweise werden diese zwei Bedingungen als Begriff und Anschauung bestimmt, objektiverweise können sie bei Spinoza als Denken und Ausdehnung aufgefasst werden.

¹⁴³ Siehe Kant, KdV, A51/B75: „Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.

erwähnten ersten Sinn von Subjektivität und Objektivität, also den Sinn der Entsprechung von diesen beiden; die transzendentalen Formen und die äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeiten dagegen vertreten den zweiten Sinn, nämlich den dialektischen Sinn von Subjektivität und Objektivität, wobei der Widerspruch das Thema ist.

Dies könnte so betrachtet werden, dass die Logik Hegels die Widersprüche, also den Paralogismus der reinen Seelenlehre, die Antinomien der Kosmologie sowie die Unmöglichkeit der Gottesbeweise, die von Kant in der transzendentalen Dialektik als notwendige Ergebnisse der reinen Spekulation hervorgehoben werden, aufzulösen versucht. Diese Widersprüche stellen sich je nach den betroffenen metaphysischen Gegenständen als subjektiven, objektiven, und absoluten Widerspruch dar. Jeder von Ihnen drückt die zweite Art von Subjekt-Objekt-Verhältnis aus und impliziert die Widersprüche der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität in sich. Die Widersprüche treten unvermeidlich auf, wenn die Vernunft spekulierend nach den Dingen an sich strebe und um der übersinnlichen Erkenntnis willen die reinen Kategorien auf Dinge an sich anzuwenden versuche.

Wegen der Verwechslung der beiden Bedeutungen von Subjekt und Objekt mit einander wird das Problem des Widerspruchs häufig mit dem Problem der Zusammensetzung von verschiedenen Eigenschaften vermischt und ebenso sehr als dasselbe betrachtet.

Folglich beziehen sich im Hinblick auf die Metaphysik die Begriffe der qualitativen Unendlichkeit, der quantitativen Einheit, der Freiheit, und der Subjektivität auf die ursprüngliche Einheit, die von der Platonischen Idee vertreten werden könnte, und im Hinblick auf die Erkenntnistheorie sind sie auf die transzendente Subjektivität bezogen, welche somit als Quelle der Erkenntnis a priori gilt; Dagegen sind die Begriffe der qualitativen Endlichkeit, der quantitativen Vielheit, der mechanischen Kausalität, sowie der Objektivität hinsichtlich der Metaphysik der materialen Mannigfaltigkeit zugesprochen, welche auf dem Materialismus beruht, der erkenntnistheoretisch die Grundlage des Empirismus darstellt.

Die entgegengesetzten Seiten können nicht durch den alltäglichen Verstand in Übereinstimmung gebracht werden. Die eine wird damit vom Verstand als Irrtum beurteilt, die andere als Wahrheit aufgenommen. Daher geht die Lösungsmöglichkeit des Widerspruchs ebenso mit der Aufnahme einer der beiden

Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauung oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.“

Komponenten und der Ablehnung der anderen zusammen. Dabei wird die Akzidentalität als Unwesenheit gedanklich mit der Materie identifiziert, während der Idee die Substantialität als Wesenheit zuzuweisen ist oder umgekehrt. Die Überwindung des Widerspruchs zwischen entgegengesetzten Begriffen wird also mit dem Treffen einer Entscheidung für die metaphysische und erkenntnistheoretische Position begleitet. Somit ist die Grenze zwischen der Widersprüchlichkeit der Denkbestimmungen und Verschiedenheit der unterschiedlichen Sachlichkeiten fließend geworden.

Die Problematik des Widerspruchs der entgegengesetzten Denkbestimmungen und die der Unterscheidung verschiedener Komponenten durchdringen einander. Folglich streiten nach Kant der Dogmatismus, womit der Rationalismus gemeint ist, und der Skeptizismus, wie Kant meint, also der Empirismus, auf dem metaphysischen Kampfplatz unerschöpflich mit einander.¹⁴⁴

Der Kampf zwischen entgegengesetzten Begriffspolen und der Kampf zwischen verschiedenen Sachlichkeiten werden hier als eins zusammengestellt, indem die Frage nach der Substantialität, die sich in Idee und sinnliche Materie unterscheidet, nicht von der Frage nach dem Widerspruch, der die Gegensätze der Begriffe betrifft, zu trennen ist.

Der Kritik Hegels zufolge nimmt der abstrakte Verstand eine von zwei entgegengesetzten Positionen ein und bezeichnet die andere als aus jener Position abgeleiteten Irrtum; Hegel zufolge behauptet die Reflexionsphilosophie, von der die Kantische transzendente Analytik das Beispiel ist, dass es zweierlei transzendente Erkenntnisformen, also Verstand und Anschauung, und die ursprünglich getrennten Erkenntnisbedingungen gebe, welche transzendente Formen und empirische Inhalte sind, und versucht, die Erkenntnisformen und damit die beiden Bedingungen in Synthesis zu bringen.

Darüber hinaus erkenne die negative Dialektik die Unlösbarkeit des Erkenntniswiderspruchs an, und gerate in radikalen Skeptizismus.

Die oben erwähnten drei Lösungsweisen könnten jeweils als dogmatische, reflexionsphilosophische und skeptizistische Lösungsweise gedacht werden.

Als positive Dialektik scheint die Logik Hegels eine Wissenschaft zu sein, die alle vorangehende Lösungsweisen kritisch darstellt und sich als eine sie

¹⁴⁴ Siehe Kant, KdrV, B X X X VI: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt, (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein,) sondern dem Dogmatism, d.i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der Philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Diese Entgegengesetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemäßen Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizism, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden;“

zusammenschließende Lösungswiese in dem Gefüge der spekulativen Einheit vorzustellen versucht.

2.1.3. Vernünftigkeit der spekulativen Logik

2.1.3.1. Bezug der spekulativen Logik auf die intellektuelle Anschauung hinsichtlich des Fragens der Seinslogik nach der unbestimmten Unmittelbarkeit als der unmittelbaren Identität des Denkens und der reinen Anschauung

Das Ding an sich als Gegenstand der intellektuellen Anschauung ist nach Kant unerkennbar. Wenn die Vernunft es zu erkennen versucht, gerät sie notwendigerweise in den Widerspruch. Daher wird Kant bewußt, dass die Suche nach den reinen Gedankendingen, also der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit und Ewigkeit, den kleinsten Bestandteilen der Welt, der Ursache der Freiheit sowie dem notwendigen Dasein der Welt unvermeidlich ihren Antithesen, nämlich der Endlichkeit und Vergänglichkeit der räumlich-zeitlichen Welt, der unendlichen Teilbarkeit der Bestandteile, der notwendigen Kausalität sowie der zufällig seienden Welt begegnet. Daher scheint es, dass die Reinheit der Gedankendinge nicht begriffen wird, wenn die Vernunft sie festhalten möchte. So ist Kant zufolge das Ding an sich nicht erkennbar, und die Gegenstände der Erkenntnis können nur von der Erfahrung gewährt werden, so dass die gültigen Erkenntnisse nur auf die Sphäre der Erfahrung beschränkt werden.¹⁴⁵ Damit wird die Grenze zwischen Noumenon und Phänomenon klar gezogen.¹⁴⁶ Die Widerspruchsfreie Erkenntnis von den reinen Gedankendingen ist Kant zufolge nur durch die intellektuellen Anschauung möglich,¹⁴⁷ die aber dem menschlichen Erkenntnisvermögen

¹⁴⁵ Vgl. zu Klaus Düsing's Interpretation bezüglich Kants Verständnis des intuitiven Verstandes. In: Ästhetische Einbildungskraft und Intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativer-idealistische Umdeutung, Hegel-Studien Bd.21, 1986, S.102 ff. und in: Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in: Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, Hrsg. von Fulda u. Horstmann, Stuttgart 1990, S.144 ff.

¹⁴⁶ Oder umgekehrt, weil Kant zuerst so denkt, dass das Ding an sich und die Erscheinung sich voneinander trennen sollten, könnte er den unvermeidlichen Widerspruch als Charakter des wahren Dings an sich nicht aufnehmen.

¹⁴⁷ Siehe KdrV, Hamburg, 1998, B310: „Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, gar nicht widersprechend; (...).“ Noch KdrV, B307: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die

fehlt. Weiterhin scheint es, dass die intellektuelle Anschauung so funktionieren sollte, dass sie den Widerspruch der Vernunft selbst ausschließen oder denselben negativ vermeiden kann. Daher ist die Schellingsche intellektuelle Anschauung von der Kantischen intellektuelle Anschauung zu unterscheiden, sofern die intellektuelle Anschauung bei ersterem nicht nach der Widerspruchlosigkeit der Erkenntnis vom Dinge an sich sucht, sondern vielmehr die Spannung des Widerspruchs zu überschreiten versucht, um zur absoluten Indifferenz der absoluten Entgegensetzung anschauend zu gelangen. Offenbar drückt das Schellingsche Anschauen bei Hegel ein Bild aus, dass alle Kühe in der dunklen Nacht schwarz sind.¹⁴⁸ Zwar sollte sich der Widerspruch überwinden lassen und nicht bloß vermieden werden, jedoch muss die Überwindung durch die Vermittlung des Verstandes, also die Reflexion desselben durchgeführt, und nicht lediglich mithilfe der reinen Anschauung erreicht werden,¹⁴⁹ die den Prozess der Vermittlung der Reflexion überspringt. Hegel verzichtet auf die reine Anschauung nicht in dem Sinne, dass diese durchaus von dem idealen Erkennen ausgeschlossen wird, sondern dass sie zwar verneint, jedoch zugleich auch aufbewahrt werden sollte, und mit der Vermittlung des Verstandes auf die Ebene des Begriffs zu erheben sei. Der Begriff ist derjenige, der sich als die „Sein“, also die leere Anschauung, und „Werden“, also die Vermittlung der entgegengesetzten Denksbestimmungen, in sich aufhebende Vernunft darstellt; die Vernunft ist diejenige, die sich als den die Anschauung und den Verstand in sich enthaltenden Begriff herausstellt. Die in dem Begriff enthaltene und mit ihm zusammengehende reine Anschauung ist daher die intellektuelle Anschauung, welche mit der Vernunft identifiziert worden ist. Diese begreifende Anschauung oder der anschauende Begriff hebt das Sein, also die Identität der reinen

intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.“

¹⁴⁸ Siehe PhG, Hamburg, 1988, S. 13. GW 9, S. 17.: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen, oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.“

¹⁴⁹ Hegel identifiziert das Sein oder das Nichts mit dem reinen oder leeren Anschauen, und den Begriff mit der intellektuellen Anschauung. Siehe WdL, 1832, S.71. GW 21, S.69.: „Es (Das reine Sein) ist die reine Unbestimmtheit und Leere.- Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst.“ bzw. WdL, 1816, S.288. GW 12, S.239.: „Vors erste aber ist er (der Anfang) nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, sondern des Denkens, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein Mannigfaltiges und Einzelnes.“ und WdL, 1816, S.44. GW 12, S.42.: „Insofern aber unter Anschauung nicht bloß das Sinnliche, sondern die objektive Totalität verstanden wird, so ist sie eine intellektuelle, d.i. sie hat das Dasein nicht in seiner äußerlichen Existenz zum Gegenstand, sondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit ist- die Realität, nur insofern sie wesentlich im Begriff und durch ihn bestimmt ist, die Idee, deren nähere Natur sich später zu ergeben hat.“

Anschauung und des reinen Denkens bzw. die Unmittelbarkeit des Anschauens und des Denkens, und das Wesen, das den Unterschied der reinen Anschauung und des reinen Denkens bzw. die Vermittelbarkeit der anschaulichen Formen und ihrer Inhalte und ebenfalls die Vermittelbarkeit der gedanklichen Formen und ihrer Inhalte, also die Entgegensetzung vom Transzendentalen und Empirischen überhaupt, darstellt, in sich auf. Die Logik schließt in sich das unmittelbare Auffassen der reinen Anschauung und die Vermittlung der verständigen Bewegung zusammen.¹⁵⁰ So sollte die Reinheit der Logik nicht so verstanden werden, dass sie die intellektuelle Anschauung von sich auszuschließen und die Abstraktion der verständigen Kategorien aufrechtzuerhalten versucht. Die zwei Pole, also das intellektuelle Anschauen bei Kant, das die widerspruchsfreie Erkenntnis beansprucht, und dasselbe intellektuelle Anschauen bei Schelling, das die absolute Indifferenz direkt auffasst und als positiv-spekulatives Erkennen bezeichnet werden sollte, sind durch die reflexive Bewegung des Verstandes aufeinander zu beziehen, die als negativ-dialektisches Erkennen zu begreifen ist.¹⁵¹

2.1.3.2. Bezug der spekulativen Logik auf die transzendente Ästhetik und Analytik Kants im Sinne der Entfaltung der Wesenslogik als Trennung der transzendentalen Formen und der Erscheinung

Die Erörterungen unter 2.1.2 charakterisieren das theoretische Interesse der transzendentalen Ästhetik und Analytik Kants. Die erkenntnistheoretische Methode Kants schafft die Möglichkeit, die Entgegensetzung von Intellektuellem und Sinnlichem in einer neuen Art darzustellen. Von seiner transzendentalen Logik werden zwei Fragestellungen weiter hervorgehoben. Ihre Antwort ist von Hegel weiter entwickelt worden: Erstens, die Antwort auf die Frage, worin die Formen des Begriffs und der Anschauung verankert werden sollen, im Subjektiven oder im Objektiven.

¹⁵⁰ Der Gegenstand der Logik als „des reinen Wissens“ (WdL, 1832, S.7. GW 21, S.8.) sollte nicht als die von der Anschauung abstrahierten Denksbestimmungen und ihre Bewegung verstanden, sondern vielmehr als das reine Anschauen oder Denken aufgefasst werden, sofern es sich im Vergleich zur Philosophie der Natur und zur Philosophie des Geistes als ein unbestimmtes Unmittelbares darstellt. Vgl. WdL, 1832, S.33-34. GW 21, S.34.: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und endlichen Geistes ist.“

¹⁵¹ Vgl. WdL, 1832, S.6-7. GW 21, S.8.: „Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden.“

Zweitens, wie die transzendentalen Begriffe und die sinnlichen Stoffe auf einander anwendbar sein können, sofern sie ihre je spezifische Eigenschaft zu ihrem eigenen Wesen haben, bzw. wie sich die allgemeine Form und die besonderen Inhalte zu einer Einheit zusammensetzen können, sofern sie sich als entgegengesetzte Begriffe darstellen.

Das Auseinandergehen von dem Transzendentalen und dem Empirischen wird der absoluten Indifferenz folgend in der Wesenslogik thematisiert, welche als Selbstentäußerung der unbestimmten Unmittelbarkeit dargestellt wird. Das In-einander-Übergehen und das Wiedervereinigen vom Transzendentalen und Empirischem aber sind durch die reflexive Bewegung nachzuweisen.

Auf die obige erste Fragstellung wird bei der Wesenslogik so geantwortet, dass das Sein in der objektiven Logik und der Begriff in der subjektiven Logik in das Verhältnis der Wechselbestimmung aufgehoben werden müssen. Dabei sind der reine Begriff und die reine Anschauung in der ganzen Logik miteinander korrespondierend, nicht lediglich der Subjektivität oder der Objektivität zugeordnet.¹⁵² Infolgedessen gilt es, dass im Rahmen der Korrespondenz von Begriff und Anschauung die Einheit der Subjektivität und der Objektivität oder des Ich und seiner Realität entweder durch den Begriff oder durch die Anschauung dargestellt werden kann. An das Absolute oder die Idee kann man sich aber nur vermittels des Begriffs statt der Anschauung annähern. Auf die zweite Frage ist bei Hegel die Antwort, dass, wenn bei Kant die Form durch die Urteilskraft auf die Inhalte angewandt wird, und die Verbindung der einheitlichen Form mit den mannigfaltigen Inhalten auf Widerspruch trifft, der Widerspruch nur insofern aufgelöst werden kann, als beide Extreme durch die Vernunft, welche in der reflexiven Bewegung tätig ist, in ein Drittes als ihre Einheit aufzuheben sind.

Hegels Auslegung wird oft so gedacht, dass er eigentlich ein Idealist sei. Dies scheint eine einseitige Interpretation zu sein. Die Bedeutung, die sinnlichen Inhalte als Begriffe aufzufassen und sich mit den Begriffen, nicht mit der Anschauung, dem an und für sich Seienden anzunähern, d.h. die Einheit von Form und Inhalt als Begriffssystem zu begreifen, ist eigentlich von einem solchen Idealismus verschieden, der die sinnliche Existenz der Dinge grundsätzlich verneint.

Die Einseitigkeit des Mißverständnisses kann durch einen Verweis auf Kant, wenn dieser gleichfalls als ein bloßer Idealist bezeichnet werden würde, erhellt werden. Kant behauptet, dass die Anschauungen und die Begriffe oder die Sinnlichkeit und der Verstand in einer Untrennbarkeit einander koordinieren, ohne die

¹⁵² Bei der Subjektivität könnten diese zwei Eigenschaften jeweils als Begriff und Anschauung aufgefasst werden. Wenn sie aber an der Objektivität liegen, könnten sie dagegen als Denken und Ausdehnung zu verstehen sein.

Anschauung als Irrtum verneinen zu können.¹⁵³ Hegels Position weicht vom Kantischen Standpunkt nicht ab, weil ihm zufolge das transzendente Wissen und die transzendente Anschauung ebenso eins und dasselbe sind.¹⁵⁴

Wie sich der Begriff und die Anschauung zusammensetzen können, oder wie sich die Schemata als eine untrennbare Ganzheit konstituieren können, ist im erkenntnistheoretischen Sinne genauso problematisch wie die Frage im metaphysischen Sinne,- wie sich die Idee und die Materie zusammensetzen können. Kant stellt die Einbildungskraft als das Verbindende vor, durch das der Begriff und die Anschauung zum Schema gestaltet werden, und die Urteilskraft als das Vermittelnde, durch das das Transzendente und das Empirische zur Erfahrung zusammengesetzt werden.¹⁵⁵ Bei Hegel spielt die Vernunft statt der Einbildungskraft und der Urteilskraft die Rolle des Vermittelnden und Vereinigenden. Daher antwortet die Schematismuslehre auf die Möglichkeit der einheitlichen Korrespondenz von Begriff und Anschauung. Hegel nimmt in seiner Logik ebenfalls die Korrespondenz von Begriff und Anschauung als Standpunkt an, um auf die Beziehung von Begriff und Anschauung zu antworten. Die Möglichkeit dieser Korrespondenz lässt sich auf der Einheit von Subjektivität und Objektivität gründen, die als Idee darzustellen ist.

Die Auflösung des Widerspruchs von der allgemeinen Form und dem besonderen Inhalt ist bei folgender Antwort Hegels auf die transzendente Dialektik näher zu erörtern.

2.1.3.3. Bezug der spekulativen Logik auf die transzendente Dialektik im Sinne des Aufgehobenwerdens der Widersprüchlichkeit aller Denkbestimmungen bei der Begriffslogik

Das metaphysische Denken, welches das Ding als Zusammensetzung von Idee

¹⁵³ Die Subjektivität und die Objektivität vereinigen sich zur Hegelschen Idee, die sich als korrespondierende Einheit und dialektische Einheit erweist. Dabei stellt die erstere die Einheit zweier Vorstellungsweisen der letzteren dar, also der Dialektik im reinen Denken und der in der transzendentalen Anschauung. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976. Idealismus, absoluter. ‚<a.I.> wird von Schelling als Bezeichnung für die später <Identitätsphilosophie> genannte Weiterbildung seines Systems eingeführt, welche die zunächst getrennten Ansätze seiner Natur- und Transzendentalphilosophie vereinigen soll: <<Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie I.I. ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift diese wieder Realismus und I., nur dass jener erste a.I. nicht mit diesem anderen, welcher bloß relativer I. ist, verwechselt werde[n] darf [1].

¹⁵⁴ Vgl. Hegel, G.W.F.: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in G.W.F.Hegel Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1970, S.42.

¹⁵⁵ Vgl. Düsing, Klaus: Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung, in Hegel-Studien Bd.21, 1986, S.91ff.

und Materie darstellt, verändert Kant so, dass jeweils die verständige Form und die anschauliche Form, also reine Kategorien und Raum und Zeit, dem transzendentalen Subjekt zugeordnet sind und sich dann mit dem äußerlichen Stoff zur Erfahrung verbinden. Aber darin stellt sich die Widersprüchlichkeit der entgegengesetzten Begriffe noch in Frage. Diese Widersprüchlichkeit stellt sich nicht nur durch die Begriffsform, sondern auch in der Anschauungsform sowie in der konkreten Erfahrung dar, d.h. aus den Begriffs- und Anschauungsformen wie aus den vorhandenen Dingen ergibt sich das Problem, wie die darin liegende Widersprüchlichkeit aufgelöst werden kann. Auf der qualitativen Seite stellt sich die Widersprüchlichkeit als Entgegensetzung von Sein und Nichtsein dar, auf der quantitativen Seite als Entgegensetzung von Einheit und Vielheit, und auf der Seite der Relation als Entgegensetzung von Substanz und Akzidenz oder von finaler Ursache und Kausalität. Zwar behauptet das Denken, dass die gültige Erkenntnis mit dem Gesetz des Widerspruchs nicht widerlegt sein kann, jedoch ist das Gesetz des Widerspruchs selbst ein Problem. Andries Sarlemijn äußert sich dazu:

„Um den Widerspruch zu vermeiden, unterscheidet man des öfteren zwischen der Substanz, ihren Akzidenzen und ihren Relationen und behauptet, ein Ding oder eine Institution sei einerseits für sich und andererseits in bezug auf Anderes bestimmt. Diese Unterscheidung hält Hegel für eine ‘Sophisterei’, die den Widerspruch nur verdeckt und nicht löst.“¹⁵⁶

Hegel zufolge entwickelt sich der an sich seiende Begriff zum System seiner selbst. Somit besteht die Aufgabe der Logik Hegels darin, die Selbstentwicklung der Vernunft, die ebenso die Anschauung, den Verstand, die Einbildungskraft und die Urteilskraft vereinigt, als Selbstentfaltung des Begriffs darzustellen und alle Gestalten, die die Hegelsche Logik durchziehen, in eine höchste systematische Einheit aufzuheben.

Um den Gegensatz von Dogmatismus und Skeptizismus zu überwinden, stellt Kant die Lösungsmöglichkeit vor, dass aus der Zusammensetzung von subjektiven Formen und objektiven Inhalten die Erfahrung stammt, die daher als Grundlage der Erkenntnis gilt. Daraus folgt bei ihm, dass eine Grenze der Erkenntnis zu ziehen ist. Die gültige Erkenntnis beschränke sich nur auf die durch die transzendentalen Formen, also die reinen Begriffe und Anschauungen sowie die sinnlichen Stoffe konstituierte Erfahrung, über deren möglichen Umfang hinaus keine Erkenntnis bestehen könne. Die gültige Erkenntnis der

¹⁵⁶ Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik, Berlin/New York 1971, S. 21.

Naturwissenschaft gründe auf der Sphäre der sinnlichen Erfahrungen und werde von synthetischen Sätzen a priori aufgebaut. Wenn das Problem der übersinnlichen Welt, d.h. der transzendenten Welt thematisiert wird, kommen die Antinomien von dem Begriff der Unendlichkeit und dem der Endlichkeit vor. D.h., wenn die verständigen Kategorien auf die transzendente Welt angewandt werden, ergeben sich keine gültigen Erkenntnisse aus dieser Anwendung, weil ihnen die Prüfungsgrundlagen fehlen. Nur die sich auf den endlichen Begriff beschränkende sinnliche Welt sei erkennbar. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Aber der reflektierende Verstand bemächtigte sich der Philosophie. Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, betrügt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seien, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzicht auf die Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren; sie ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche: das Wissen ist zur Meinung zurückgefallen.“¹⁵⁷

In der transzendentalen Dialektik erörtert Kant somit die Unmöglichkeit der übersinnlichen Erkenntnisse. Der zweite Schwerpunkt der Kantischen transzendentalen Logik thematisiert die transzendente Dialektik, welche die unvermeidlichen Widersprüche der Vernunft darstellt. Diese Widersprüche entstehen ihm zufolge nur, sofern die reinen Kategorien auf die transzendente Sphäre angewandt werden. Der transzendentalen Analytik folgend erweist sich die Entdeckung der transzendentalen Dialektik als der auf der formalen Logik beruhende und sich nach der spekulativen Logik orientierende Wendepunkt. Die transzendente Logik steht somit zwischen der formalen und spekulativen Logik, da sie die Logik nicht nur als formale Denkregeln bezeichnet, sondern auch den Inhalt gewährleistet, obzwar nur den der formellen verständigen Kategorien. Selbst bedeutet diese Wende bei Kant die Aufhebung der traditionellen Metaphysik und Abgrenzung der Gültigkeit der Erkenntnis; bei Hegel bedeutet sie aber einen Fortschritt des Spekulativen, sofern sie das Problem des Widerspruchs aufzeigt. D.h., die zugrundeliegenden Widersprüche innerhalb der subjektiven

¹⁵⁷ WdL, 1832, S.28. GW 21, S. 29-30.

Seele und der gesamten objektiven Welt sowie des Begriffs Gottes werden aufgedeckt.¹⁵⁸ Hegel sagt:

„Die Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen sind in demselben Widerstreit, es sei, daß sie auf Zeit und Raum, auf die Welt angewendet werden, oder daß sie Bestimmungen innerhalb des Geistes seien.“¹⁵⁹

Der Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit erscheint in drei metaphysischen Sphären, also der subjektiven rationalen Psychologie, der objektiven rationalen Kosmologie, sowie der transzendenten rationalen Theologie, die sich jeweils als den Paralogismus der reinen Vernunft, die Antinomie der reinen Vernunft, sowie das Ideal der reinen Vernunft erweisen. Auf der Seite der subjektiven Seele werden die Widersprüche von Simplizität und Komplexität bzw. von Identität und Diskretion der Personalität sowie die Unerkennbarkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper als Paralogismus dargestellt, um die Erkennbarkeit der Seele abzulehnen. Auf der Seite der objektiven Welt werden die Widersprüche von Einheit und Vielheit bzw. von Untrennbarkeit und Trennbarkeit und von Freiheit und Kausalität sowie der Widerspruch von Notwendigkeit und Zufälligkeit jeweils als eine Antinomie herausgestellt. Auf der Seite des transzendenten Gottes sind die Schwierigkeit des Existenzbegriffs Gottes, das Paradox des kosmologischen Gottesbeweises, sowie die Ungültigkeit des Schlusses der Analogie des physikotheologischen Gottesbeweises hervorgehoben.

Dabei wird nach Kant die Welt nicht dogmatisch als endlich oder unendlich, als frei oder als notwendig erklärt, die Seele nicht gleicherweise als einfach oder komplex, als kontinuierlich oder diskret behauptet. Zwar wird Kants Denken von dem Gesetz des Widerspruchs (oder des Nicht-Widerspruchs) beschränkt. Somit wird man ihm zufolge gezwungen, eine von beiden entgegengesetzten Positionen auszuwählen. Die Auflösung, durch welche er dieses Dilemma vermeiden kann, besteht darin, dass er das Phänomenon von dem Noumenon unterscheidet. Er begrenzt die Endlichkeit, die Notwendigkeit, die Komplexität und Diskretion auf die Sphäre des Phänomenons, und die Unendlichkeit, die Freiheit, die Simplizität und die Kontinuität auf die Sphäre des Noumenons. Das Noumenon kann für Kant nur gedacht, aber nicht erkannt werden. Der Beweis der Existenz der Freiheit, der Seele und Gottes wird allein vermittels der praktischen Philosophie wieder gewonnen. Damit beschränkt sich die Erkenntnis des Verstandes nur auf die

¹⁵⁸ Siehe Kant, Immanuel: KdrV, Die transzendente Dialektik, Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

¹⁵⁹ WdL, 1832, S. 30. GW 21, S. 31.

endliche empirische Sphäre, welche durch physische Gesetze der Kausalität beherrscht und gesteuert wird.

Indem Kant dem Gesetz des Widerspruchs folgt, bedeutet dieser Fortschritt für Hegel zugleich etwas Mangelhaftes.¹⁶⁰ Die entgegengesetzten Begriffe werden von einander getrennt, und jeweils dem Phänomenon oder Noumenon zugeordnet, um die Widersprüchlichkeit zu vermeiden.

„(...) die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreites derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriff der Vernunft. Aber die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sei, welche in Widerspruch mit sich gerate; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist.“¹⁶¹

Damit scheint es so, dass der Widerspruch durch jene Trennung überwunden worden ist, wenn die Behauptung Kants angenommen wird, jedoch wird der Widerspruch Hegel zufolge noch in der Erfahrung beibehalten. Aus der Sicht Hegels trennt Kant zwar die transzendente Welt von der Erfahrungswelt, insofern er sich des Problems des Widerspruchs bewusst ist, und die Trennung von unendlicher und endlicher Welt als Lösungsweise zur Widersprüchlichkeit herausstellt. Aber die Kantische Auflösung scheint am Ende zu scheitern.¹⁶² Die Zusammensetzung der Kategorien von Allgemeinheit und Besonderheit, von Einheit und Vielheit betrifft selbst den Widerspruch, und die Scheidung der Erfahrungswelt von der intelligiblen Welt, also des Phänomenons von dem Noumenon, ist eigentlich nicht möglich.¹⁶³ Bei Kant versteckt sich die Vernunft

¹⁶⁰ Vgl. Düsing, Klaus: Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in Fulda, H-F u. Horstmann, R-P (Hrsg.): Hegel und „die Kritik der Urteilskraft“, Stuttgart 1990, S. 152.: „Die Welt und der Geist müssen in unterschiedlicher Weise den Widerspruch als Widerspruch endlicher Bestimmungen auf sich nehmen. Hegel sieht das Verdienst der Kantischen Antinomienlehre generell gerade darin, daß in ihr immanente Widersprüche der Vernunft und der Welt aufgewiesen werden, die die Auflösung nicht wieder beseitigen könne.“

¹⁶¹ WdL, 1832, S.29. GW 21, S.30.

¹⁶² Vgl. Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität, Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1990, S.451: „Hegel geht es also nicht um scheinbare Widersprüche und deren Auflösung (vgl. Kants Antinomien), sondern um die Darstellung des logisch notwendigen Widerspruchs der selbständigen Reflexionsbestimmungen und der Notwendigkeit seiner Auflösung.“

¹⁶³ In den Kantischen Antinomien differenziert sich der Widerspruch von Unendlichkeit und Endlichkeit als die Widersprüche von Einheit und Vielheit, Untrennenbarkeit und Trennenbarkeit, Freiheit und Kausalität sowie Notwendigkeit und Zufälligkeit. Darüber hinaus gehen der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Endlichkeit ineinander über, sie implizieren einander wechselseitig. Hinsichtlich der Anwendung der Kategorien auf die Mannigfaltigkeiten ist Kant der Ansicht, dass auf die Erscheinung die Begriffe a priori angewendet werden, so dass jedes empirische Ding theoretisch von den Begriffen der Identität und des Unterschieds, der Einheit und Vielheit, sowie der Substanz und des Akzidenz geprägt werden soll. Daher kommen die Widersprüche zwischen den entgegengesetzten

hinter der Unfähigkeit des Verstandes. Hegel schreibt:

„Aber so wie nur bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen stehengeblieben wird, so ist das Resultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen;- ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen.“¹⁶⁴

Hegel zufolge hat Kant dieses Problem noch nicht aufgelöst. Der Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit wird selbst nicht durch die Abgrenzung von sinnlichen und übersichlichen Erkenntnissen bewältigt. Die Widersprüchlichkeiten zwischen den entgegengesetzten reinen Kategorien und zwischen einer allgemeinen Form und vielen besonderen Inhalten sowie zwischen dem Begriff

Kategorien ebenfalls in empirischen Dingen vor. Kant stimmt der Erkennbarkeit der Dinge in der Erfahrung zu, ohne ihre innere Widersprüchlichkeit zu berücksichtigen. Mit der gleichen Widersprüchlichkeit, die im Begriff der Unendlichkeit geschehen ist, verneint Kant jedoch lediglich die Erkennbarkeit des unendlichen Dinges. Somit scheint, dass das Argument über die Unerkennbarkeit des übersinnlichen Dinges und über die Erkennbarkeit der sinnlichen Dinge nicht vollständig ist.

Die transzendente Analytik der transzendentalen Logik behauptet, dass die wesentliche Struktur der empirischen Gegenstände von den verständigen Kategorien des erkennenden Subjekts konstituiert ist und sie sich mit den äußerlichen sinnlichen Stoffen zu Erfahrungen verbindet. In Abweichung von derjenigen ontologischen Struktur, die durch die Verbindung der Substanz als Idee mit den Akzidenzen als Materien konstituiert wird, stellt die transzendente Analytik eine neue Auslegung vor, bei der die Substanz und das Akzidenz als reine Begriffe bezeichnet, und die Materien, also die sinnlichen Stoffe, nicht als das Akzidenz selbst, sondern als die äußerlich gelieferten Mannigfaltigkeiten gedacht werden, die den transzendentalen Formen gemäß von ihnen geprägt sind.

Daher werden die Bestandteile der Dinge, also 'Substanz und Akzidenz' nicht als 'Begriff und Materie' dargestellt, sondern als reine Begriffe, so dass die Beziehung zwischen Begriff und Materie bereits als Beziehung zwischen subjektiven verständigen Kategorien und objektiven sinnlichen Stoffen gedacht werden.

Die transzendente Analytik Kants verwandelt die metaphysische Entgegensetzung von Denken und Sein in die epistemologisch-metaphysische Entgegensetzung von subjektiven Begriffen und objektiven Stoffen. Das Verhältnis von Substanz und Akzidenz ist damit das begriffliche Verhältnis innerhalb der konkreten Dinge geworden, das daher mit den äußerlich gegebenen Stoffen zur Erfahrung zusammensetzen ist. Somit hat diese erkenntnistheoretische Wende auf die Schwierigkeit der dualistischen Zusammensetzung von Begriff und Materie geantwortet, sofern Kant behauptet, dass nicht lediglich die verständigen Kategorien, sondern der Raum und die Zeit als apriorische Anschauungen die transzendentalen Erkenntnisformen sind, die mit den äußerlichen Mannigfaltigkeiten zur Erfahrung zusammengesetzt werden, so dass die transzendentalen Begriffe und transzendentalen Anschauungen jeweils mit den empirischen Materien und empirischen Begriffe zusammengesetzt werden können.

Die transzendente Dialektik befasst sich mit dem Problem des Widerspruchs,- des Widerspruchs, der zwischen dem Begriff der Unendlichkeit und Endlichkeit in Formen von der Einheit und Vielheit sowie der Untrennbarkeit und der Trennbarkeit usw. besteht. In Hinblick auf den Widerspruch von Unendlichkeit und Endlichkeit nimmt Kant die Existenz der endlichen Dinge und deren Erkennbarkeit auf. Aber wegen des Widerspruchs von Einheit und Vielheit, von Untrennbarkeit und Trennbarkeit verneint er die Erkennbarkeit des unendlichen Dinges. D.h. Kant nimmt bloß die Erkennbarkeit der endlichen Dinge an, auch wenn der gleiche Widerspruch in den endlichen Dingen besteht. Daher besteht die Schwierigkeit darin, dass die Unlösbarkeit des Widerspruchs in den Erfahrungsdingen beim Zusammentreffen der entgegengesetzten Begriffe - der Begriffe von Einheit und Vielheit, Untrennbarkeit und Trennbarkeit, von Substanz und Akzidenz-, nicht ins Auge gefasst wird.

¹⁶⁴ WdL, 1832, S.41. GW 21, S.40.

des kontinuierlichen Raums mit der kontinuierlichen Zeit und dem Begriff jedes isolierten und ruhenden Gegenstandes können bei der Zusammensetzung der transzendentalen Kategorien mit den empirischen Begriffen nicht aufgelöst werden. Im Vergleich mit Kant „(ist) synthetische Einheit () für Hegel nicht Zusammensetzung oder Verbindung von zuvor „gegebenen“ verschiedenen Elementen. Sie ist nichts Quasi-Mechanisches oder Quasi-Chemisches. Sie ist vergleichbar vielmehr mit dem Gedanken der organischen Einheit.“¹⁶⁵ Der Widerspruch ist eigentlich der Erfahrung immanent. Er ist daher ein grundlegendes Problem der Metaphysik, dessen Schwierigkeit Kant nicht bewältigt.

Bei dieser Schwierigkeit handelt es sich darum, dass die Gegenseite nach wie vor in jedem Extrem impliziert und von ihm jeweils nicht getrennt ist, und dass sich der Gegensatz zwar als ein Moment des Widerspruchs erweist, aber das andere Moment, d.h. die Einheit der Entgegengesetzten, bei Kant vernachlässigt wird. Zwar werden die Unterscheidung des Dinges an sich von Erscheinung sowie die Abtrennung der entgegengesetzten Begriffe von einander vorgestellt, doch enthält jeder Pol den ihm entgegengesetzten Pol eigentlich in sich. Somit ist in der Widersprüchlichkeit ein indiskretes, kontinuierliches Verhältnis impliziert. Aus der Sicht Hegels müssen die von Kant hinterlassenen Probleme überwunden werden. Die Logik Hegels versucht damit die Entgegensetzung und den Widerspruch innerhalb der Kategorien aufzulösen, und die gegensätzlichen Kategorien in einer Einheit aufzuheben.¹⁶⁶ Dazu sagt Hegel:

„In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht das Spekulative.“¹⁶⁷

2.2. Methode und System der spekulativen Logik in Ansehung von „Wahrheit als ganzheitliches Wissen“

¹⁶⁵ Siehe Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität, Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1990, S.480.

¹⁶⁶ Dazu bemerkt Friedrich Hogemann: „Kant habe die Antinomie der reinen Vernunft ‘nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon concerten Form kosmologischer Bestimmungen aufgefaßt’; das sinnliche Substrat habe aber beim Antinomischen überhaupt keinen Einfluß. Es gelte aber, die Denkbestimmungen an und für sich selbst zu betrachten“. In: Hogemann, Friedrich: Die Idee des Guten in Hegels Logik, in: Hegel-Studien (Bd. 29) 1994, S. 85.

¹⁶⁷ WdL, 1832, S.41. GW 21, S.40-41.

2.2.1. Methode der spekulativen Logik: Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen als Momente der dialektischen Methode

Die Methode der spekulativen Logik ist die Dialektik, deren Bewegung als Denkbewegung die entgegengesetzten wissenschaftlichen Systeme aus der absoluten Indifferenz herausbringt und exponiert, und dann schließlich in ein spekulatives System aufhebt. Die dialektische Methode als Gesetz der Denkbewegung ist von drei Momente geprägt, die durch die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen, die in der Wesenslogik geschildert sind, expliziert werden, sofern die Wesenslogik selbst das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Begriff darstellt und als die reflexive Bewegung das Sein und den Begriff in einander vermittelt. Das Sein stellt sich als unbestimmte Unmittelbarkeit, also als ein absolutes Selbstidentisches dar; dagegen ist die Wesenslogik eine Vermittlung, die Regel und die Bewegung selbst.¹⁶⁸

Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen sind Bestimmungen der reflexiven Bewegung, und diese stellt ohne weiteres die dialektische Bewegung dar, so dass sie selbst das Gesetzsein des dialektischen Gesetzes sind. Sie stellen sich als drei Bewegungsmomente dar: die Identität, der Unterschied und der Widerspruch. Dazu schreibt Hegel:

„Das Wesen ist zuerst einfache Beziehung auf sich selbst: reine Identität. Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist. Zweitens, die eigentliche Bestimmung ist der Unterschied, und zwar teils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die Verschiedenheit überhaupt, teils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als Gegesatz. Drittens, als Widerspruch reflektiert sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen Grund zurück.“¹⁶⁹

Das Gesetz der dialektischen Bewegung, welches sich als Bewegungsweise der Dialektik darstellt, und das Prinzip des spekulativen Systems, welches „die wahrhafte Unendlichkeit“ zum grundsätzlichen Gefüge hat, komplementieren sich als zwei Dimensionen zu einer und derselben dialektischen Totalität. Das Gesetz stellt sich also als drei Phasen der Bewegung dar.

2.2.1.1. Identität

¹⁶⁸ Vgl. „(...) denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhaltes.“ WdL, 1832, S.38. GW 21, S.37.

¹⁶⁹ WdL, 1813, S.24. GW 11, S.258.

Nach dem Gesetz des Widerspruchs der formalen Logik ist es nicht möglich, dass ein Ding zugleich ist und nicht ist. Daher bedeutet es, dass kein in einem und demselben Zeitpunkt seiendes Ding zugleich nicht ist. Somit bedeutet die Identität des Dinges mit sich selbst, dass es in einem bestimmten Zeitpunkt bzw. in dem fließenden Zeitstrom immer seiend und mit sich identisch ist, ohne zugleich nicht zu sein.

Noch bedeutet die Identität das mit-einander-Identifiziertsein von zwei Bestimmungen, so dass dabei zwei Bestimmungen bereits vorausgesetzt worden sind, zwischen denen es einen Unterschied geben muss. Das mit einander Identische besagt, dass in ihm der Begriff „Unterschied von einander“ impliziert ist. Die ursprüngliche Identität, die sich von dem „Unterschied“ nicht unterscheiden lassen hatte, bleibt im Verstande unerkennbar. Sie ist undenkbar, weil sie gedanklich nicht auf den Begriff „Unterschied“ bezogen wird; sie ist nur denkbar, insofern sie sich in der Beziehung ihrer mit dem Unterschied befindet. *„(...) Die Identität, statt an ihr die Wahrheit und absolute Wahrheit zu sein, ist daher vielmehr das Gegenteil; statt das unbewegte Einfache zu sein, ist sie das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst.“*¹⁷⁰ Der Verstand unterscheidet die Identität und den Unterschied von einander und machen diese beiden verständlich; der abstrakte Verstand aber unterscheidet sie nicht nur von einander, sondern er schließt auch den Unterschied von der Identität und die Identität von dem Unterschied aus. Daher scheint, dass beide Begriffe gegenüber einander stehen bleiben würden. Dazu sagt Hegel:

*„Es ist daher richtig bemerkt worden, dass dieses Denkgesetz ohne Inhalt sei und nicht weiterführe. So ist [es] die leere Identität, an welcher diejenigen festhängen bleiben, welche sie als solche für etwas Wahres nehmen und immer vorzubringen pflegen, die Identität sei nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seien verschieden. Sie sehen nicht, dass sie schon hierin selbst sagen, dass die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit.“*¹⁷¹

2.2.1.2. Unterschied

Der Unterschied bedeutet umgekehrt, dass ein und dasselbe Ding, wenn seine Existenz thematisiert wird, nicht seiend ist, d.h. dass kein Ding in einem gegebenen Zeitpunkt seiend ist. Das Ding muss nicht-seiend sein, d.h. kein Ding

¹⁷⁰ WdL, 1813, S.32. GW 11, S.264.

¹⁷¹ WdL, 1813, S.29. GW 11, S.262.

ist in einem bestimmten Zeitpunkt mit sich identisch. Daher bleibt das Sein des selbstidentischen Dinges, auch wenn es nur in einem bestimmten Zeitmoment seiend ist, nicht möglich. Zur Beziehung zwischen der Identität und dem Unterschied bemerkt Hegel wie folgt:

„Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment, wie die Identität ebenso sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung zu betrachten.- Unterschied wie die Identität machen sich zum Moment oder zum Gesetzsein, weil sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind.“¹⁷²

In Hinblick auf die Zeit selbst gibt es eigentlich keinen bestimmten Zeitpunkt, der den unbeweglichen, also stillbleibenden, Zustand darstellen kann, so dass jeder Zeitpunkt sich ins Unendlichen unterscheiden kann.

Der Begriff des Unterschieds kann so dargestellt werden, dass in einem bestimmten Zeitpunkt sich eine Bestimmung von sich und in die unendlichen Teile unterscheidet, oder kein bestimmter Zeitpunkt existiert, der dem stillbleibenden Zustand entsprechen kann. Jeder Zeitpunkt fließt, worin unendliche Zeitmomente vorkommen. Der Unterschied ist also derjenige, der den mit sich identischen oder den die Identität von sich ausschließenden Unterschied darstellt.

2.2.1.2.1. Der absolute Unterschied

Der absolute Unterschied ist „der Unterschied des Wesens“ und „der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied durch ein Äußerliches, sondern sich auf sich beziehender, also einfacher Unterschied“.¹⁷³ Er schließt die Identität grundsätzlich von sich aus, somit ist er selbst der sich bloß mit sich identifizierende Unterschied.

„Ein Dasein und ein anderes Dasein sind gesetzt als außereinanderfallend, jedes der gegeneinander bestimmten Dasein hat ein unmittelbares Sein für sich. Das Andere des Wesens dagegen ist das Andere an und für sich, nicht das Andere als eines anderen außer ihm Befindlichen, die einfache Bestimmtheit an sich.“¹⁷⁴

Der absolute Unterschied wird als „das Andere des Wesens“ dargestellt, das nicht „das Andere als eines anderen außer ihm Befindlichen“ ist, so ist er das absolute

¹⁷² WdL, 1813, S.34. GW 11, S.266.

¹⁷³ WdL, 1813, S.33. GW 11, S.266.

¹⁷⁴ WdL, 1813, S.34. GW 11, S.266.

Andere, nicht das von dem Anderen seiner selbst verschiedene Andere. Er ist das sich Unterscheidende.

„Der Unterschied an sich ist der auf sich beziehende Unterschied; so ist er die Negativität seiner selbst, der Unterschied nicht von einem Anderen, sondern seiner von sich selbst.“¹⁷⁵

Er wäre daher unerkennbar, wenn er die Identität von sich selbst ausschliessen würde, d.h. wenn er kein mit sich identischer Unterschied wäre. Er ist nur erkennbar, wenn er sich als der die Identität in sich enthaltende Unterschied zeigt. Der absolute Unterschied als unmittelbares Moment des Unterschieds stellt die Identität seiner mit ihm selbst dar. Zwar ist er ein Unterschiedenes, jedoch ist er mit sich selbst identisch, sofern er seine Identität mit Anderen gänzlich von sich ausschließt.

„Das Unterschiedene aber vom Unterschied ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen den Unterschied aus; er ist das Ganze und sein Moment.“¹⁷⁶

„Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Anderen.“¹⁷⁷ Damit ist das Unterschiedene darum das Nichtsein des Anderen, weil das Andere das sich mit sich Identifizierende ist, das gleichsam ein von jenem Unterschiedenen Unterschiedenes ist. *„Aber das Nichtsein des Anderen ist Aufheben des Anderen und somit des Unterscheidens selbst.“¹⁷⁸* d.h. das Unterschiedene ist das Nichtsein des Anderen und das Etwas und das Andere sind gegenseitig ein Unterschiedenes, so ist das Aufheben des Anderen das Aufheben des Unterscheidens selbst, welches wieder als Identität auftritt.¹⁷⁹ D.h.,

¹⁷⁵ WdL, 1813, S.34. GW 11, S.266.

¹⁷⁶ WdL, 1813, S.34. GW 11, S.266.

¹⁷⁷ WdL, 1813, S.28. GW 11, S.261.

¹⁷⁸ WdL, 1813, S.28. GW 11, S.261.

¹⁷⁹ So bezeichnet Gerhard Martin Wölflle den absoluten Unterschied als der ersten Reflexionsbestimmung „Die Identität“ zugesprochen, und schreibt den Gegensatz der dritten Reflexionsbestimmung „Der Widerspruch“ zu. Er behauptet, dass nur „die Verschiedenheit“ die zweite Reflexionsbestimmung repräsentiert. Dazu schreibt er : „Wie bereits dargelegt, ist die Anfangskonstellation entsprechend der logischen Struktur so zu korrigieren, daß „Der Unterschied“ aus der Stufe B. in die Stufe A. „Die Identität“ gezogen wird. Damit erübrigt sich die Unterstufe 1. „Der absolute Unterschied“. Da die Unterstufe 3. „Der Gegensatz“, wie z.T. schon begründet worden ist, in die Stufe des Widerspruchs aufzunehmen ist, wird Stufe B. nur noch von der Verschiedenheit repräsentiert.“ in Wölflle: *Die Wesenlogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Frommann-holzboog, 1994, S. 230. Es scheint, dass bei Wölflle ignoriert wird, dass der Unterschied als ein konkreter Unterschied den Unterschied von Identität und Verschiedenheit enthält, und nicht lediglich von der Verschiedenheit vertreten werden soll. Außerdem kann der Gegensatz zwar von dem Widerspruch aufgenommen werden, jedoch stellt dieser noch die positive Bedeutung als konkretes

wenn der absolute Unterschied das Andere als ein von ihm Unterschiedenes aufhebt, so hebt er seinen Unterschied von dem Anderen auf und wird zur sich auf sich beziehenden Identität. Nur in der selbstbezogenen Identität kann er sich als das Unterschiedene darstellen.¹⁸⁰ Dazu schreibt Hegel:

„So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist, ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied vorhanden oder [der] reine, absolute Unterschied.“¹⁸¹

Der die Identität in sich enthaltende Unterschied, also der sich mit sich identifizierende Unterschied, unterscheidet sich von seinem Anderen, so dass er die Verschiedenheit von dem Anderen enthält, und enthält die Verschiedenheit von Identität und Unterschied in sich.

2.2.1.2.2. Verschiedenheit

Der Unterschied wird anschaulich als Verschiedenheit dargestellt, indem sich zwei Bestimmungen scheinbar als gegeneinander gleichgültig zeigen. In Verschiedenheit unterscheidet die Identität sich von dem Unterschied. Beide sind verschieden und jede bezieht sich nur auf sich selbst, so dass die Verschiedenen nur für sich seiend sind.

„Die Momente des Unterschiedes sind die Identität und der Unterschied selbst. Verschiedene sind sie als in sich selbst reflektiert, sich auf sich beziehende;(…) die Identität ist nicht bezogen auf den Unterschied, noch ist der Unterschied bezogen auf die Identität;(…).- Weil sie nun auf diese Weise nicht an ihnen selbst Unterschiedene sind, so ist der Unterschied ihnen äußerlich. Die Verschiedenen verhalten sich also nicht als Identität und Unterschied zu einander, sondern nur als Verschiedene überhaupt, die gleichgültig gegeneinander und gegen ihre

Drittes dar, nicht nur negative Bedeutung als Gegensatz.

¹⁸⁰ Dass der absolute Unterschied in diese absolute Identität übergeht, könnte sich durch die Dialektik von der unendlichen und endlichen Vielheit der Quantität verstehen lassen. Der absolute Unterschied kann quantitativ als unendliche Teilbarkeit gedacht werden, die sich in den Begriff der Kontinuität verwandelt, so dass er als Kontinuität in die kontinuierliche Einheit, also die absolute Identität übergegangen ist. So steht der absolute Unterschied als erstes Moment dem zweiten Momente also der Verschiedenheit gegenüber, indem diese quantitativ als endliche Vielheit und damit als die Diskretion darzustellen ist.

¹⁸¹ WdL, 1813, S.28. GW 11, S.261-262.

*Bestimmtheit sind.*¹⁸²

So sind die Identität und der Unterschied jeweils als Verschiedenes gegenübergestellt, dass sie äußerlich zu einander liegen und gleichgültig gegeneinander stehen.

*„Der Unterschied, indem er zwei solche Momente hat, die selbst die Reflexionen in sich sind, ist die Verschiedenheit.“*¹⁸³

Bei der Verschiedenheit stellt sich die Figur so dar, dass ein Dasein A nicht das andere Dasein B oder A nicht Nicht-A ist, ohne die Beziehung zwischen beiden in Betracht zu ziehen. So trennen sich dabei die analytische und die synthetische Methode, die als zwei entgegengesetzte Momente der Methode der spekulativen Logik gelten, von einander ab

2.2.1.2.2.1. Methoden der Erkenntnis: Das analytische Erkennen und das synthetische Erkennen

Die Analytik und die Synthetik stellten sich als zwei verschiedene Momente der dialektischen Methode dar.

Das analytische Erkennen beruht auf der analytischen Methode, durch die verschiedene Begriffe aus einem einzelnen Begriff herauszuziehen sind, d.h. aus jenem einzelnen Begriff als Subjekt verschiedene Prädikate hervorgegracht werden, damit ein analytisches Urteil gebildet werden kann. Die synthetische Methode, auf der das synthetische Erkennen gründet, wird umgekehrt verwendet, um die verschiedenen Begriffe in einen allgemeinen Begriff zu bringen, und dadurch das synthetische Urteil zu formulieren. Daher werden die Prädikate in einem synthetischen Urteil von dem Subjekt zusammengefasst, worin eine Verknüpfung des Subjekts mit den Prädikaten konstruiert wird.

Beim synthetischen Erkennen wird durch die Definition die Beziehung eines einzelnen Gegenstandes zur Art und Gattung, der er zuzuschreiben ist, bestimmt. Durch die Einteilung kann jener Gegenstand von anderen Gegenständen deutlich abgegrenzt werden, sofern jene Art und Gattung mit anderen Arten und Gattungen im Vergleich zu bringen ist. Im Lehrsatz sind die Verhältnisse der betroffenen Gegenstände festgehalten worden. Daher setzt das synthetische Erkennen grundsätzlich es voraus, dass alle einzelne Dinge sowie alle Arten und

¹⁸² WdL, 1813, S.35-36. GW 11, S.267.

¹⁸³ WdL, 1813, S.35. GW 11, S.267.

Gattungen der Dinge die deutlichen Grenzen gegeneinander beinhalten und unveränderlich an einen bestimmten Ort angesiedelt werden, damit die Theorie der diskreten Welt ihm zugrunde gelegt werden kann. Dagegen sind die Grenzen zwischen Dingen häufig fließend, sofern ein einzelner Gegenstand als Ausnahme, die der Art und Gattung nach zugleich auf verschiedene Arten oder Gattungen übergreifen kann, vorkommt, d.h. er ist ein Drittes, das nicht durch eine Art und Gattung von den anderen unterschieden, sondern vielmehr als eine Subjektivität dargestellt wird, die zwei oder mehrere Arten und Gattungen zu einander überbrücken, und mit einander vermitteln kann. Damit erfolgt, dass sich eine kontinuierliche, dialektische, wechselhaften Weltordnung statt der diskreten, analektischen, beharrlichen Ordnung zu ergeben vermag. Der Begriff eines einzelnen Gegenstands als ein Subjekt,¹⁸⁴ das bei dem syntetischen Erkennen durch die Prädikate bestimmt ist, wird erneut von Hegel als eine bestimmende Subjektivität hervorgehoben werden, welche einmal die Gattungen und Arten, also die Allgemeinheit und Besonderheit, aus ihr herausbringt und zum anderen zu ihr selbst zurückführt. Er tritt als Einzelheit hervor, die eigentlich die konkrete Allgemeinheit ist.¹⁸⁵

Selbst implizieren der analytische Satz und der synthetische Satz den Widerspruch in sich. Sofern im analytischen Satz das Subjekt als die Allgemeinheit und die von ihm abgeleiteten Prädikate als die Besonderheit als eins gedacht werden oder sofern sich im synthetischen Satz die verschiedenen Begriffe als Besonderheit mit einem Begriff als Einzelheit zur Synthese verbinden, wird aufgrund des Gesetzes des Widerspruchs der formalen Logik die Widersprüchlichkeit hervorgehoben- die Widersprüchlichkeit in Zusammensetzung von Allgemeinheit und Besonderheit sowie von Besonderheit und Einzelheit. Daher widersprechen sich die analytische Methode und die synthetische Methode, sofern sie von den entgegengesetzten Grundlagen ausgehen, also jeweils auf der Einheit des Begriffs und der Mannigfaltigkeit der Realität basieren.

¹⁸⁴ Der Gegenstand ist an sich der Begriff selbst. Sofern der Begriff in ihm „sich selbst erkennt“, so wird er die „Einheit seiner mit sich in seinem Gegenstand oder seiner Realität“ und der Gegenstand gilt erst als der an und für sich seiende Begriff, von dem der ursprüngliche Begriff als Gegenstand bestimmt und erkannt worden ist. Vgl. WdL, 1816, S.276. GW 12, S.230.

¹⁸⁵ Dazu bemerkt Klaus Düsing: „Das von ihm (dem synthetischen Erkennen) erkannte Objekt wird jedoch nicht mehr nur in einzelnen Bestimmungen erfaßt, sondern ist zugleich Einheit der Begriffsbestimmungen für das Erkennen“. In: Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1976, S.300. Dagegen zeigt sich das vom synthetischen Erkennen erfaßte Einzelne so: „(...) das Einzelne bleibt ‘ein Unmittelbares, welches außer dem Begriffe’ liegt, ‘da er noch nicht selbstbestimmend ist’. Das Einzelne ist daher das Objekt, das ‘noch nicht als ein subjektives bestimmt ist.’“ Ebd. S.302.

Der Dogmatismus wählt somit eine der beiden Methoden aus und verneint die andere. Der Dualismus lässt die beiden zusammen stehen. Bei Kant werden die beiden im Grunde von einander abgetrennt. Dies besagt, dass sie sich gegeneinander gleichgültig verhalten.

Zwar lässt Kant den analytischen Satz und den synthetischen Satz sich von einander unterscheiden, als ob der synthetische Charakter von der analytischen Methode, oder umgekehrt der analytische Charakter von der synthetischen Methode weggelassen werden könnte. Jedoch kann die Widersprüchlichkeit nicht von beiden Methoden ausgeschlossen werden.

Der analytische Satz wie der synthetische Satz enthält die Widersprüchlichkeit in sich. Im ersten wird im Subjekt der Unterschied aus der Identität abgeleitet, so dass im Subjekt die Widersprüchlichkeit zwischen Identität und Unterschied schon impliziert ist.

Im letzteren dagegen werden die verschiedenen Prädikate in eine Identität des Subjekts zurückgeführt, worin derselbe Widerspruch ebenfalls eingebettet ist. Der analytische Satz konfrontiert sich genauso wie der synthetische Satz mit dem Widerspruch von Identität und Unterschied. In diesem Sinne wird der analytische Satz als mit dem synthetischen Satz identisch bezeichnet.

Die gegensätzlichen Methoden und Systeme der Erkenntnis setzen notwendigerweise ihre Gegenseite voraus und enthalten sie in sich. Somit sagt Hegel dazu:

„- Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern analytisch. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm findet, ist die absolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist.- Sie ist aber ebensosehr synthetisch, indem ihr Gegenstand, unmittelbar als einfaches Allgemeines bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein Anderes sich zeigt. Diese Beziehung eines Verschiedenen, die er so in sich ist, ist jedoch das nicht mehr, was als die Synthese beim endlichen Erkennen gemeint ist.“¹⁸⁶

2.2.1.2.3. Gegensatz

Die Bestimmungen von Identität und Unterschied sind wesentlich nicht von einander isoliert und nur für sich seiend, sondern setzen einander voraus und finden an sich selbst die andere, so stehen sie in der Selbstbezüglichkeit. Sie sind daher konzeptionell entgegengesetzt und stellen sich nicht nur als

¹⁸⁶ WdL, 1816, S.291. GW 12, S.242.

kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern auch als konträr entgegengesetzt dar. So erweist ihre Beziehung sich als ein Gegensatz.

„Im Gegensatz ist die bestimmte Reflexion, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in einer Identität verschiedene; so sind sie entgegengesetzte.“¹⁸⁷

Die zwei Reflexionsbestimmungen Identität und Unterschied, welches sich jeweils als die Einheit und das Selbstunterscheiden ins Unendliche erweisen, stellen sich jeweils als Gleichheit und Ungleichheit dar, *„Gleichheit und Ungleichheit aber sind die entäußerte Reflexion.“¹⁸⁸* Aber Gleichheit und Ungleichheit beziehen sich durch einen Gegensatz auf einander. Beide Bestimmungen sind „das in sich reflektierte Gesetzsein“.

„Die Momente des Gegensatzes näher betrachtet, so sind sie das in sich reflektierte Gesetzsein oder Bestimmung überhaupt. Das Gesetzsein ist die Gleichheit und Ungleichheit; sie beide, in sich reflektiert, machen die Bestimmungen des Gegensatzes aus.“¹⁸⁹

Beide Momente sind gegensätzlich das reflektierte Gesetzsein, indem das Eine das in sich reflektierte Sein des Anderen ist und dieses Andere umgekehrt das in sich reflektierte Sein jenes Einen ist. Der an und für sich bleibende Unterschied ist also der Gegensatz. Sofern sich die Identität und der Unterschied oder „die Gleichheit und Ungleichheit“ als eine Entgegensetzung konstituieren, widersprechen zwei Momente, also „das an ihm selbst Positive“ und „das an ihm selbst Negative“, einander.

„Die eine ist das Positive, die andere das Negative, aber jene als das an ihm selbst Positive, diese als das an ihm selbst Negative. Die gleichgültige Selbständigkeit für sich hat jedes dadurch, dass es die Beziehung auf sein anderes Moment an ihm selbst hat; so ist es der ganze in sich geschlossene Gegensatz.- Als dieses Ganze ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtsein seines Anderen mit sich vermittelt; so ist es für sich seiende Einheit und schließt das Andere aus sich aus.“¹⁹⁰

¹⁸⁷ WdL, 1813, S.42. GW 11, S.272.

¹⁸⁸ WdL, 1813, S.42. GW 11, S.272.

¹⁸⁹ WdL, 1813, S.42. GW 11, S.272.

¹⁹⁰ WdL, 1813, S.50. GW 11, S.279.

Als Ganzes ist jedes Moment nur mit sich selbst vermittelt, so schließt es das Andere von sich selbst aus. Der Gegensatz ist damit zu dem negativen Sinn vom Widerspruch gelangt.

2.2.1.2.3.1. Kants Deutung von der Analysis und Synthesis und das synthetische Urteil a priori als Übergang zur spekulativen Synthesis

Zwar kommen die Formen und die Inhalte aus verschiedenen Erkenntnisquellen, aber die Urteilskraft kann die Begriffe auf die sinnliche Mannigfaltigkeit anwenden und setzt sie zu einer Konstruktion zusammen. Nach Kant konstruiert sich die Zusammensetzung von Formen und Inhalten als die Erfahrung, welche als die Grundlage der Erkenntnis gilt. Hinsichtlich der Erfahrung und des Übersinnlichen wird die Erkenntnis nach dem Maßstab unterschieden, ob sie die Empirie betrifft. Daher wird sie in die empirische und transzendente Erkenntnis getrennt.

Der analytische Satz stellt die apriorische Erkenntnis dar, der synthetische Satz sowohl die transzendente als auch die empirische Erkenntnis. Daher wird die Erkenntnis auf die analytischen und synthetischen Sätze aufgebaut.

Der analytische Satz ist derjenige, worin die Prädikate mit dem Subjekt identisch sind, sofern sie von diesem abgeleitet werden, weil sie ursprünglich in ihm eingeschlossen sind. Der synthetische Satz teilt sich in zwei Arten: Einmal in den synthetischen Satz a priori. Dieser enthält die Notwendigkeit zur Bestimmung der Subjekt-Prädikat-Beziehung, da er von den apriorischen Kategorien des Verstandes geregelt wird; zwar kann er nicht von der Erscheinung getrennt werden, jedoch wird seine Notwendigkeit nicht von dieser abgeleitet; zum anderen in den synthetischen Satz a posteriori, der lediglich aus der Empirie kommt, und in dem die Subjekt-Prädikat-Beziehung nur in dem zufälligen Zusammentreffen von Subjekt und Prädikat stattfindet. Subjekt und Prädikat, welche aus der Erfahrung kommen und bloß als empirische Begriffe genommen werden, sind ursprünglich von einander isoliert. Sie verbinden sich zu einem Satz, der zwar von den verständigen Kategorien a priori bestimmt, jedoch nicht von der Notwendigkeit geregelt wird. Der synthetische Satz erweist sich als die Basis der Erweiterung der Erkenntnis, dagegen kann der analytische Satz den Umfang der Erkenntnis nicht erweitern, da er seinen Inhalt nur durch die Analyse des Begriffs des Subjekts erhält.

Der Einteilung der Kategorien Kants zufolge stellt sich der synthetische Satz a priori nicht nur als mathematischer Satz dar, der nichts mit der Erfahrung zu tun

hat, sondern auch als dynamischer Satz, der notwendig auf die Erfahrung bezogen ist.¹⁹¹

Der mathematische Satz stellt sich als die Beziehung der Quantität, nämlich das Verhältnis von Einheit und Vielheit, das sich auf die Arithmetik und Geometrie bezieht, und die Beziehung der Qualität dar, also die Beziehung von Realität und Negation, die allein mit einem der zeitlichen transzendentalen Schemata, also mit „Antizipationen der Wahrnehmungen“, verbunden ist.

Der dynamische Satz dagegen stellt die Beziehung der Relation dar, also die Beziehung der Substantialität, die Beziehung der Kausalität, sowie die Beziehung der Wechselwirkung. Dabei stellt die Substantialität das Verhältnis von beharrlicher Substanz und wechselhaften Akzidenzen dar, die Kausalität das Verhältnis von finaler Ursache und kausaler Kette, und folglich die Wechselwirkung das Verhältnis der Dinge in der Gleichzeitigkeit.

Die transzendente Erkenntnis bei Kant stellt also den Sinn der Notwendigkeit dar, die nicht nur die analytische, sondern auch die synthetische Notwendigkeit enthält.

Daher betrifft die transzendente Erkenntnis nicht nur den mathematischen Satz, sondern auch den dynamischen Satz. Beide stellen sich nun als synthetischer Satz a priori dar.

Der analytische Satz beinhaltet die analytische Notwendigkeit, der synthetische Satz a priori dagegen die synthetische Notwendigkeit. Die analytische Notwendigkeit beruht auf der Tautologie; Dazu bemerkt Hegel: *„Ob solcher Zusammenhang sonst als ein Priorisches oder Aposteriorisches bestimmt werde, dies ist dabei gleichgültig, insofern er als ein vorgefundener gefaßt wird oder, wie man es auch genannt hat, als eine Tatsache des Bewußtsein, daß mit der Bestimmung: Ganzes die Bestimmung: Teil Verknüpft sei und so fort.“*¹⁹² Der synthetische Satz a priori stellt nicht nur das notwendige synthetische Verhältnis der Kategorien dar, sondern er hat auch die sinnlichen Erscheinungen zu seinem Inhalt. Dieser notwendige Satz setzt die Erfahrung als Erkenntnisgrundlage voraus, die durch die transzendentalen Formen und sinnlichen Inhalte zusammengesetzt wird, und zu der die Urteilskraft diese beiden Bedingungen auf einander anwendet. Er ist also der Satz, der auf der Zusammensetzung der transzendentalen Formen und sinnlichen Inhalte beruht. Damit bedeutet der synthetische Satz a priori nicht nur die notwendige Synthesis der Kategorien a priori, sondern auch diejenige Synthesis, die in den Erfahrungen ihre Grundlage finden muss.

¹⁹¹ Siehe KdrV, B15-B18; B200/A161-B201/A162.

¹⁹² WdL, 1816, S.244. GW 12, S.204.

Aus Kants Sicht gilt der synthetische Satz a priori als grundlegender Bestandteil der notwendigen empirischen Erkenntnisse, deren Notwendigkeit auf der Beziehung der verständigen Kategorien gegründet ist, in welcher die Kategorien in der notwendigen Verknüpfung aufeinander bezogen sind, und deren Inhalte durch die Sinnlichkeit geliefert werden. Dagegen gestalten die synthetischen Sätze a posteriori die empirischen Erkenntnisse, die bloß ihren empirischen Charakter aufzeigen, jedoch keine Notwendigkeit enthalten. Im Kontrast zum synthetischen Satz a posteriori stellt der analytische Satz seine analytische Notwendigkeit dar, und bezieht sich keineswegs auf die Erfahrungen.

Es scheint, dass der analytische Satz die innere Notwendigkeit des synthetischen Satzes enthält. Die Ableitung der besonderen Eigenschaften von einer allgemeinen Eigenschaft kommt zwar aus der inneren Analyse, aber sie als Verbindung von verschiedenen Begriffen formuliert jedoch auch eine notwendige Synthesis. Kants Beispiel zufolge können solche Begriffe wie z.B. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit oder Gestalt aus dem Begriff „Körper“ gezogen werden.¹⁹³ Dies ist ein analytisches Urteil,¹⁹⁴ da aus dem Begriff „Körper“ sich die Begriffe „Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sowie Gestalt“ herausziehen lassen, so dass die Verbindung von Subjekt und Prädikat einen analytischen Satz konstituiert. Aber die Verbindung des Begriffs „Körper“ mit den Begriffen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sowie Gestalt stellt ein solches Urteil dar, das verschiedene Begriffe in Verbindung gebracht hat, so dass diese Verbindung auch einen synthetischen Charakter darstellt. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Es ist erinnert worden, dass die Analysis synthetisch wird, insofern sie auf Bestimmungen kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben selbst gesetzt sind. Der allgemeine Übergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem notwendigen Übergang von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittlung, der abstrakten Identität zum Unterschied. Das Analytische bleibt in seiner Tätigkeit bei den Bestimmungen überhaupt stehen, insofern sie sich auf sich selbst beziehen; durch ihre Bestimmtheit aber sind sie wesentlich auch von dieser Natur, dass sie sich auf ein Anderes beziehen. Es ist schon erinnert worden, dass, wenn das analytische Erkennen auch an Verhältnissen fortgeht, die nicht ein äußerlich gegebener Stoff, sondern Gedankenbestimmungen sind, so bleibt

¹⁹³ Vgl. Kant, KdrV, B12.: „Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. die alle in diesem Begriff gedacht werden, erkennen.“

¹⁹⁴ Dazu bemerkt Kant:: „Z.B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urteil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demselben verknüpft, zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d.i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denkt, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen.“ In: Kant, KdrV, B11.

*es doch analytisch, insofern für dasselbe auch diese Verhältnisse gegebene sind.*¹⁹⁵

„Die Arithmetik und die allgemeineren Wissenschaften der diskreten Größe“ sind nach Hegel die „analytische Wissenschaft“.¹⁹⁶ Das Verhältnis derselben beruht darauf, was „das Prinzip der diskreten Größe, das Eins“¹⁹⁷ ist. Hegel führt so aus: „Allein eis ist leicht, ein fortleitendes Prinzip zu erkennen, und zwar ist es das immanente der analytischen Identität, die am Verschiedenen als Gleichheit erscheint; der Fortschritt ist die Reduktion des Ungleichheit auf immer größere Gleichheit.“¹⁹⁸ Bei der formalen Logik ist die Analyse ebenfalls synthetisch, dass der Satz „A gleich A“ in sich den Satz „A nicht gleich Nicht- A“ impliziert.¹⁹⁹ Nicht-A kann also aus A abgeleitet werden, und „Nicht- A“ ist etwas Anderes als A. Es gibt kein analytisches Urteil „A gleich A“, das das Urteil „A nicht gleich Nicht-A“, das ein synthetisches Urteil sein könnte, nicht enthält. Bei der Metaphysik kann sich die synthetische Analyse so ausdrücken, dass Sein nicht zugleich Nichts ist, wenn Sein ist. Der analytische Satz „Sein ist Sein“ enthält gleichzeitig eine Synthesis: „Sein ist nicht Nichts“ in sich. Damit scheint, dass der analytische Satz den synthetischen Charakter beinhaltet.

Umgekehrt könnte man in dem synthetischen Satz den analytischen Charakter entdecken. Kant ist der Ansicht, dass die Verbindung von Subjekt und Prädikat ein in einem notwendigen Verhältnis stehendes synthetisches Urteil darstellen kann, also das Urteil, in dem sich z.B. die Substanz und die Akzidenz oder die finale Ursache und kausale Kette mit einander verknüpfen, und durch das ein solcher Satz, also der synthetische Satz a priori, konstruiert wird.

Die Notwendigkeit des synthetischen Satzes a priori gründet zwar auf die notwendige Beziehung der verständigen Kategorien, jedoch wird das Empirische nicht daraus ausgeschlossen. Wegen der Notwendigkeit der transzendentalen Kategorien wird die notwendige Beziehung der physischen Erkenntnis, die die Erfahrung zu ihrer Grundlage hat, als möglich gedacht.

In dem synthetischen Satz a priori steht die Beziehung von Subjekt und Prädikat, die sich als eine notwendige Verbindung erweist, so dass diese sich zur untrennbaren Verknüpfung konstruiert und somit eine Einheit darstellt, weil diese Verbindung auf der notwendigen Beziehung der Substanz mit den Akzidenzen

¹⁹⁵ WdL, 1816, S.249. GW 12, S.208.

¹⁹⁶ WdL, 1816, S.244. GW 12, S.205.

¹⁹⁷ WdL, 1816, S.244-245. GW 12, S.205.

¹⁹⁸ WdL, 1816, S.245. GW 12, S.205-206.

¹⁹⁹ Zum A als Subjekt bemerkt Hegel so: „Allein indem sie (die Reflexionsbestimmungen) als allgemeine Denkgesetze ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjektes ihrer Beziehung, und dieses Subjekt ist: Alles, oder ein A, was ebensoviel als Alles und jedes Sein bedeutet.“ Siehe WdL, 1813, S.26. GW 11, S. 259.

oder der Reihe der Kausalität mit der finalen Ursache beruht, worin sich die entgegengesetzten Momente nicht von einander trennen können.

Zwar verbindet sich nicht nur die Substanz in der notwendigen Beziehung mit ihren Akzidenzen oder die finale Ursache mit der Kausalkette, sondern auch die direkte und indirekte Verbindung jedes Akzidenzes mit jedem anderen oder jedes Moments einer kausalen Reihe mit jedem anderen. Diese Verbindung konstituiert einen synthetischen Satz apriori, der in sich von einer notwendigen Kontinuität durchdrungen ist. Somit scheint es, dass die Synthese in sich die Analyse implizieren kann. Nach Hegel enthält der analytische Satz notwendigerweise den Charakter des synthetischen Satzes in sich und der synthetische Satz impliziert in sich den Sinn der Analyse.²⁰⁰ Zwar stellt Kant die Antinomien der reinen Vernunft vor, doch scheint die Widersprüchlichkeit in seiner spezifischen Erkenntnismethode, also in dem synthetischen Urteil a priori, für ihn nicht der Fall zu sein. Daher bleiben die Widersprüchlichkeiten in den reinen Kategorien und in den Anschauungsformen, also in Raum und Zeit, in welchen die Antinomien der Metaphysik verwurzelt sind, und die Widersprüchlichkeiten in beiden Wissenschaften, also in Mathematik und Physik, deren Erkennbarkeit nicht von Kant bezweifelt wird, ihm außer Acht.

2.2.1.3. Widerspruch

Die eine Reflexionsbestimmung, die einerseits mit sich identisch ist und zugleich ihre entgegengesetzte Bestimmung von sich selbst ausschließt, und andererseits sich durch diese mit sich vermitteln muss und somit sie in sich enthält, stellt in sich den Widerspruch dar. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Itzt hier ist und in einem anderen Itzt dort, sondern indem es in einem und demselben Itzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr daß die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst ist.“²⁰¹

Die eine Seite, sei es das Positive oder das Negative, enthält zugleich sich selbst

²⁰⁰ Vgl. „Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft (...).“ in: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in Gerg Wilhelm Friedrich Hegel Jenaer Schriften, 1801-1807, Frankfurt a.M. 1986, S.46-47.

²⁰¹ WdL, 1813, S.61. GW 11, S.287.

und die andere Seite. Wenn sie die andere ausschließt, schließt sie gleichsam sich von sich selbst aus. Dazu sagt Hegel:

„Das Negative ist also die ganze, als Entgegensetzung auf sich beruhende Entgegensetzung, der absolute sich nicht auf Anderes beziehende Unterschied; er schließt als Entgegensetzung die Identität von sich aus, aber somit sich selbst, denn als Beziehung auf sich bestimmt er sich als die Identität selbst, die er ausschließt.“²⁰²

Dabei ist die negative Wirkung des Widerspruchs zu sehen, dass die eine Bestimmung zugleich sich selbst ausschließt, sofern sie die ihr entgegengesetzte von sich ausschließt, da sie in sich diese wie diese auch sie in sich einschließt. Beide sind in einander reflektiert, so dass jede in sich die andere enthält. Insofern die eine als Wahrheit, die andere als Irrtum behauptet wird, werden wegen dieses negativen Selbstbezugs beide Bestimmungen zusammenfallen, ohne eine von beiden als Wahrheit bewahren zu können. Daher kommt der positive Sinn des Widerspruchs zustande, dass beide entgegengesetzten Bestimmungen in einem Dritten, also „der positiven Einheit mit sich“, aufgehoben worden sind:

„Die ausschließende Bestimmung selbst ist auf diese Weise sich das Andere, dessen Negation sie ist; das Aufheben dieses Gesetzseins ist daher nicht wieder Gesetzsein als das Negative eines Anderen, sondern ist das Zusammengehen mit sich selbst, das positive Einheit mit sich ist.“²⁰³

„- Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, dass ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, dass jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis lässt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.“²⁰⁴

Nach dem Gesetz des Widerspruchs kann ein Ding nicht zugleich als seiend und nicht seiend dargestellt werden, oder so, wie Hegel sagt: „*Es gibt nicht etwas, das zugleich A und Nicht A ist.*“ Wenn A als Sein und Nicht-A als Nichts dargestellt wird, dann kann A nicht zugleich Nicht-A sein, oder wenn A als Sein von etwas und Nicht-A als Nicht-Sein von etwas bezeichnet wird, dann gibt es nichts, das zugleich A und Nicht-A ist:

²⁰² WdL, 1813, S.52. GW 11, S.280.

²⁰³ WdL, 1813, S.53-54. GW 11, S.281.

²⁰⁴ WdL, 1813, S.58. GW 11, S. 285.

„Es gibt nicht etwas, das zugleich A und Nicht A ist. Er (Der Satz des ausgeschlossenen Dritten) enthält, dass es nicht etwas gebe, welches weder A noch Nicht A, dass es nicht ein Drittes gebe, das gegen den Gegensatz gleichgültig sei. In der Tat aber gibt es in diesem Satz selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich A selbst ist darin vorhanden. Dieses A ist weder +A noch Nicht A sein sollte, ist hiermit auf +A sowohl als Nicht A bezogen.“²⁰⁵

Sein und Nichts setzen nicht nur einander voraus und hängen von einander ab, sondern schließen auch einander in sich ein. Das Nichts ist seiend, sofern es als Nichts seiend ist; Umgekehrt ist das Sein nichts, indem es als ein absolutes Leeres das seiende Nichts ist.

A und Nicht-A beziehen sich auf einander, verbinden sich daher in notwendiger Verknüpfung mit einander, sie können nicht bestehen ohne ihr Anderes, somit müssen sie in diesem Sinne gleichzeitig zusammen bestehen, obzwar sie sich in dem Selbstbezug eines der beiden auf sich selbst widersprechen.²⁰⁶

Beide scheinen als Reflektiertes des Wesens zu sein, und reflektieren sich wechselseitig in ihre Gegenseite. Sie scheinen in einander, so dass jedes an sich das Wahre, aber für die andere ein Schein ist. Sie werden ebensosehr in einander reflektiert, so dass sie beides als Gesetzsein das Reflektierte des Dritten in sich sind. Als zwei Momente des Dritten, nämlich der negativen Einheit, sind A und Nicht-A zugleich zum Schein herabgesunken:

„Oder die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche dies nur ist als innerliches Abstoßen, und dieses Abstoßen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied.“²⁰⁷

Daher enthalten A und Nicht-A im Dritten einander und nur das Dritte ist das wahre Seiende. Der Unterschied als Unterschied von Sein und Nichts ist der konkrete, in sich den Gegensatz von Sein und Nichts enthaltende Unterschied, so dass dieser mit der Einheit von Sein und Nichts identisch ist:

²⁰⁵ WdL, 1813, S.59. GW 11, S. 285-286.

²⁰⁶ Vgl. Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Berlin/New York 1990, S.450: „Die Selbstständigkeit der Reflexionsbestimmung besteht darin, ‘die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein,- aber ebensosehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen’.“

²⁰⁷ WdL, 1813, S.28-29. GW 11, S.262.

„Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar die Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten.“²⁰⁸

„Vielmehr, jede Bestimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den bestimmten, wesentlichen Unterschied in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich allerdings in nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebenso sehr der aufgelöste Widerspruch; es ist der Grund, der seine Bestimmungen enthält und trägt.“²⁰⁹

„In diesem richtigen Urteil liegt aber unmittelbar, dass die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist und somit nur in dieser Einheit bestehe.“²¹⁰

Diese Reflexionsbestimmungen stellen das Gesetz der Bestimmensbewegung und zugleich das System selbst dar:

„Die Reflexion ist bestimmte Reflexion; somit ist das Wesen bestimmtes Wesen, oder es ist Wesenheit. Die Reflexion ist das Scheinen des Wesens in sich selbst. Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondern negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich. Aber es scheint in diese seine Momente; sie sind daher selbst in sich reflektierte Bestimmungen.“²¹¹

Die Reflexionsbestimmungen sind als Gesetzsein des zugrundeliegenden Verhältnisses zwischen Wesen und Sein bestimmt, welches die Regeln der Dialektik darstellt und dessen Bezogensein als Momente der Dialektik die Reflexionsbestimmungen sind.

Die absolute Identität und der absolute Unterschied sind zwei Seiten des Gegensatzes und stellen jeweils eine Art von Unendlichkeit dar: die absolute Identität als unendliche Einheit, der absolute Unterschied als unendliche Vielheit, wobei jede sich als Unendlichkeit darstellt, beide Seiten aber einander

²⁰⁸ WdL, 1813, S.61. GW 11, S.287.

²⁰⁹ WdL, 1813, S.63. GW 11, S. 289.

²¹⁰ WdL, 1813, S.30. GW 11, S. 262-263.

²¹¹ WdL, 1813, S.24. GW 11, S.258.

widersprechen. Dabei würde nur eine Seite existieren, und die andere müsste ins Nichts zergehen, sonst würden beide in Nichts zusammenfallen.

Aber jede Unendlichkeit ist in Endlichkeit übergegangen, indem sie ihr Gegenteil von sich selbst ausschließt und der Endlichkeit gegenübersteht, somit muss jede Unendlichkeit in sich die Endlichkeit enthalten, wenn sie sich als wahre Unendlichkeit bezeichnet.

Daher reflektiert die Nicht-Unendlichkeit, also die Endlichkeit, in jeder von beiden Unendlichkeiten, so dass beide in sich Endlichkeit enthalten. Damit ist jede Seite zugleich unendlich und nicht unendlich, also endlich. So ist dies mit dem Gesetz des Widerspruchs der formalen Logik widerlegt.

Diesem Gesetz zufolge muss eine Seite als Seiendes bewahrt und die andere als Nichts bestimmt werden. Wenn aber die Endlichkeit von der Unendlichkeit ausgeschlossen wird, verneint die Unendlichkeit, wie argumentiert wird, sich selbst.

Eine wahre Unendlichkeit, die die Endlichkeit in sich einschliesst, muss erneut konstituiert werden. Die entgegengesetzten Kategorien widersprechen zwar einander, aber jede enthält die andere in sich. Somit sind beide als Schein in dem Dritten aufgehoben und dieses Dritte als das wahre Zugrundeliegende reflektiert sich in zwei Momenten als Schein. Damit stellt der Widerspruch negativ den Gegensatz von Identität und Unterschied und positiv eine konkrete Einheit davon dar.

Bisher ist die Möglichkeit der Übereinstimmung von dem analytischen Satz und dem synthetischen Satz sowie von der analytischen und synthetischen Methode dargestellt worden. Im folgenden wird die Diskussion über das dialektische System fortgesetzt.

2.2.1.3.1. Methode der Hegelschen Dialektik: Einheit von Analytik und Synthetik

Zwar stehen sich Analyse und Synthese entgegen, und es scheint damit, dass sie von einander verschieden sind. Doch setzen sie sich wechselseitig voraus, sie bleiben in dem Unterschied aber nicht gegeneinander gleichgültig, sondern enthalten in sich ihre Gegenseite und gehen damit zu ihrer Gegenseite über. Dies wird im Folgenden weiter erläutert werden.

Die Beziehung zwischen Analyse und Synthese zeigt sich auf, dass der Begriff der Analyse den Begriff der Synthese voraussetzt und umgekehrt. Zwei Sätze stützen sich freilich auf zwei entgegengesetzte Begriffe von Identität und Unterschied, Einheit und Vielheit, so wie Substanz und Akzidenz oder finaler

Ursache und Kausalkette. Ohne den einen ist der andere nicht denkbar, so dass beide einander voraussetzen.

Darüber hinaus verhält sich das In-Einander-Enthaltensein von beiden so, dass im Sinne von der Analyse der Unterschied der Qualität aus ihrer Identität abgeleitet wird, die Vielheit der Quantität aus der Einheit, die Akzidentalität der Relation aus der Substantialität oder die Kausalität aus der finalen Ursache, so dass die Analyse in sich die verschiedenen Begriffe zu einer Einheit verbindende Synthese impliziert. Umgekehrt verläuft die Verbindung im Sinne von Synthese so, dass sich der Unterschied zu der Identität, die Vielheit zur Einheit, das Akzidenz zur Substanz, die Kausalität zum Endzweck zurückführt, oder genauer gesagt, dass sich die unendlich verschiedenen Dinge in der notwendigen Verknüpfung auf das untrennbare Ganze beziehen, die nacheinander folgenden Anzahlen auf eine unendliche Anzahl als Unendlichkeit eingeführt sind, und die mannigfaltigen Akzidenzen auf der zugrundeliegenden Substanz gründen sowie die unendliche Kausalkette auf die Finalität abzielt, so dass die Synthese ebenfalls in sich die verschiedene Begriffe aus sich hervorbringende Analyse impliziert.

Wegen des In-Einander-Enthaltensein von analytischem und synthetischem Satz kommt es zu dem Resultat, dass beide in ihre Gegenseite übergegangen und in einer Einheit aufzuheben sind. So sagt Hegel:

„Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist als die zweite Prämisse des ganzen Schluss zu betrachten. Die erste kann man, wenn die Bestimmungen von analytisch und synthetisch in ihrem Gegensatz gebraucht werden, als das analytische Moment ansehen, indem das Unmittelbare sich darin unmittelbar zu seinem Anderen verhält und daher in dasselbe übergeht oder vielmehr übergegangen ist. (...) Die hier betrachtete zweite Prämisse kann als die synthetische bestimmt werden, weil sie die Beziehung des Unterschiedenen als solchen auf sein Unterschiedenes ist. - Wie die erste das Moment der Allgemeinheit und der Mitteilung, so ist die zweite durch die Einzelheit bestimmt, die zunächst ausschließend und als für sich und verschieden sich auf das Andere bezieht. Als das Vermittelnde erscheint das Negative, weil es sich selbst und das Unmittelbare in sich schließt, dessen Negation es ist.“²¹²

2.2.1.3.2. Identität von Methode und System

Die Analyse bedeutet, wie beschrieben, dass das Subjekt mit dem Prädikat identisch ist. Wenn das Prädikat aus der Selbstnegation des Subjekts kommt, ist

²¹² WdL, 1816, S.297. GW 12, S. 246-247.

damit das Subjekt mit dem Prädikat nicht identisch geworden. Somit ist die Analyse in die Synthese übergegangen.

Das erste Moment der Dialektik ist daher die selbstidentische Analyse, d.h. $A = A$, und das zweite Moment ist selbstunterscheidende Analyse. So schließt die Analyse die Synthese in sich ein, also stellt sie sich als die in sich Synthese einschließende Analyse oder den Unterschied einschließende Identität dar.

Weiter ist das dritte Moment die Synthese, in der sich die Unterschiedenen vereinigen, d.h. das Subjekt und die Prädikate, die von einander getrennt sind, beziehen sich wieder auf ein neues Subjekt. Sofern dieses neue Subjekt als eine Einheit aus der notwendigen Selbstsynthetisierung der vorangehenden Prädikate entsteht, die ihm nun zugeordnet worden sind, wird die Identität zurückgewonnen, die auch negative Einheit genannt wird. Damit ist die Synthese in die Analyse übergegangen, und die Analyse einschließende Synthese geworden, welche danach das dritte Moment der Dialektik darstellt. Die von der Analyse durch die Synthese und zur Analyse zurückkehrende Bewegung ist somit der sich von der Position, durch die Negation, und zur Negation der Negation, also der erneuten Position, verlaufende Prozess.

Dieser Prozess ist eigentlich das System selbst, indem er sich als alle entgegengesetzten Gestalten des Wissens und somit die Selbstdarstellung des alle vorangegangenen Momente einschließenden Dritten betrachtet²¹³, und diese in eine Einheit einführt, die das System des Wissens selbst und sein Grund ist.

2.2.2. System der spekulativen Logik

2.2.2.1. Die absolute Indifferenz: das reine spekulative System

Der Gegenstand der intellektuellen Anschauung ist nach Kant unsagbar und unerkennbar, so dass das reine spekulative System, dessen Gegenstand der der intellektuellen Anschauung ist, theoretisch selbst-widersprechend ist, wenn es jenen Gegenstand diskursiverweise zu beschreiben versucht. Der Grund besteht darin, dass einerseits die intellektuelle Anschauung, die die Antinomie der Vernunft überschreiten könne, dem erkennenden Subjekt fehlt, wie Kant behauptet, oder sie sich andererseits allein als eine intuitive Erkenntnisart bezeichnet, durch welche die undifferenzierte Unmittelbarkeit direkt erfahren

²¹³ Vgl. WdL, 1832, S.39. GW 21, S.38.: „Dies erhellt für sich schon voraus, daß sie (die Methode) von ihrem Gegenstand und Inhalt nichts Unterschiedenes ist;- denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.“

werden könne.²¹⁴

Die intellektuelle Anschauung geht vor den Ausübungen des Denkens und Urteilens voran, in denen die Verhältnisse aller Dinge und damit deren unlösbare Widersprüche entstehen, und bringt sich in einen gedankenlosen Zustand hinein, in dem sie das Ganze des Absoluten direkt erfassen könne.

Sofern diese Unmittelbarkeit sich aus sich entfaltet und bringt die wirklichen Verhältnisse heraus, in denen sich alle Dinge sowohl äußerlich als auch gegensätzlich auf einander beziehen, sind dementsprechend der Verstand und die Einbildungskraft sowie die Urteilskraft in Gang gesetzt worden, um verschiedene Erkenntnissysteme von einander zu trennen, sie jeweilig zu entdecken und aufzufassen. Dabei kommt zuerst die Unterscheidung von Wesen und Schein in Form des Unterschiedes von Ding an sich und Erscheinung oder von Substanz und Akzidenz zustande, und in der Sphäre der Erscheinung ergibt sich die Unterscheidung der formellen und realen Erkenntnis oder der transzendentalen und empirischen Erkenntnis.

2.2.2.2. Die Unterscheidung von Wesen und Schein: Gegensatz von transzendentaler und empirischer Erkenntnis

Die von der absoluten Indifferenz, die sich als reines Sein oder als ein unbestimmter Begriff bezeichnet, hervorgetretene Existenz stellt sich sowohl in der Wesenslogik als Spaltung von Wesen und Erscheinung oder von Substanz und Akzidenz²¹⁵ sowie als Trennung von transzendentalen Formen und empirischen Inhalten als auch in der Begriffslogik als Gegensatz von Subjektivität und Objektivität sowie als Gegensatz von Mechanismus und Teleologie in der Objektivität dar. Dabei ist das der Realität entsprechende Wissen in die gegensätzlichen Systeme gespalten. Bei Kant lassen sich das Ding an sich und die Erscheinung einerseits streng von einander trennen, andererseits sind das Transzendente und das Empirische durch äußerliche Verknüpfung zur Erfahrung zusammengesetzt. Nach Hegel sind solche getrennte Erkenntnissysteme in der Reflexion auf einander bezogen.

Die absolute Indifferenz wird in der Erscheinung nicht nur als Gegensatz von Substanz und unendlicher Menge der Akzidenzen, sondern auch als Gegensatz von transzendentalen Formen und empirischen Inhalten dargestellt. Daher werden von der unbestimmten Unmittelbarkeit nicht nur der Gegensatz von

²¹⁴ Vgl. Nishida, Kitaro: Über das Gute, Frankfurt am Main und Leipzig, 2011, S.63ff.

²¹⁵ Bei Spinoza stellen das Denken und die Ausdehnung je eines der unendlich vielen Attribute dar. Siehe Spinoza: Ethik. In geometrischer Ordnung dargestellt, Hamburg 1999, S.31. oder Erster Teil von Gott. Lehrsatz 14. Folgsatz 2.

Substanzbegriff und Akzidenzbegriff, sondern auch der Gegensatz von Transzendentelem und Empirischem hervorgebracht. Zwischen den entgegengesetzten Bestimmungen verläuft sich die reflexiven Bewegung, d.h. die entgegengesetzten Bestimmungen sind gegenseitig in einander reflektiert.

2.2.2.3. Der Begriff als das vollständige spekulative System : Einheiten von reiner und transzendentaler Erkenntnis und von transzendentaler und empirischer Erkenntnis

Die absolute Indifferenz als eine einheitliche Substanz ist in der Wesenslogik zuerst in die Substanz und das Akzidenz gespalten. In Rücksicht auf die Beziehung von Unendlichkeit und Endlichkeit ist die Substanz zuerst mit sich identisch und von dem Akzidenz verschieden. Dabei wird es von Spinoza so gedacht, dass der Begriff des Akzidenz aus dem Begriff der Substanz abgeleitet wird, d.h. dieser enthält den Begriff des Akzidenz in sich, so dass der Begriff der Substanz aus sich den Begriff des Akzidenz entfaltet. Die Analyse enthält somit in sich die Synthese. Steht die Substanz dem Akzidenz gegenüber, verwandelt sie sich zweitens in die Endlichkeit. Daher verbindet sie sich mit allen anderen Akzidenzen zu einer von allen Endlichen gebildeten unendlichen Reihe.

Wenn diese Reihe sich nicht vollendet, ist sie bereits in die Endlichkeit umgewandelt. Somit muss sie, um ihre schlechte Unendlichkeit aufzuheben, eine wahre Unendlichkeit nachsuchen. Also muss sie sich in das letzte Ende einführen, um die wahre Unendlichkeit zu vollziehen. Dieses letzte Ende muss als ein unendliches Vollständiges in dieser Reihe impliziert sein, d. h. diese unendliche Reihe muss von diesem letzten Ende absorbiert werden. Wenn es sich nicht als ruhende Vollständigkeit darstellen könnte, würde das letzte Ende nur als ein endliches Moment gelten, und die Reihe könnte nicht vollendet werden. Darum erweist sich die Synthese, die sich auf das letzte Ende bezieht, als Selbstanalyse der unendlichen Reihe. Somit bedeutet sie also die analytische Synthese.

Die absolute Indifferenz stellt ein an sich seiendes Subjekt dar. Dieses entfaltet sich zum Gegensatz von einem abstrakten Subjekt, also der Substanz, und einer unendlichen Menge der Prädikate, die von den Akzidenzen konstituiert wird. Diese Prädikate führen vermittels der ihnen impliziten Dialektik von der unendlichen und endlichen Vielheit in ein konkretes Unendliches als an und für sich seiendes Subjekt, das der Begriff ist. So gelten das ursprüngliche Subjekt und das neue Subjekt gegenseitig als Prädikat ihres Anderen. Die unendlich vielen Prädikate sind in die reflexive Bewegung, also die Dialektik von unendlicher und endlicher Vielheit, die die Vermittlung zwischen jenen beiden Subjekten darstellt, verwandelt,

deren Deutung Hajime Tanabe zufolge außerhalb der Urteilslehren des Subjekts und Prädikats als die Urteilslehre der Kopula verstanden werden soll.²¹⁶

Die Substanz als ein Subjekt verbindet sich mit sich selbst zu einem analytischen Satz, der als $A=A$ bezeichnet wird. Die Verbindung der Substanz mit dem Akzidenz macht gleicherweise einen analytischen Satz aus, sofern der Begriff des Akzidenz aus dem der Substanz abgeleitet wird, so dass der analytische Satz in sich den Charakter des synthetischen Satzes enthält. Aber der Bezug der Substanz mit dem Anderen verendlicht die Substanz selbst und dieses verendlichte Substanz verbindet sich mit der unendlichen Menge des Akzidenz zu einer unendlichen Reihe. Somit ist jedes Akzidenz ein Moment dieser Reihe und bezieht sich auf diese Reihe.

Verbindet sich die Reihe zu einem Moment derselben und vollendet sich, dann gilt dieses Moment als das letzte Ende und als ein neues Subjekt, das sich mit jener unendlichen Reihe, also mit einer unendlichen Menge der Prädikate, zu einem synthetischen Satz verbindet. Dieses letzte Ende muss sich als der Begriff, also die bestimmende Substanz, darstellen und somit die Reihe in sich einschließen, weil die Reihe sich nicht vollenden könnte, wenn sie nur ein Endliches darstellen würde. Auch würde dieses Ende ein Endliches werden, wenn sie außerhalb dieser Reihe läge. Somit wird von dieser Reihe die Verbindung des letzten Endes mit der unendlichen Reihe zu einem neuen Subjekt herausgezogen, sofern das letzte Ende in dieser Reihe impliziert ist. So enthält der synthetische Satz den Sinn der Analyse, indem er analytisch synthetisiert worden ist.

Das ursprüngliche Subjekt, der Gegensatz von dem abstrakten Subjekt und der unendlichen Menge der Prädikate und das neue Subjekt bedeuten jeweils die Identität, den Unterschied und den Widerspruch, bzw. die Position, die Negation, und die Negation der Negation, also die neue Position.

Die Verbindung des Subjekts mit den unendlichen Prädikaten ist die Synthese einschließende Analyse und stellt die erste Negation der dialektischen Bewegung dar. Das dadurch geformte Urteil ist das ein synthetisches Urteil einschließende analytische Urteil. Verbinden die unendlichen Prädikate sich mit dem neuen Subjekt zu einem neuen synthetischen Urteil, sollte dieses als Selbstanalyse der unendlichen Prädikate bezeichnet werden, also als das in sich ein analytisches Urteil enthaltende synthetische Urteil, das die zweite Negation oder die Negation der Negation der dialektischen Bewegung darstellt. Daher ist die Synthese eine neue These, d.h. die negativ auf sich beziehende Identität, geworden. Diese neue

²¹⁶ Siehe Tanabe, Hajime: Zur Hegels Lehre vom Urteil, in: Hegel-Studien Bd. 6, 1971, S.229. Zur Urteilslehre vgl. auch den Abschnitt „Urteil“ dieser Arbeit. Die Subjektivität befindet sich statt als abstrakte Subjektivität im Anfang und konkrete Subjektivität am Ende noch in der Mitte als vermittelnde Subjektivität. Dazu vgl. den Abschnitt „Der Schluss der Notwendigkeit“.

These ist also wiederum eine Position geworden, die sich weiter nach oben, also mit dialektischer Bewegung in Richtung Allgemeinheit erweitern wird.

Bedenkt man diesen dialektischen Vorgang in umgekehrter Richtung, ist die Verbindung des neuen Subjekts mit den unendlichen Prädikaten als Selbstanalyse dieses Subjekts zu sehen, also als synthetische Analyse, die somit als erste Negation der Dialektik gilt. Weiterhin konstruiert sich die Verbindung der unendlichen Prädikate mit dem ursprünglichen Subjekt zu einem synthetischen Satz, der eine analytische Synthese darstellt. Diese Synthese gilt dann in dieser Richtung als zweite Negation der Dialektik, indem die unendlichen Prädikate sich analytisch mit dem ursprünglichen ersten Subjekt verbinden.

Dabei gilt das zweite Subjekt umgekehrt als Anfang, also als eine Identität, der Gegensatz von seiner Abstraktion und den unendlichen Prädikaten gelten gleicherweise als der Unterschied, das ursprüngliche Subjekt gilt danach als der Widerspruch. Das sich in dieser Synthese befindende Subjekt stellt eine Identität mit sich selbst dar und zieht folglich seine Prädikate weiterhin aus sich heraus. Diese Prädikate vertiefen sich in Richtung der Einzelheit weiter. Daher gibt es eine von der Einzelheit zur Allgemeinheit aufsteigenden Dialektik und eine von der Allgemeinheit zur Einzelheit absteigende Dialektik.

Nur wegen der Entgegensetzung der zwei dialektischen Richtungen unterscheiden sich die synthetische Analyse und die analytische Synthese von einander, jedoch sind sie inhaltlich mit einander identisch. Einerseits könnte die Dialektik sich als das ein synthetisches Urteil einschließende analytische Urteil oder das ein analytisches Urteil einschließende synthetische Urteil darstellen. Dies ermöglicht also die Einheit von analytischem und synthetischem Urteil. Andererseits stellt sich die dialektische Erkenntnis als die synthetische Sätze einschließenden analytischen Sätze oder die analytischen Sätze einschließenden synthetischen Sätze dar, d.h. ihr Aufbau gründet auf der Einheit von analytischen und synthetischen Sätzen.

Wie oben erörtert enthält die traditionelle Methode der Erkenntnis die analytische und die synthetische Methode, die einander entgegengesetzt sind. Aus der ersten resultiert der analytische Satz, aus der zweiten folgt der synthetische Satz.

Der analytische Satz kommt sowohl aus der Selbstidentifizierung des Subjekts, als auch aus der inneren Analyse des Subjekts, welche unterschiedliche Begriffe aus ihm selbst herleitet. Umgekehrt besteht der synthetische Satz einerseits als das zufällige Treffen von Subjekt und Prädikat, und andererseits als die notwendige Synthese, die die Analyse in sich enthält und als synthetischer Satz a priori von Kant vorgestellt wird. Damit ist die Dialektik zuerst die Einheit von Analyse und Synthese a priori, und dann stellt sich die dialektische Einheit dieser

zwei Sätze als dialektisches System dar. Aufgrund dieser Einheit wird die Logik als vollständiges dialektisches System konstruiert, das zuerst als Einheit des Substanzbegriffs und des Begriffs der unendlichen Menge der Attribute verstanden werden könnte, und dann als Einheit der transzendenten Form der Welt und des einzelnen empirischen Daseins, die der spekulativen Einheit innerhalb der Erfahrungswelt entspricht.

Nach Kant formuliert das analytische Urteil den Satz, worin der Begriff des Subjekts mit dem Begriff des Prädikats identisch ist. Umgekehrt bringt das synthetische Urteil a priori den Satz zustande, worin sich die von einander verschiedenen Begriffe des Subjekts und Objekts mit einander verbinden, deren Verbindung den notwendigen Erfahrungssatz konstruiert.

Damit stellen Kant zufolge der analytische und der synthetische Satz sich als entgegengesetzte Sätze dar und schließen sich von einander aus. In der Trennung des synthetischen und analytischen Satzes von einander ist daher von dem in einander Enthaltensein der Bedeutungen des synthetischen Satzes und des analytischen Satzes nicht die Rede. Kant zufolge könne der analytische Satz nicht zum synthetischen Satz übergehen. Hinsichtlich seiner Verneinung des ontologischen Gottesbeweises ist Kant der Ansicht, dass dieser Gottesbeweis nur insofern noch sinnhaft ist, als er den mit sich identischen Gottesbegriff darstellt. Gott aber sei kein sinnliches Ding, er habe also nichts mit sinnlichen Inhalten zu tun. Damit kann das Dasein Gottes nicht als Prädikat des Gottesbegriffes von ihm abgeleitet werden. Der Gottesbegriff als Subjekt und die Existenz als Prädikat werden daher von einander getrennt.

Kant bezeichnet den analytischen Satz als denjenigen, der nichts mit empirischen Inhalten zu tun hat, und den synthetischen Satz a priori als denjenigen, der nicht nur sinnliche Inhalte darstellt, sondern zusätzlich auch eine notwendige Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat enthalten muss. Kant hat recht, sofern das Denken und die Ausdehnung zwei Eigenschaften vertreten, wenn man sich an den Begriff des Attributs im Spinozistischen Sinne anlehnt, dass sie nur in der Korrespondenz auf einander, nicht im Gegensatz in einander reflektiert sind. Sie entsprechen zwar einander, jedoch können nicht aus einander abgeleitet werden, damit das Dasein Gottes durch den Begriff selbst nicht bewiesen werden könne, wenn der Begriff ein Attribut als Denken besagt und dem anderen, also der Ausdehnung, bloß entspricht. Aber der ontologische Gottesbeweis drückt die andere Bedeutung von Begriff aus, wenn von Gottesbegriff die Rede ist. Dieser ist kein abstrakter Begriff, sondern ein konkreter Substanzbegriff. Die Unendlichkeit, wie oben erörtert, enthält die Endlichkeit notwendigerweise in sich wie der Begriff der unendlichen Substanz den Begriff des endlichen Akzidenz enthält. Die

Substanz bringt notwendig aus sich selbst die unendlich vielen Akzidenzen oder Attribute hervor.²¹⁷ Gott stellt ein Wesen dar, das die Unendlichkeit und Substantialität zu seiner Wesenheit hat, so dass dieses Wesen in sich den Begriffe der Endlichkeit und des Akzidenz impliziert, die unterschiedliche empirische Inhalte darstellen, so dass Gott die endlichen empirischen Begriffe notwendig enthält und damit die mannigfaltigen endlichen Akzidenzen in sich impliziert. Deshalb ist einerseits der Gottesbegriff nicht nur in Hinblick auf die Analyse der Selbstidentifizierung wahr, sondern er erweist sich in seinem notwendigen Bezug auf die empirischen Begriffe als seine Akzidenzen, also im Sinne der die Synthese in sich einschließende Analyse, als wahr. Andererseits implizieren die empirischen endlichen Dinge notwendig den Gottesbegriff, indem der Begriff der Endlichkeit gleichermaßen den Begriff der Unendlichkeit enthält. D. h. die Reihe der vielfältigen empirischen Dinge bezieht sich notwendig auf den Begriff der Unendlichkeit, der als eine Verknüpfung der Reihe aus dieser Reihe selbst entsteht. Der synthetische Satz a priori, also die Analyse einschließende Synthese, bezieht sich notwendigerweise auf das unendliche Subjekt.²¹⁸

Bei der transzendentalen Analytik Kants wird die Zusammensetzung von Transzendentalen und Empirischem oder von subjektiven Formen und äußerlichen Stoffen als Erfahrung dargestellt. Hinsichtlich der transzendentalen Dialektik kommt die Entgegensetzung von Ding an sich und Erscheinung zustande. Die Entgegensetzung äußert sich in drei Aspekten: im Objektiven als Gegensatz von unendlicher und endlicher Welt, von Freiheit und Kausalität, im Subjektiven als Gegensatz von Seele und Realität und schließlich im Absoluten als Gegensatz von Gott und der objektiven Welt des Subjekt-Objekts.

In Rücksicht auf Kants Analytik wird Kants Ansicht, dass die Erfahrung als die Einheit von transzendentalen Begriffen und wahrgenommenen Vorstellungen gilt, von Hegel aufgenommen. Hegel bezeichnet die Logik als „die Darstellung Gottes (...), wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“,²¹⁹ so dass dieses ewige Wesen in sich bereits die Erfahrungswelt enthalten, und zwar noch nicht verwirklichen lassen hat. Wenn aber die Logik abstrakterweise als reine Form betrachtet wird, die den

²¹⁷ Siehe Spinoza: Ethik. In geometrischer Ordnung dargestellt, Hamburg 1999, S.5. oder Erster Teil von Gott. Definition 6.

²¹⁸ „Die Logik sonach ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedanken zu fassen.“ Siehe WdL, 1832, S.33. Der Inhalt der Logik ist somit die Darstellung Gottes: „Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Siehe Ebd. S.33-34. Demgemäß enthält Gott theoretisch vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes in sich die zu verwirklichenden entgegengesetzten Momente der Erfahrung: die transzendentalen Formen und die empirischen Inhalte. Sobald er sich entäußert, werden diese zwei Momente entfaltet und wiederum in dem Ganzen der Natur vereinigt, die schließlich in den absoluten Geist aufgehoben wird.

²¹⁹ WdL, 1832, S. 33-34. GW 21, S.34.

empirischen Inhalten, welche durch die Phänomenologie des Geistes zu beschreiben sind, entgegengesetzt ist, so könnte die Beziehung der Logik zu der Phänomenologie des Geistes als die Einheit des Transzendentalen und des Empirischen dargestellt werden. In Rücksicht auf Kants Dialektik versucht Hegel, den kategorischen Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit aufzulösen, und jeweils in der Dimension der Objektivität, der Subjektivität und der Absolutheit die Trennung von unendlicher und endlicher Welt, von Seele und Realität, sowie von Gott und Welt dialektisch aufzuheben und in die Idee als systematische Einheit zu bringen, um damit den Widerspruch von Ding an sich und Erscheinung zu überwinden, so dass in das wahrhafte Ding an und für sich die scheinbare Spaltung von Ding an sich und Erscheinung aufgehoben worden ist.

Damit wird das dialektische Erkenntnissystem so gedacht, dass auf der objektiven Seite das unendliche Wesen und die endlichen Erscheinungen untrennbar sind und die finale Ursache die Kausalität enthält. Auf der subjektiven Seite ist das Unendliche als das Subjekt nicht von dem Endlichen als dem Prädikat, also der Begriff nicht von der Realität, getrennt. Auf der absoluten Seite ist Gott als das an und für sich seiende Dasein nicht von der subjektiven und objektiven Welt getrennt, sondern er gilt vielmehr als Vermittlung von den beiden. Die gegensätzlichen Pole erweisen sich als zwei Momente einer untrennbaren Ganzheit.

Die Dialektik treibt die Erkenntnis an, sich in der Richtung nach der Allgemeinheit zu erweitern und in der Gegenrichtung nach der Einzelheit zu vertiefen. Die Konstruierung des Erkenntnissystems besteht darin, dass sich alle vorgängigen dialektischen Systeme zu einem gesamten System verknüpfen.

Die Methode der Logik Hegels ist weder Analytik noch Synthetik, sondern Dialektik, die sich als eine Einheit von Analytik und Synthetik darstellt.

Folglich stellt sich die Logik Hegels nicht nur als die Methode der Dialektik, sondern auch als das System derselben dar, und bezeichnet somit diese beiden als zwei untrennbare Dimensionen ein und desselben Erkenntnissystems.

2.3. Methode und System der spekulativen Logik im Sinne von „Ganzheit als der sich in sich bewegende Geist“

2.3.1. Bedeutung der Schelling- und Spinoza-Kritik Hegels

Die Kant-Kritik Hegels und dessen Schelling- und Spinoza Kritik sind aufgrund der verschiedenen Bedeutungen der Logik von einander unterschieden. Bei der ersteren wird versucht, die Wahrheit als Ganzheit dadurch zu explizieren, dass die

positiv-spekulative Vernunft die Endlichkeit des Verstandes und der negativ-dialektischen Vernunft zu bewältigen und diese beiden in sich zu enthalten vermag, so dass die vom Verstand festgehaltenen und die von der negativ-dialektischen Vernunft in Nichts aufgelösten Bestimmungen damit wieder von der positiv-spekulativen Vernunft hergestellt und in ein Konkretes Ganzes aufgehoben werden können.²²⁰ Dabei ist das Wassein der dialektischen Methode und des spekulativen Systems zu thematisieren.

Ein solches Ganze aber ist keine bloße Idee, die sich jenseits der Welt und Seele als erhabene Architektur befände, sondern es stellt sich vielmehr als ein lebendiger Geist dar. Daher sollte bei der letzteren ins Auge gefasst werden, wie der Geist sich bewegt und welche „Tathandlungen“ sich in der Bewegung ereignen, also welche Bestimmungen als Momente des Geistes darin entfaltet werden, sofern der als Ganzheit dargestellte Geist gar nicht als diejenige absolute Substanz hervortritt, die eine beharrliche und statische Identität der „dunklen Nacht“ bleiben sollte. Infolgedessen sollte die dialektische Methode als auf sich selbst vorgeschriebene Bewegungsgesetze des Geistes umgedeutet werden und das spekulative System würde ohne die Entfaltung der Momente nicht verständlich gemacht. Die Schelling- und Spinoza-Metaphysik bezeichnet also das Ganze als eine lebendige Substanz, doch gelangt diese noch nicht zur Subjektivität.

Die Schelling-Kritik Hegels besteht folglich darin, dass die Schellingsche absolute Identität undifferenziert bleibt, so dass die Momente derselben nicht durch das Denken, das im Urteil als Beziehungen hervorgehoben wird, entfaltet werden. Daher ist Hegel zufolge das reine Anschauen so beschaffen, seinen Gehalt aus sich hervorzubringen und diesen in der Beziehung zu exponieren; und schließlich sollte es als die intellektuelle Anschauung das urteilende Denken in sich aufheben und wieder als Begriff hervortreten.

Bei der Spinoza-Kritik wird die Passivität der absoluten Substanz in Betracht gezogen, sofern die Gegenwirkung der Akzidenzen die Wechselwirkung zwischen Substanz und Akzidenzen in Überlegung gezogen werden. Daher ist die Spontaneität des darin enthaltenen Modus, der als der Begriff angesehen und somit als die sich bestimmende Subjektivität aufgefasst wird, zu thematisieren.

2.3.2. Geschehen und Orientierung des sich selbst bestimmenden und erkennenden Absoluten

Die Wissenschaft ist die Selbstdarstellung des reinen, sich entwickelnden Geistes,

²²⁰ Vgl. WdL, 1832, S.6 f. GW 21, S.8.

welcher sowohl das an und für sich Seiende als auch der gewußte Geist ist.

„Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine, sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.“²²¹

„Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensowohl die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensowohl der reine Gedanke ist.“²²²

Der Gegenstand der Selbstdarstellung des Geistes ist also der Geist selbst, der sich durch die Vermittlung der Reflexion als entgegengesetzte Momente, also als der Begriff und das Sein oder als der reine Gedanke und die Sache an sich selbst entfaltet. Das Wissen jenes Gegenstandes, also des Geistes selbst, konstruiert sich als System der Logik.

Die Selbstdarstellung dagegen ist also die Bewegung des Geistes selbst, die als Vermittlung des Wesens und somit als Aufhebung der Entgegengesetzten dargestellt wird. So ist die Erkenntnis dieser sich vermittelnden Tätigkeit des Geistes als Methode der Logik aufzufassen.

„Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewißheit sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist.“²²³

Die Tätigkeit des Absoluten erscheint als die durch das Wesen vermittelnde Wechselbestimmung von dem Sein und dem Begriff. Der Antrieb der Wechselbestimmung aller logischen Kategorien kommt aus dem Absoluten selbst, also der absoluten Idee. Der Prozess dieser Dialektik erweist sich einerseits als sich bestimmende und als sich erkennende Tätigkeit derselben andererseits, wodurch das Absolute seine Unendlichkeit manifestiert und erkennt.²²⁴

²²¹ WdL, 1832, S.33. GW 21, S.33.

²²² WdL, 1832, S.33. GW 21, S.33.

²²³ WdL, 1832, S.33. GW 21, S.33.

²²⁴ Das Fragen nach dem Sein oder dem Absoluten hat dieses schon vorausgesetzt, wie Heidegger schreibt: „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist - vom Sein.“ Siehe Martin Heidegger: „Sein und

Im Sinne des Dynamischen wirken die analytische und die synthetische Methode oder das analytische und das synthetische Urteil gegenseitig auf einander, so dass die Bewegung der Methode, sei es die sich bestimmende, sei es die sich erkennende Bewegung, in beide Richtungen schwingt, wobei sich die Begriffe zugleich nach der Allgemeinheit, oder der Unendlichkeit, sowie nach Einzelheit, also der Endlichkeit bewegen und damit ein Begriffssystem bilden. Die Tätigkeit des Absoluten als Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung, also Selbsterzeugung, enthält jeweils in sich zugleich die dialektische Methode und das dialektische System.

3. Drittes Kapitel: Grundbegriffe der spekulativen Logik und Bewegungsweise des Absoluten: Begriff der Wechselwirkung; Begriff der wahrhaften Unendlichkeit; Begriff der Wechselseitigkeit zwischen Subjekt und Objekt - die Logik im Überblick

Sofern die Logik als mit der Metaphysik identisch dargestellt wird, so sollte der Begriff und seine Bewegung nicht als „bloße Gedanken“²²⁵ und die Tätigkeit dieser Gedanken, und das Gesetz der Begriffsbewegung ebenfalls nicht bloß als „die formalen Regeln alles Denkens“²²⁶ der formalen Logik betrachtet werden, sondern die dialektische Methode als Gesetz der Begriffsbewegung entspricht dem Bewegungsgesetz des Ontischen, wobei die ontische Tätigkeit in der Logik hauptsächlich von dem Wechselspiel zweier entgegengesetzten Pole, also des Subjekts und der Substanz sowie des Unendlichen und des Endlichen geprägt ist,²²⁷ dessen Gesetz in der Wesenslogik in Gestalt der Dialektik von Substantialität und Kausalität als das absolute Verhältnis hervorzuheben ist, und schließlich als Relation der Wechselwirkung dargestellt wird. Dies wird im folgenden näher erläutert werden.

Indem die Dialektik als eine Form der Wechselwirkung gedacht wird, sollte sie nicht nur als eine bloß um einen Kreis verlaufende Bewegung, bei der es einen Anfang und ein Ende gibt, welche mit einander identisch sind, bestimmt sein, sondern als Hin-und Her schwenkende Bewegung, wobei zwei Pole als Agenten erforderlich sind.

Zwar wird es behauptet, dass sich die Vollendung der dialektischen Bewegung im dritten Moment, also in der Einzelheit vorfinden würde, und sich der Wendungspunkt, mit dem die Gegenwirkung beginnt, im zweiten, also im Widerspruch zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, folglich zwischen

²²⁵ Vgl. Bickmann, Claudia: Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel: Widersacher im eigenen Lager, in: Das Selbst und sein Anderes, Festschrift für Klaus Erich Kaehler, Markus Pfeifer/Smail Rasic (Hrsg.), Freiburg/München 2009, S. 145-146: „Somit gelten auch Hegel »Sein« und »Wesen« nicht als bloße Gedanken, sondern als Bewegungen des Realen: Auch wenn in der Logik als reinem Kategoriendenken die kategorialen Verhältnisse des Seins und Wesens zur Darstellung gebracht werden, so sollen die Kategorien- darin folgt Hegel der aristotelischen Tradition- nicht allein die Begriffe »Realität« und »Wesen«, sondern in ihrer ontisch-epistemischen Doppelgestalt sollen sie ebenso wohl die Konstitutionsprinzipien des Realen selbst zum Ausdruck bringen.“

²²⁶ Kant, KdrV, BIX, Hamburg, 1998, S.16.

²²⁷ Vgl. WdL, 1832, S.142.GW 21, S.130. „In dem aufgezeigten herüber- und hinübergehenden Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen ist die Wahrheit derselben an sich schon vorhanden, (...). Dieses Herüber- und Hinübergehen macht die äußere Realisation des Begriffs aus; es ist in ihr das, aber äußerlich, außereinanderfallend, gesetzt, was der Begriff enthält.“

Allgemeinheit und Besonderheit verankern würde.²²⁸ Doch ist es schwierig, die Gegenwirkung als von diesem zweiten Moment getrieben zu denken, da es scheint, dass es bei diesem Moment keine Subjektivität gibt, welche die Gegenwirkung antreiben kann. Daher ist es nötig zu überlegen, wo sich der Wendungspunkt befinden soll, von dem aus die Gegenwirkung anfängt. Die Einstellung der Wechselwirkung und die Auslegung über den Ort des Wendungspunkts sind entscheidend für das Verständnis der Idee: als der absoluten Subjektivität oder der absoluten Subjektivität-Objektivität.

Die Wechselwirkung wird als Zuspitzungspunkt der Entwicklung der Wesenslogik bestimmt und befindet sich im dritten Abschnitt „Die Wirklichkeit“ derselben. Sie stellt somit das Bewegungsgesetz der absoluten Substanz dar.

Die Substanz manifestiert sich als „ineinander scheinende Relationsbestimmungen“²²⁹ und schließt ihre Attribute durch das Wechselverhältnis in sich zusammen. Der Wirklichkeit anschließend tritt „der Begriff“ an, in dem das Wechselverhältnis nicht aufgegeben, sondern aufgehoben wird. Düsing sagt: „Der Begriff ist nun nicht nur solche positiv bestehende Identität, die sich in ihren Akzidenzien manifestiert, sondern zugleich negative, nämlich sich negative auf sich beziehende Identität in Beziehung auf ineinander scheinende Relationsbestimmungen, deren eigene Gültigkeit jedoch aufgehoben ist.“²³⁰

Bei der Wechselwirkung sollte die Intersubjektivität nicht vernachlässigt werden, bei der die Einzelheit sowie die individuelle Freiheit zu gewährleisten ist.

Gegenüber dem Begriff der Intersubjektivität steht der Begriff der absoluten Subjektivität. Wenn der Begriff der absoluten Subjektivität als das einzige Subjekt bezeichnet wird, aus dem alle logischen Bestimmungen hervorgebracht, in dem sie alle aufgehoben würden, scheint er einerseits mit der subjektiven Freiheit der Individuen widerlegt zu sein und andererseits die Wechselwirkung als wesentliche Bewegung außer Acht zu lassen.

Um das Prinzip der subjektiven Freiheit der einzelnen Individuen zu bewahren, und zugleich die Rückführung zum ursprünglichen Subjekt als Bewegungsprinzip zu nehmen, sollten zwei sich in der Ganzheit befindende Pole vorausgesetzt werden. Sie sind sich entgegengesetzte Pole, die sich jeweils zum einen als Allgemeinheit und Einzelheit darstellen und von einander unterscheiden, und zum anderen in diesem Ganzen mit einander identisch sind.

Sie treiben in der Wechselwirkung die Einwirkung und die Gegenwirkung

²²⁸ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.153.

²²⁹ Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986, S.24.

²³⁰ Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986, S.23-24.

gleichzeitig an und wirken auf sich damit wechselseitig. Diese Wechselwirkung bringt die Entgegensetzung vom Fortsetzen des getriebenen unendlichen Progresses, die sich in einer Richtung bewegt, und der Rückkehr desselben zum Urgrund, die sich in der Gegenrichtung bewegt, in eine Einheit.

Die Wechselbestimmung der beiden Pole, die einerseits identisch und andererseits verschieden sind, wird als Dialektik von der wahrhaften Unendlichkeit und Endlichkeit dargestellt.

Somit sollten, wenn die Dialektik thematisiert wird, zwei Begriffe, der Weg und der Zweck, berücksichtigt werden. Der Weg stellt sich als das Bewegungsgesetz dar, das von der Wechselwirkung statt der linearen Bewegung geprägt ist. Der Zweck dagegen stellt das Ziel der Bewegung dar, das aus dem theoretischen Aspekt als die wahrhafte Unendlichkeit beschrieben wird, und aus dem praktischen Aspekt als konkrete Freiheit verstanden werden könnte.

3.1. Wechselbestimmung der Begriffe als Wechselwirkung

Die substantiale Bewegung, die schließlich als Wechselwirkung thematisiert wird, ist vermittels des in der „Wirklichkeit“ bestimmten „absoluten Verhältnisses“ auf die Bahn gebracht.

Das absolute Verhältnis als eine Ganzheit enthält in sich drei Beziehungsmomente: das Verhältnis der Substantialität, das Kausalitätsverhältnis und die Wechselwirkung. Es löst nicht nur den Widerspruch von Substantialität und Kausalität auf, welcher sich irgendwie als der Widerspruch von Ruhe und Bewegung darstellt, sondern hebt ihn schließlich in die Wechselwirkung auf, die als die Einheit der Wirkung und Gegenwirkung der Dialektik von Substantialität und Kausalität zugrundeliegt. Hierzu ist die Logik nicht bloß als vollkommenes System, sondern auch als absolutes „Verhältnis“ und Gesetz der Wechselwirkung, also aus dem Aspekt des „Werdens“ zu betrachten.

3.1.1. Das Verhältnis der Substantialität

Die Substanz, die die absolute Identität darstellt, wie Hegel von dieser im Kontrast zum Begriff redet, ist eine bloß mit sich selbst identische abstrakte Einheit. So absorbiert sie die Akzidenzen völlig in sich und lässt sie in sich verschmelzen, wenn die Akzidenzen zuerst nach der Trennung der Reflexion als ihr äußerlich stehend betrachtet werden. Daher wird der Widerspruch zwischen Identität der Substanz und Differenz der Akzidenzen dadurch aufgelöst, dass die erste als Wahrheit und die letzte als Irrtum bestimmt wird, so dass die Substanz als eine

undifferenzierte Identität erscheint und ihre durchsichtige Gediegenheit erhalten kann. Das Gesetz der Identität $A = A$ kann somit gewährleistet werden. Dies wird nach Hegel von Spinozas Substanzbegriff dargestellt.

„Die Wirklichkeit steht auch höher als die Existenz, diese ist zwar die aus dem Grunde und den Bedingungen oder aus dem Wesen und dessen Reflexion hervorgegangene Unmittelbarkeit.“²³¹

Der Substanzbegriff wird hierzu als derjenige verwendet, der als Folge der Reflexionsphilosophie im Kontrast zum Begriff des Begriffs steht. Er wird so verstanden, dass er die äußerlich hinzugefügten Mannigfaltigkeiten zusammenfasst und diese vernichtet werden lässt. Daher scheint es, als ob der innere Widerspruch aufgelöst worden wäre, und die Substanz daher ihre reine Selbstidentität zurückgewonnen hätte. Der Begriff des Begriff dagegen hebt jene Mannigfaltigkeiten in sich auf, bewahrt sie also dadurch in sich, dass er die Rolle des Dritten spielt, und stellt sich nicht als die unmittelbare Identität dar, die dem Unterschied entgegengesetzt ist.

Das Verhältnis der Substantialität zeigt sich somit als eine unmittelbare Ganzheit auf, doch nicht als ein Verhältnis der äußerlichen Reflexion, in dem sich das Absolute mit einem Moment seiner „als einem vorausgesetzten und von der äußeren Reflexion aufgenommen“²³² äußerlich verbindet, sondern eine unmittelbare Untrennbarkeit, in der „die Substanz als diese Identität des Scheinens () die Totalität des Ganzen (ist) und () die Akzidentalität in sich (begreift)“²³³, d.h., in der sich die Substanz und ihre Akzidenzen, oder die Möglichkeit und die Wirklichkeit²³⁴ zusammenschließen, so dass „der Unterschied ihrer in die einfache Identität des Seins und in den Wechsel der Akzidenzen an derselben () eine Form ihres Scheins (ist)“.²³⁵ „Dieses Verhältnis in seinem unmittelbaren Begriff ist das Verhältnis der Substanz und der Akzidenzen, das unmittelbare Verschwinden und Werden des absoluten Scheines in sich selbst.“²³⁶

„Die Substanz ist das Absolute, das an-und-für-sich-seiende Wirkliche.“²³⁷ Indem aber sich die abstrakte absolute Substanz wiederum widerspricht und in eine eingeschlossene Endlichkeit übergeht, dass ihre undifferenzierte Identität nicht

²³¹ WdL, 1813, S.175. GW 11, S.380.

²³² WdL, 1813, S.190. GW 11, S.393.

²³³ WdL, 1813, S.192. GW 11, S.395.

²³⁴ WdL, 1813, S.193. GW 11, S.395.

²³⁵ WdL, 1813, S.192. GW 11, S.395.

²³⁶ WdL, 1813, S.191. GW 11, S.393.

²³⁷ WdL, 1816, S.6. GW 12, S.12.

behalten werden kann, so ist sie in der unendlichen Mannigfaltigkeit geblieben, und das Verhältnis der Substantialität ist daher in ein „reales Verhältnis“, also „das Verhältnis der Kausalität“, übergegangen. Dabei trennen die Substanz und die Akzidenzen sich wieder von einander, und jene „ (...) ist in der Tat nur als Inneres der Akzidenzen, und diese sind nur an der Substanz (...)“²³⁸, „(...) indem die Substanz sich zum Fürsichsein gegen ein Anderes bestimmt.“²³⁹

3.1.2. Das Kausalitätsverhältnis

Das Kausalitätsverhältnis stellt den inneren Unterschied und Gegensatz des Verhältnisses der Substantialität dar. Der Gegensatz erscheint in der Verdopplung des Kausalitätsverhältnisses: einerseits in der Untrennbarkeit von Ursache und Wirkung, der formellen Kausalität; andererseits in der Trennung von ihnen, dem bestimmten Kausalitätsverhältnis.

Die formelle Kausalität ist eine reine Ursache, die keine Ursache voraussetzt, so ist sie zugleich eine reine Wirkung. Diese setzt keine Wirkung fort, so ist sie eine reine Ursache. Bei der formellen Kausalität ist die Ursache mit der Wirkung unmittelbar identisch.

Danach unterscheiden Ursache und Wirkung sich von einander, sofern sie verschiedene Begriffe sind. Die Ursache unterscheidet sich von ihrer Wirkung, die eine Kausalkette darstellt. Daher orientiert sich diese Kette als eine Ursache möglicherweise nach dem letzten Zwecke, oder sie bewegt sich ins Unendliche, ohne das Ende zu erreichen. So ist in der Wirkung der Widerspruch zwischen dem finalen Ende und dem unendlichen Progress impliziert.

3.1.2.1. Die formelle Kausalität

In einer absoluten Substanz sind die Ursache und Wirkung, die Substanz und die Akzidenzen, das Bestimmende und das Bestimmte, sowie das Setzende und das Gesetzte nicht von einander getrennt. Vielmehr sind sie beide jeweils als untrennbare Einheit und formelle Kausalität gedacht. Beide Dimensionen sind zwar als zwei Momente einer konkreten Substanz ausgemacht, aber hier sind die Akzidenzen als der Substanz unmittelbar zugehörig und unter dieser subsumiert. Umgekehrt enthält die Substanz unmittelbar ihre Akzidenzen in sich.

²³⁸ WdL, 1813, S.194. GW 11, S.396.

²³⁹ WdL, 1813, S.191. GW 11, S.393.

„(...) - die Macht der Substanz in ihrer Wahrheit als Manifestation, die das, was an sich ist, die Akzidenz, die das Gesetzsein ist, unmittelbar im Werden derselben auch auslegt, sie setzt als Gesetzsein: die Wirkung.(...) aber zweitens ist die Akzidenz als solche substantiell nur durch ihr Verschwinden, als Übergehendes; als Wirkung aber ist sie das Gesetzsein als mit sich identisch; die Ursache ist in der Wirkung als ganze Substanz manifestiert, nämlich als an dem Gesetzsein selbst als solchem in sich reflektiert.“²⁴⁰

3.1.2.2. Das bestimmte Kausalitätsverhältnis

Das bestimmte Kausalitätsverhältnis ist „das Kausalitätsverhältnis in seiner Realität und Endlichkeit“²⁴¹, indem sie als die Entäußerung der formellen Kausalität in der Wirklichkeit angesprochen und somit als ein Endliches dargestellt wird und sich jener formellen Kausalität als einer Möglichkeit entgegengesetzt. Zwar steht in diesem Verhältnis eine endliche Substanz, die in der äußerlichen Trennung sich von den anderen endlichen Substanzen unterscheidet. Jedoch zeichnet es eine unendlich sich erstreckende Kausalkette aus. Die Ursache habe eine äußerliche Ursache, die als Wirkung wieder eine Ursache voraussetzt; die Wirkung dagegen habe eine äußerliche Wirkung, die als Ursache wieder eine Wirkung fortsetzt:

„Mit der Wirkung ist es unmittelbar der nämliche Fall, oder vielmehr der unendliche Progreß von Wirkung zu Wirkung ist ganz und [gar] dasselbe, was der Regreß von Ursache zu Ursache ist. In diesem wurde die Ursache zur Wirkung, welche wieder eine andere Ursache hat. Ebenso wird umgekehrt die Wirkung zur Ursache, die wieder eine andere Wirkung hat.“²⁴²

Das bestimmte Kausalitätsverhältnis stellt sich als eine sich in „das Schlecht-Unendliche“²⁴³ fortsetzende Kausalität dar. Jede Ursache „(...) fängt von einer Äußerlichkeit an und kehrt in ihrer Wirkung nicht als Ursache in sich zurück, sondern verliert vielmehr die Kausalität darin.“²⁴⁴

Es gibt somit den Begriffswechsel zwischen Ursache und Wirkung. Einerseits stellt sich die Ursache als eine stillstehende Ursache und die Kausalkett als

²⁴⁰ WdL, 1813, S.195-196. GW 11, S.397.

²⁴¹ WdL, 1813, S.198. GW 11, S.399.

²⁴² WdL, 1813, S.203. GW 11, S.403.

²⁴³ WdL, 1813, S.204. GW 11, S.403.

²⁴⁴ WdL, 1813, S.203. GW 11, S.403.

unendlicher Progress dar, andererseits stellt sich die Wirkung umgekehrt als ein Anfang dar, so dass die sich ins Unendliche bewegende Kausalkette selbst als Ursache bezeichnet werden kann, die den letzten Zweck als ihre Folge voraussetzt. Die Ursache kann sich zugleich als ruhend und bewegend darstellen wie die Wirkung.

Jedes Moment innerhalb der Kausalkette stellt zugleich eine passive Substanz²⁴⁵, die als Wirkung der ursächlichen Substanz gilt, und eine wirkende Substanz dar, die als ein Anfang diese Kausalkette in derselben Richtung weiter antreibt. Daher scheint es, dass sich aus dieser Bewegung ein unendlicher Progress ergibt. Hegel zufolge könnte jedoch diese wirkende Substanz als ein Anfang dieselbe Kausalkette in der Gegenrichtung nach der ursprünglichen Substanz antreiben. Diese Kausalität, „(...) welche sich auf sich als auf das Gesetzsein oder als ein Äußeres richtet, besteht daher darin, es aufzuheben und durch die Entfernung desselben in sich zurückzukehren,- somit insofern nicht in seinem Gesetzsein identisch mit sich zu sein, sondern nur seine abstrakte Ursprünglichkeit wiederherzustellen.“²⁴⁶ Bevor sie zu ihrem Ursprung zurückgekehrt ist, sollte sie zu einem Wendungspunkt gelangen.

Daher stellt sich jedes Moment als ein Einzelnes dar, das als ein Extrem der ursächlichen Substanz als dem anderen gegenübersteht. Die Bewegung, die von der ursprünglichen Substanz angetrieben und zu der passiven Substanz als dem Ende gelangt ist, ist die Wirkung der ursprünglichen Substanz. Dagegen heißt die Bewegung, die von der passiven Substanz angefangen und zur ursprünglichen Substanz zurückgeführt ist, die Gegenwirkung derselben. Die Möglichkeit der Gegenwirkung wird im Folgenden erläutert.

3.1.2.3. Wirkung und Gegenwirkung

Das bestimmte Kausalitätsverhältnis erweist sich als eine Kausalkette, die sich als eine dialektische Route darstellt. Diese Kausalkette verläuft in zwei entgegengesetzten Richtungen sowie Routen. Die eine Route verläuft von der Allgemeinheit durch die Besonderheit bis zur Einzelheit, die andere dagegen von der Einzelheit durch die Besonderheit bis zur Allgemeinheit.

Die Substanz als Allgemeines stellt sich zugleich als ein absolutes Unendliche dar, das in sich relative Unendlichkeit enthält; der Modus als Einzelnes dagegen als ein absolutes Endliche, das ebenfalls relative Endlichkeit

²⁴⁵ Vgl. WdL, 1813, S. 205. GW 11, S. 404-405.

²⁴⁶ WdL, 1813, S. 202. GW 11, S. 402.

einschließt. Zwischen der Substanz und dem Modus spielt das Attribut oder Akzidenz als Besonderes die Rolle der Vermittlung. „Hier wird er (der Strukturgedanke) als abschließender Gedanke eines Verhältnisses zwischen Absolutem und Endlichem präsentiert.“²⁴⁷ Das absolute Unendliche kann sich nicht als erweiterte Unendlichkeit vergrößern und das absolute Endliche sich nicht ebenfalls in die kleinere Endlichkeit teilen. Damit wird die dialektische Bewegung, die sich zur unendlichen Allgemeinheit entwickelt, in umgekehrter Richtung zurückkehren, sofern sie die absolute Allgemeinheit erreicht hat. Dagegen wird die Bewegung, die zum unendlich Kleinen treibt, in der entgegengesetzten Richtung zurückfahren, indem sie zu der absoluten Endlichkeit gelangt ist.

Somit bewegen sich das absolute Unendliche und das absolute Endliche in einer Hin- und- Her Schwankung. Also stehen die Substanz und ihre Modi in einer zirkulären Wechselwirkung, „ein in sich geschlungener Kreis“, „in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt“.²⁴⁸

In ein und derselben Kausalkette stellt der Progress eine Bewegung in bestimmter Richtung dar und der Regress als Kontrabewegung in der Gegenrichtung. Damit erweist der Progress sich als Wirkendes und der Regress als Gegenwirkendes.

Dieses absolute Kausalitätsverhältnis existiert nicht als eine unendlich sich erstreckende Kausalkette, die sich als mit der schlechten Unendlichkeit identisch und dann als in die Endlichkeit übergehend darstellt, sondern sich als eine sich im Kreis verlaufende Kausalität kennzeichnet, „*wodurch das in der endlichen Kausalität in den schlecht-unendlichen Progreß auslaufende Wirken umgebogen und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen Wechselwirken wird.*“²⁴⁹

Wenn die Ursache innerhalb eines Ganzes wirkt, dann wirkt sie auf sich selbst, nicht auf ein Äußerliches. Die Wirkung gilt zwar als ein Ende, jedoch zugleich als der Anfang, der rückwärts auf jene Ursache wirkt. In diesem Ganzen kommt daher eine Wechselwirkung vor.

Sobald das Verhältnis der Kausalität „als sich auf sich beziehendes in Wechselwirkung übergeht“²⁵⁰, so ist das absolute Verhältnis als „diese gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen“, nämlich als die Wechselwirkung, gesetzt.

²⁴⁷ Siehe Majetschak, Stefan: Die Logik des Absoluten. Interpretationen zu Hegels Begriff der Wirklichkeit des Absoluten im Lichte des philosophischen Darstellung- und Zeitproblem, Berlin 1992, S.168.

²⁴⁸ WdL, 1816, S.304. GW 12, S.252.

²⁴⁹ WdL, 1813, S.208. GW 11, S.407.

²⁵⁰ WdL, 1813, S.191. GW 11, S.393.

3.1.3. Wechselwirkung

Die Wechselwirkung steht nicht nur in dem höchsten Punkt der Entwicklung der Wirklichkeit, sondern auch der ganzen Wesenslogik. Damit stellt sie reichste und allgemeinste Begriffsbestimmung der Wesenslogik dar, der das Wesen als anfängliche, abstrakte und zugrundeliegende Begriffsbestimmung gegenübergestellt wird.

Die Wechselwirkung geschieht bewegungsgesetzlich zwischen dem Sein und Begriff, wobei das Sein als allgemeine Substanz und der Begriff dagegen als einzelner Modus bezeichnet werden könnten.

Die Wechselwirkung stellt sich in der Wesenslogik zuerst als das Verhältnis zwischen aktiver Substanz und passiver Substanz dar. Die aktive Substanz ist das Setzende, die passive Substanz ist das Gesetzsein desselben. Die aktive Substanz und die passive Substanz sind zwei abstrakte Momente der konkreten Substanz, wie das Setzende und das Gesetzsein zwei Momente des konkreten Bestimmenden sind. Als ein Konkretes muss die konkrete Substanz zwei Momente manifestieren, und beide sind darum in einer gemeinsamen Einheit mit einander identisch. „Sie sind Substanzen nur darin, dass sie die Identität des Aktiven und Passiven sind“.²⁵¹

Die aktive Substanz ist die Ursache der passiven Substanz, und die passive Substanz ist die Wirkung derselben. Aber diese Ursache als aktiv enthält die Wirkung in sich selbst bzw. das Setzende enthält das Gesetzsein, weil die aktive Substanz ohne die passive Substanz keinen Inhalt haben kann. Ohne Akzidenzen erscheint die aktive Substanz als nichts. Die aktive Substanz ist also konkret. Obwohl sie das Gegenteil der passiven Substanz ist, steht sie trotzdem nicht nur der passiven Substanz gegenüber, sondern enthält diese als ihr Gesetzsein in sich selbst. Entsprechend enthält dieses Gesetzsein als passive Substanz die aktive Substanz in sich, so ist es gleichfalls konkret. Wenn davon die Rede ist, dass die Substanz die Akzidenzen bewirkt und diese umgekehrt jene Substanz bewirken, so könnten sie in dieser Wechselwirkung als zwei abstrakte Momente einer konkreten Einheit verstanden werden oder als zwei konkrete Substantialitäten, die sich in der Ganzheit kongruieren.

Im Gegensatz zur mechanischen Kausalität gibt es noch eine andere Art von Kausalität in der Substanz, die als Wechselwirkung gilt. Die Kausalität wird in einer selbständigen Substanz manifestiert, die sich schließlich weder als ein

²⁵¹ WdL, 1813, S.209. GW 11, S.407.

bestimmtes mechanisches Kausalitätsverhältnis in der Form des unendlichen Progresses, noch in der Form des unendlichen Regress, sondern als eine Wechselwirkung darstellt, und die Dialektik erscheint somit als in einem Kreislauf Hin-und-Her schwingende Bewegung.

Es könnten hinsichtlich der schwingenden Bewegung zwei Widersprüche als Gründe der Wechselwirkung aufgenommen werden. Der eine wird so verstanden, dass die Wechselwirkung aus dem Widerspruch von Finalität und Kausalität kommt; der andere so, dass sie in dem Widerspruch von Ursache und Kausalität besteht. Zwischen beiden stellt die Kausalität die Vermittlung von zwei Polen dar, die jeweils als erste Ursache und finaler Zweck bezeichnet werden.

Die Finalität bedeutet, dass sich die Entwicklung des Universums auf ein Letztende richtet und mit einer Vollendung endet.

Die Finalität wird zuerst durch den Mechanismus dergestalt in Frage gestellt, dass es kein Letztes Ende gebe. Eine Vollendung bedeutet ein von sich beschränktes Ganzes, damit verwandelt sie sich also in den Begriff der Endlichkeit. Das Universum könnte stattdessen von einer anderen Bedeutung der Unendlichkeit beherrscht werden, d.h. von einer unendlich sich erstreckenden Kausalkette. Daher entsteht die Antinomie, dass die Entwicklung des Universums zu einem Letztende führt, oder zu einer unendlichen Kausalkette. Wenn es eine sich unendlich erstreckende Kausalkette gibt, dann bedeutet dies, dass die Entwicklung des Universums keine Vollendung enthält. Wenn es dagegen eine Vollendung gibt, geht damit die sich unendlich erstreckende Kausalkette in die Endlichkeit über. Daher kehrt der Begriff der Unendlichkeit von der sich unendlich erstreckenden Kausalkette zu einer Vollendung zurück. Gleichfalls ist die erste Ursache mit dem Problem konfrontiert, dass sie mit dem unendlichen Regress widerlegt ist. Somit handelt es sich in der Gegenrichtung um den Widerspruch von unendlichem Regress und erster Ursache.

Die Ursache und die Wirkung könnten somit wechselseitig als Grund und Gegründetes gedacht werden. Eine Vollendung als Ursache geht von sich aus und treibt eine sich unendlich erstreckende Kausalkette als ihre Wirkung an; und als Ursache hebt diese unendlich sich erstreckende Kausalkette wiederum ihre Endlichkeit auf und orientiert sich nach einer Vollendung als ihrer Wirkung.

In dieser Betrachtungsweise ist es plausibel, wieso Hegel jemals das zweite Moment als Wendungspunkt der Dialektik bestimmt hat.²⁵² Denn die Ursache

²⁵² Siehe WdL, 1816, S.296. GW 12, S.246.: „Die betrachtete Negativität macht nun den

und die Wirkung spiegeln sich wechselseitig wider. Folglich wird die Dialektik als wechselseitiger Auftritt von Ursache und Wirkung gedacht, bei der es nur mechanische Wiederholung des Übergangs von der Ursache in die Wirkung und von der Wirkung in die Ursache gibt. Dabei ist es problematisch, den Ort des dritten Moments zu bestimmen, weil hierzu der Ort der Vermittlung gleichfalls nicht hervorgehoben wird.

Wenn also das Fortsetzen vom zweiten in das dritte Moment doch als Rückkehr zum ursprünglichen ersten verstanden werden muss, soll das erste nicht als die abstrakte Identität bestimmt werden, die den Unterschied als zweites Moment von sich ausschließt, sondern es soll an sich konkret sein, oder das dritte nicht als ein Konkretes, sondern nichts anderes als ein Abstraktes wie das erste gedacht werden. Ansonsten würde die Identifizierung des dritten mit dem ersten problematisch.

Daraus ergibt sich aber das Problem, wie das erste Moment mit dem dritten identifiziert werden kann, sofern das erste und das zweite Moment als entgegengesetzt gedacht werden, also abstrakt zu bestimmen sind, aber das dritte selbst konkret ist.

So wird das erste nicht als eine bloße abstrakte Identität, sondern als ein an sich seiendes Konkretes dargestellt, und das zweite Moment nicht als der abstrakte Unterschied, der die Identität von sich ausschließt, sondern vielmehr als der konkrete Unterschied betrachtet, der den Unterschied und zugleich die Identität in sich enthält, und diese beiden in das dritte aufhebt, das an und für sich seiende Konkretes ist.

Daher wird das zweite Moment als der von der Unbestimmbarkeit hervortretende Unterschied bestimmt, der von der Kausalität geprägt wird, und das Dritte als konkrete Einheit, die die Einheit von Ursache und Wirkung darstellt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die Dialektik nicht als die sich in einer einzigen Richtung nach der Konkretheit orientierende lineare Bewegung betrachtet werden soll, sondern als Wechselwirkung bestimmt werden muss.

Die Antwort dieser Möglichkeit besteht darin, dass sich nicht nur zwischen Finalität und unendlichem Progress, sondern auch zwischen unedlichem Regress und erster Ursache der Widerspruch ergibt, und dass das dritte Moment als die wahrhafte Endlichkeit nicht weiter nach der Endlichkeit fortgeht

Wedenungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.“

wie das erste Moment, das als ein an sich Konkretes, also als eine wahrhafte Unendlichkeit gilt, nicht weiter nach der Unendlichkeit überwechseln kann, so dass sie sich in die Gegenrichtung zurückführen lassen müssen.

In dem Widerspruch jedes der beiden Extreme mit der Kausalität scheint es möglich, die zwei Begriffe „das konkrete Allgemeine“ und „die Wechselwirkung“ zusammenbestehen zu lassen²⁵³.

Das Ganze als die Ursache erzeugt seine Teile als seine Wirkung. Umgekehrt erzeugen die Teile als Ursache das Ganze als ihre Wirkung. Dies ist die dialektische Wechselwirkung zwischen der wahrhaften Unendlichkeit und Endlichkeit oder zwischen der unbestimmten Allgemeinheit und der konkreten Einzelheit. Diese Wechselwirkung und der in sich geschlossene Kreislauf sind anschaulich als eine von mehreren Schichten konstruierte Pyramide zu bilden. Jede Schicht stellt sich als die Dialektik von Ursache und Kausalkette dar und organisiert sich zu einer Ganzheit. Aber jede der oben angeordneten Schichten als eine Einheit steht mit der unten angeordneten Schicht als Vielheit in der dialektischen Beziehung. Jedes Moment einer Schicht bleibt in einer Kausalkette und spielt auch die Rolle als die des Urhebers.

Die Wechselwirkung stellt sich so dar, dass das Allgemeine das Besondere, das alle Einzelnen in sich enthält, erzeugt, und dieses Besondere umgekehrt jenes Allgemeine erzeugt. Einmal deduziert sich das Allgemeine auf alle Einzelnen, und zum anderen reduzieren sich alle Einzelnen²⁵⁴ auf das Allgemeine.²⁵⁵

Die reine Dialektik des Begriffs, die Wechselwirkung als dialektischen Kreislauf ermöglichen könnte, beginnt damit, dass die Unendlichkeit in Verlust ihrer in

²⁵³ Der Widerspruch besteht nicht nur zwischen dem letzten Ende und dem unendlichen Progress, sondern auch zwischen der ersten Ursache und der über jede festgehaltene erste Ursache unendlich rückschreitenden Reihe. So vereinigt die Ganzheit als wahrhafte Unendlichkeit nicht nur das letzte Ende und den unendlichen Progress, sondern auch die erste Ursache und den unendlichen Regress. Sie ist also die Einheit von Substantialität und Kausalität, welche die konkrete Substantialität ist. Zeitlich werden zwei Pole, also die Zukunft und die Vergangenheit durch die ewige Gegenwart miteinander vermittelt, welche somit als konkrete Substantialität dargestellt wird. Diese konkrete Substantialität enthält in sich die in entgegengesetzte Richtungen marschierenden Prozesse und ist damit dynamisch als Wechselwirkung zu beschreiben.

²⁵⁴ Die Dialektik von Allgemeinheit und Besonderheit könnte als Dialektik von Allgemeinheit und vielen Einzelnen gedacht werden, aber bei der Dialektik von Allgemeinheit und Einzelheit sollte die Einzelheit als ein Einzelnes erklärt werden, sofern beide als zwei Pole gedacht werden.

²⁵⁵ Die Wechselwirkung ist hier im biologischen Sinne zu verstehen, worin sie sich als Einander Erzeugen von allgemeinem und besonderem Begriff in einem Begriffssystem darstellt. Außerdem kann die Wechselwirkung im chemischen und physischen Sinne dargestellt werden. Auf den biologischen Sinn wird mit dem folgenden Zitat in WdL, 1832, S.6. GW 21, S.7-8. Bezug genommen. „ (...) Sondern es kann nur die Natur des Inhaltes sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhaltes es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und *erzeugt*. Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist positive, weil sie das Allgemeine *erzeugt* und das Besondere begreift.“

der Endlichkeit sie selbst zurückgewinnen wollte, während die unendliche Einheit als Vollendung in die endliche Einheit übergegangen ist. Statt der unendlichen Einheit wird der Begriff von der unendlichen Vielheit an die Stelle der Unendlichkeit treten. Die unendliche Vielheit ist wiederum zur schlechten Unendlichkeit übergegangen, somit wird die unendliche Einheit, welche die unendliche Vielheit in sich enthält und somit konkret ist, wieder an die Stelle des Begriffs von Unendlichkeit treten.

Gleichzeitig kommt die Endlichkeit dazu, umgekehrt in ihrem Verlust in der Unendlichkeit ihre Selbst zurückzugewinnen. Sie kann nur in der unendlichen Einheit gefunden werden, die in sich einen unendlichen Progress, also eine schlechte Unendlichkeit, enthält. Diese schlechte Unendlichkeit ist eine endliche Vielheit, sofern sie von der unendlichen Einheit beschränkt wird. Aber sie kann wiederum in die Unendlichkeit als unendlichen Progress übergehen, und so ist die schlechte Unendlichkeit nicht ausreichend, um die vollständige Endlichkeit darzustellen. So muss die Endlichkeit zugleich von der endlichen Einheit repräsentiert werden. Dabei ist der Übergang von der unendlichen Einheit zur endlichen Einheit vollzogen, die als ein konkretes Endliches in sich die endliche Vielheit enthält. Die Wechselwirkung als eine dialektische Einheit ergibt sich daraus, dass sich die Unendlichkeit und Endlichkeit sowie Einheit und Vielheit wechselseitig erzeugen und bestimmen.

Der Begriff der Unendlichkeit erweist sich als die Begriffe der unendlichen Einheit und der unendlichen Vielheit enthaltend. Jeder enthält den anderen in sich und bestimmt somit notwendigerweise seinen anderen, so dass sie notwendig einander erzeugen. Der Endlichkeitsbegriff dagegen enthält endliche Einheit und Vielheit. Außerdem gehen die wahre Endlichkeit und die wahre Unendlichkeit in einander, sofern die Unendlichkeit sich als zwei Momente, also als eine Einheit und als unendlicher Progress darstellt, die zugleich als Endlichkeit gelten.

3.2. In entgegengesetzten Richtungen verlaufende dialektische Routen

Die Wechselwirkung ist von zwei in entgegengesetzten Richtungen verlaufenden dialektischen Routen geprägt. Eine Route führt aufsteigend von der Einzelheit zur Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit ist im Vergleich zur höheren Allgemeinheit zugleich eine Einzelheit und kann weiter ins Unendliche eine höhere Allgemeinheit entwickeln.

Die Vollziehung der Allgemeinheit von jeder Stufe stellt sich als eine konkrete

Allgemeinheit oder eine wahrhafte Unendlichkeit dar.²⁵⁶ Diese dialektische Route ist damit von der unendlichen Menge des konkreten Allgemeinen gebildet, in der es sich immer von der kleineren zu der größeren erweitert, und jedes kleinere in dem größeren eingeschlossen wird.

Man könnte diese Reihe aus dem Aspekt der Quantität betrachten, die sich als eine Reihe von immer größer werdenden Einheiten konstruiert, d.h. von einem Spektrum vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Großen, oder von dem unbedingten Endlichen bis zum unbedingten Unendlichen. Denn jedes unbedingte Endliche ist zugleich ein unbedingtes Unendliches. Somit entfaltet sich dieses Spektrum noch als ein unendlicher Fortschritt. Darin aber enthält jeder Abschnitt zwei Pole, also das Endliche und das Unendliche, die wechselseitig auf einander wirken. Diese dialektische Route ist bei Auslegungen der Hegelschen Dialektik üblicherweise vorgestellt.

Die Entwicklung von der Phänomenologie des Geistes zur Wissenschaft der Logik ist als eine immer aufsteigende Entwicklung von der Abstraktheit der sinnlichen Gewißheit zur Konkretheit des Geistes oder von den einzelnen Eindrücken zum allgemeinen Begriff zu verstehen. Also fängt sie bei der sinnlichen Objektivität an und endet bei der geistigen Subjektivität. Das Ende der Phänomenologie ist zugleich der Anfang der Logik.²⁵⁷ Somit entwickelt diese sich von dem Sein als Anfang wieder zu einer Subjektivität, die Idee genannt wird.

Daher stellt sich die Entwicklung von der Phänomenologie zur Logik und von der sinnlichen Gewißheit zur Idee als die Verwirklichung der Subjektivität dar. Diese Route ist als typische Interpretation der Dialektik zwar gerechtfertigt, jedoch würde die Wechselwirkung, die bei der Wesenslogik als Bewegungsgesetz der absoluten Substanz aufgefasst wird, nicht durch die Einfahrtsbewegung gedacht werden.

Der Wechselwirkung zufolge soll die dialektische Bewegung in die Gegenrichtung zurückgeführt werden, d.h. die Dialektik treibt dieselbe dialektische Route in der umgekehrten Richtung an. Eine solche sich in der umgekehrten Richtung bewegendende Dialektik führt also absteigend von der Allgemeinheit zur Einzelheit, von dem unendlichen Großen zum Kleinen, von der Subjektivität zur Objektivität sowie von der Idee zur sinnlichen Gewißheit. Wenn die Dialektik schon zu der konkreten Allgemeinheit gelangt ist, welche

²⁵⁶ Dies wird im folgenden Kapitel erläutert werden.

²⁵⁷ Vgl. WdL, 1832, S7. GW 21, S.8.: „Das Bewußtsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretheit befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand gibt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist.“

sich als die Unendlichkeit bezeichnet, dann soll sie von dieser in eine Gegenbewegung zurückgeführt werden, weil als ein Extrem die wahre Unendlichkeit, wenn eine Bewegung weiter geht, sich nicht nach einer weiteren Unendlichkeit orientieren kann, sondern nur rückwärts nach der Endlichkeit richten darf. Umgekehrt darf sich die Einzelheit in Bewegung als die wahre Endlichkeit gleichfalls nicht nach einer kleineren Endlichkeit richten, sondern kann sich nur rückwärts nach der Unendlichkeit orientieren.

Daher gibt es zwei Entwicklungsrouten von entgegengesetzten Richtungen, die von einer unendlichen Menge des konkreten Allgemeinen konstruiert und bildlich als konzentrische Kreise gezeichnet werden, deren jedes konkrete Allgemeine sich als ein Kreis durch die Wechselwirkung von beiden entgegengesetzten Polen erzeugt und erhält.- den Polen des Allgemeinen und des Einzelnen, die sich gegenseitig in der erzeugenden Wechselwirkung bestimmen.

Der Begriff der wahrhaften Unendlichkeit liegt dem Moment der logischen Entwicklung zugrunde. Daher gibt es die Bewegung, die zwischen zwei Polen hin und her schwingt, welche jeweils die wahrhafte Unendlichkeit und Endlichkeit darstellen. Daher könnte jener Begriff auch hinsichtlich der Dimension des Unbewegten als das Zugrundeliegende der Ganzheit betrachtet werden, das sich mit der Dimension der Bewegung, also der dialektischen Methode, in diesem Ganzen zusammenschließt. „Der Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes“ ist „die betrachtete Negativität“. „Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung“,²⁵⁸ und „In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; (...) Dieses zweite Unmittelbare ist im ganzen Verlauf, wenn man überhaupt zählen will, das Dritte zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten.“²⁵⁹ Dabei ist dieser von Hegel beschriebene Wendungspunkt nicht der feste Punkt, aus dem die Gegenwirkung treiben würde, wie Fulda meint, sondern erweist sich als eine „Tätigkeit“, durch die das erste Unmittelbare in das zweite Unmittelbare hinführt. Dazu liegen die beiden Extreme, wenn eine Wechselwirkung festgestellt ist, jeweils sicherlich im ersten und zweiten Unmittelbaren. Der von Hegel erwähnte Wendungspunkt hat nichts mit dem Pol zu tun, jedoch stellt er lediglich die vermittelnde Tätigkeit zu zwei Polen dar.

²⁵⁸ WdL, 1816, S.296. GW 21, S.246.

²⁵⁹ WdL, 1816, S.297. GW 21, S.247.

Dazu sagt Hegel:

„Die absolute Substanz, als absolute Form sich von sich unterscheidend, stößt sich daher nicht mehr als Notwendigkeit von sich ab, noch fällt sie als Zufälligkeit in gleichgültige, sich äußerliche Substanzen auseinander, sondern unterscheidet sich einerseits in die Totalität, welche - die vorhin passive Substanz- Ursprüngliches ist als die Reflexion aus der Bestimmtheit in sich, als einfaches Ganzes, das sein Gesetzsein in sich selbst enthält und als identisch darin mit sich gesetzt ist, das Allgemeine,- andererseits in die Totalität - die vorhin ursächliche Substanz- als in die Reflexion ebenso aus der Bestimmtheit in sich zur negativen Bestimmtheit, welche so als die mit sich identische Bestimmtheit ebenfalls das Ganze, aber als die mit sich identischen Negativität gesetzt ist: das Einzelne. Unmittelbar aber, weil das Allgemeine nur identisch mit sich ist, indem es die Bestimmtheit als aufgehoben in sich enthält, also das Negative als Negatives ist, ist es dieselbe Negativität, welche die Einzelheit ist;- und die Einzelheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar dieselbe Identität, welche die Allgemeinheit ist. Diese ihre einfache Identität ist die Besonderheit, welche vom Einzelnen das Moment der Bestimmtheit, vom Allgemeinen das Moment der Reflexion-in-sich in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher Eine und dieselbe Reflexion, welche als negative Beziehung auf sich in jene beiden sich unterscheidet, aber als in einen vollkommen durchsichtigen Unterschied, nämlich in die bestimmte Einfachheit oder in die einfache Bestimmtheit, welche ihre Eine und dieselbe Identität ist.- dies ist der Begriff, das Reich der Subjektivität oder der Freiheit.“²⁶⁰

Diese zwei Pole sind also die Allgemeinheit und die Einzelheit, zwischen denen die Besonderheit als Vermittlung gilt.

3.2.1. Wahrhafte Unendlichkeit als aus zwei Unendlichkeitsbegriffen bestehende Unendlichkeit

Die wahrhafte Unendlichkeit ist diejenige, die als Unendlichkeit in sich die Endlichkeit enthält.²⁶¹ Indem die Unendlichkeit die Endlichkeit aus sich selbst ausschließt und dieser gegenüber steht, ist diese Unendlichkeit schon

²⁶⁰ WdL, 1813, S.211-212. GW 11, S.409.

²⁶¹ Vgl. in WdL, 1832,S.148. GW 21, S.135.: „Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, eines jener beiden Momente zu sein, so ist es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu sein, in welchem jene beiden, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind.“

verschwunden und die Endlichkeit geworden. Diese Unendlichkeit ist also abstrakt, oder ebenso wie Hegel sagt, schlecht geblieben. Dazu schreibt Hegel:

„Das erste Moment, als erstes für sich nämlich, ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der Begriff,- sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus.“²⁶²

Diese abstrakte Unendlichkeit ist daher keine wahre Unendlichkeit, da sie von der gegenüberstehenden Endlichkeit beschränkt und endlich geworden ist.²⁶³

Statt der abstrakten Unendlichkeit tritt die konkrete Unendlichkeit als die wahrhafte Unendlichkeit hervor. Die wahrhafte Unendlichkeit ist die durch die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit vollzogene Unendlichkeit. Mit dem Sein als Anfang verläuft die Dialektik folgendermaßen:

Das reine Sein ist „das unbestimmte Unmittelbare“²⁶⁴. „In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit“, so schreibt Hegel, „ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen.“²⁶⁵ Darin expliziert und entfaltet es seinen Gehalt noch nicht. Somit scheint es ein „reflexionsloses“ und „qualitätslose Sein“²⁶⁶ zu sein. Aber das Sein ist keine den Unterschied negierende gediegene Identität, also keine der Verschiedenheit gegenüberstehende Identität. Es sollte nicht als ein dem Nichts Entgegengesetztes aufgefasst werden, da es sonst ein etwas Begrenztes geworden wäre. Sobald es aber in Vergleichung als ein vom Nichts Verschiedenes gedacht wird, ist es ein abstraktes Sein geworden. Bei dieser Denkweise liegt das Sein außer dem Nichts, d.h. es ist nichts anderes als das, was nur vom Nichts beschränkt ist. Das Sein ist bloß vom Nichts begrenzt, das Nichts umgekehrt vom Sein. Das Sein ist Diesseits, die Realität; das Nichts ist Jenseits, das Sollen, oder umgekehrt. Die Realität und das Sollen beschränken sich gegenseitig, sie sind beide das Endliche:

„Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat

²⁶² Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M. 1970, S.52.

²⁶³ Wenn die Endlichkeit der Unendlichkeit gegenüberstehen würde oder es ausserhalb dieser Endlichkeit eine Unendlichkeit gäbe, würde diese Endlichkeit gleichfalls verschwunden sein.

²⁶⁴ WdL, 1832, S.71. GW 21, S.68.

²⁶⁵ WdL, 1832, S.71. GW 21, S.68-69.

²⁶⁶ WdL, 1832, S.71. GW 21, S.68.

*es nur als Sollen eine Schranke. Beides ist untrennbar.*²⁶⁷

Wegen der gegenseitigen Beschränkung von Sein und Nichts geht das Sein in das Endliche, also das Dasein, über. Das Sollen ist somit ein von der Realität begrenztes Endliches. Hierzu wird die reflexive Bewegung sichtbar, dass die unendliche Einheit und die endliche Einheit in einander übergegangen sind. Wenn Realität und Sollen unendlich werden wollten, müsste entweder die Realität über die Grenze hinausgehen und in das Sollen eintreten oder das Sollen über seine Grenze hinausgehen und in die Realität eintreten. Daher stellt die Abfolge von Sein und Sollen einen unendlichen Fortschritt dar:

*„Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung aufeinander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem Insichsein enthält (...) die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke.“*²⁶⁸

Dieser Progress ist unendlich. Anschaulich „(ist) das Bild des Progresses ins Unendliche () die gerade Linie“.²⁶⁹ Statt der unendlichen Einheit tritt hierzu die unendliche Vielheit, die wegen ihrer Unvollendbarkeit, also ihrer Offenheit, als ein unendliches Hinausgehen oder ein unendlicher Progress gedacht wird.²⁷⁰ Folglich tritt der unendliche Progress statt des einheitlichen Seins an die Stelle der Unendlichkeit.

Aber das unendliche Hinausgehen, der unendliche Progress, geht gleicherweise in das Endliche über, denn der unendliche Progress bedeutet eine Zwecklosigkeit, Unvollkommenheit, so dass der unendliche Progress ebenso wie das unendliche Sein die Endlichkeit bleibt. Wenn man auch noch über die vorige endliche Einheit nachdenkt, dann wird nachvollziehbar, dass in der „endlichen“ Einheit eine endliche Menge als Vielheit mit beschränkt werden sollte. Aber weil diese dennoch unendlich zählbar sein kann, ist sie mit dem unendlichen Progress in Verbindung zu bringen. Dazu wird die Dialektik von der unendlichen und endlichen Vielheit erhellt, die entscheidend das unbestimmte Unmittelbare und das wahrhaft Unendliche mit einander

²⁶⁷ WdL, 1832, S.130. GW 21, S.120.

²⁶⁸ WdL, 1832, S.134. GW 21, S.123.

²⁶⁹ WdL, 1832, S.149. GW 21, S.136.

²⁷⁰ Hegel nennt diese Unendlichkeit die „wahrhafte Unendlichkeit“ in WdL, 1832, S.149-150. GW 21, S. 136., „das schlechte Unendliche“ oder „das Unendlichkeit des Verstandes“ in WdL, 1832, S.138. GW 21, S.127. und „das Schlechtunendliche“, in WdL, 1832, S.155. GW 21, S.140. Vgl. noch die Formulierung von Urs Rächli: „Die vollständig Bestimmtheit legt Hegel u.a. auch als ‘schlecht unendliche Vielheit’ (L II 278) von Eigenschaften aus.“ in Rächli, Urs: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels „Wissenschaft der Logik“, Wien/München 1982, S. 56.

vermittelt.

Darüber hinaus setzt der unendliche Progress einen unerfüllten, leeren Raum und eine ewige Zeit voraus und lässt sich in ihnen enthalten, von ihnen beschränken. Der unerfüllte und leere Raum und die ewige Zeit müssen eine kontinuierliche, ununterbrochene Vollkommenheit sein, sonst wären sie von dem unendlichen Progress nicht zu unterscheiden. Die mit sich selbst identisch seiende Vollkommenheit steht dem unendlichen Progress, der sich als das unendliche Hinausgehen entfaltet, nicht gegenüber, sondern hebt diese in sich auf.

Wegen der Beschränkung der kontinuierlichen Vollkommenheit wird der unendliche Progress in das Endliche übergehen. Somit ist die Bedeutung der Unendlichkeit zu dem reinen Sein, der ruhigen Einheit zurückgekehrt. Daher stellt sich die wahrhafte Unendlichkeit sowohl als Vollkommenheit als auch als der unendliche Progress dar, beide gehen in ihrer Entgegensetzung zugleich in die Endlichkeit über, so dass der Kategorie der Qualität zufolge das Sein, das reine Sein, in das Dasein, das bestimmte Sein, übergeht und der unendliche Progress dagegen in die schlechte Unendlichkeit.

Eine wahrhafte Unendlichkeit enthält damit in sich zugleich die Vollkommenheit, das reine Sein, und den unendlichen Progress.²⁷¹ Jede Unendlichkeit ist daher die abstrakte Unendlichkeit und diese abstrakte Unendlichkeit ist zugleich die Endlichkeit. Die Endlichkeit und die Unendlichkeit konstruieren zwei Momente der wahrhaften Unendlichkeit. Hegel schreibt dazu:

„Auch das unendliche hat den Doppelsinn, eines jener beiden Momente zu sein- so ist es das Schlecht-Unendliche- und das Unendliche zu sein, in welchem jene beiden, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind.“²⁷²

Die wahrhafte Unendlichkeit stellt sich als zwei Arten von Unendlichkeit, also als der unendliche Progress und die Vollkommenheit, dar, oder als Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, indem sich der unendliche Progress und die Vollkommenheit gegenseitig beschränken und von einander als ein Endliches bezeichnet werden. Somit enthält die wahrhafte Unendlichkeit als das wahrhafte Sein in sich das Dasein, das endliche Sein; die wahrhafte Unendlichkeit als ein konkretes Wahres ist das Fürsichsein :

²⁷¹ Vgl. in WdL, 1832, S.149-150. GW 21, S.136.: „(...) als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende.“

²⁷² WdL, 1832, S.148. GW 21, S.135.

„Das Fürsichsein besteht darin, dass über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, dass es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist.“²⁷³

Das Fürsichsein ist die Rückkehr des Dasein zum Sein. Als ein wahrhaft Unendliches steht es dem reinen Sein als unbestimmtem Unmittelbarem gegenüber. Im Verlauf der Dialektik aber sind das Sein und das Fürsichsein als zwei Pole an beiden Extremen der Wechselwirkung verortet, und durch jene Dialektik beziehen sie sich auf einander.

3.2.2. Dialektik als Vermittlung zwischen dem an sich seienden und dem an und für sich seienden Konkreten

Der Verlauf dieser dialektischen Bewegung stellt sich ebenso als Schwankung wie als Kreislauf dar.

Zuerst ist das Unendliche das unbestimmte, unmittelbare Sein. Wegen der Begrenzung des Nichts geht es danach in das Endliche über, d.h. in das bestimmte, vermittelte Sein oder das Dasein. Wenn dieses Dasein seine Endlichkeit überwinden wollte, muss es über sich selbst hinausgehen und in ein anderes Endliches, d.h. das Sollen, hineingehen. Dieses Sollen geht wiederum aus sich hinaus und geht weiter in ein anderes hinein. Dieser Prozess läuft in einem unendlichen Progress ab. Statt des reinen Seins tritt der unendliche Progress an die Stelle der Unendlichkeit.

Aber der unendliche Progress ist zugleich das Endliche, weil er so eine Unerledigtheit ist, dass er ein Unerreichbares voraussetzen und von ihm beschränkt werden muss. Wenn er seine Endlichkeit überwinden wollte, schritte er nicht mehr weiter fort, sondern er müsste in eine absolute Ruhe, eine ununterbrochene Identität eintreten können. Also muss er ein letztes Ende erreichen, und dieser Progress muss abgeschlossen werden.

Diese Einheit ist das reine Sein und zwar an und für sich geworden. Das bedeutet, dass die Bewegung sich selbst erledigt hat und inhaltlich zu ihrem Anfang, dem reinen Sein, dem ruhigen Unendlichen zurückgekehrt ist, welches zur Zeit verwirklicht ist. Hegel sagt:

„In diesem richtigen Urteil liegt aber unmittelbar, dass die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist und somit nur in dieser

²⁷³ WdL, 1832, S.160. GW 21, S.145.

*Einheit bestehe.*²⁷⁴

Daher ist die Dialektik entweder als sich nach der Konkretheit orientierende lineare Bewegung zu betrachten, dass der Fortgang zwar die konkrete Allgemeinheit erzielt, aber keine Rückkehr zum ersten Unmittelbaren möglich ist, oder so als Rückkehr des Progresses zum letzten Ende, dass das Gelangen zu der konkreten Allgemeinheit als Rückkehr zum Grund gedacht wird, der hier als erreichter Zweck darzustellen ist; aber der Rückgang von diesem Grund zu dem ersten Unmittelbaren als dem Gegründeten fehlt; oder wird die Dialektik als wechselseitiger Auftritt von Finalität und Kausalität bezeichnet, bei der es nur die Wiederholung des Übergangs von Finalität zu Kausalität und von Kausalität zu Finalität geht. Daher bleiben die erste Ursache und der unendliche Regress vernachlässigt und der Begriff „Kreisbewegung“ wird damit aufgegeben; sofern die beiden, das erste und das dritte Moment, als undifferenzierte Identität gedacht werden, dann wird die Dialektik keineswegs als Vermittlung gedacht, durch welche sie mit einander vermittelt werden, sondern sie führt die Entwicklung zur ursprünglichen Ruhe zurück, und der Anspruch der Aufbewahrung des entwickelten Prozesses ist damit außer Acht zu lassen.

Selbst wenn der Begriff und die Idee so als zwei Pole einer Ganzheit verstanden werden, dass sie jeweils als Vollendung des unendlichen Progresses und des Regresses dargestellt werden, so wird plausibel, dass der Begriff in einer Richtung auf die Idee abzielt, und die Idee sich in der Gegenrichtung zum Begriff manifestiert, so dass die Fortsetzung und Rückführung möglich sind, und damit in diesem Pro- und Regress eine unendliche Zirkelbewegung bestehen kann.

Daher gibt es bei der in den entgegengesetzten Richtungen hin und her laufenden Bewegung zwei konkrete Extreme, die jeweils wechselseitig als Anfang und Ende gelten. Zwar sind sie beide in der Ganzheit mit einander identisch, aber als zwei Pole sind sie von einander verschieden. Wenn ein Pol als ein unbestimmtes Unmittelbares gedacht wird, dann wird der andere als ein konkretes Allgemeines; wenn der eine Pol als ein wahrhaftes Unendliches bestimmt werden soll, dann der andere als ein konkretes Einzelnes, also als ein konkretes Endliches,²⁷⁵ und umgekehrt.

Die Wechselbestimmung der Begriffe legt so nahe, dass die Ursache und die

²⁷⁴ WdL, 1813, S.30. GW 11, S.262-263.

²⁷⁵ Die konkrete Unendlichkeit und die konkrete Endlichkeit stehen als zwei Pole in einem und demselben Ganzen gegenüber. Als abstrakt gelten sie gegenseitig als die Möglichkeit ihres Gegenpols. Als konkret sind beide schon als Wirkliches ihres Gegenpols vorgekommen. Dieses konkrete Endliche ist Verwirklichung seiner Möglichkeit, also der wahrhaften Unendlichkeit oder der an und für sich seienden Unendlichkeit. Dagegen gilt im Kontrast zum konkreten Unendlichen, also der realisierten Unendlichkeit, die konkrete wahrhafte Endlichkeit als eine Möglichkeit derselben, sofern sie als Anfang an dem anderen Pol behaftet ist.

Wirkung sich beim Verlauf des dialektischen Vorgangs gegenseitig bestimmen, also einander voraussetzen und implizieren, ohne den einen dem anderen untergeordnet sein zu lassen, und dass die Einwirkung der antreibenden Ursache und die Rückwirkung des Resultats auf die Ursache als zwei Momente die gänzliche Tätigkeit vollziehen. Dadurch kann die absolute Zirkelbewegung entstehen.

Der wahrhaften Unendlichkeit oder konkreten Allgemeinheit sind, wie erwähnt, zwei Pole „der Begriff“ und „die Idee“— oder in der umgekehrten Richtung „das Sein“ und „der Begriff“— zugeschrieben, sofern sie in ein und demselben Ganzen mit einander identisch sind. Aber sie sind noch von einander verschieden, sofern der Begriff und die Idee jeweils die Rolle der konkreten Endlichkeit und der konkreten Unendlichkeit spielen oder umgekehrt.

In einem konkreten Dritten implizieren sich das Allgemeine und das Einzelne gegenseitig, so dass in Orientierung nach der konkreteren Stufe das Allgemeine ein Einzelnes geworden ist, aber das Einzelne umgekehrt im Rückblick auf die abstraktere Stufe selbst ein Allgemeines darstellt.

Darüber hinaus setzt sich das Allgemeine in Wechselwirkung nur durch das Einzelne in Geltung, wie jedes Einzelne selbst das Ganze, das jenes Allgemeine in sich einschließt, vertreten kann. Dazu führt Brockard folgendes aus:

„Jede Einzelbewegung ist sowohl Bewegung im Gesamtsystem als auch Bewegung des Gesamtsystems, bedingt durch die sich allen anderen Subjekten mitteilende Änderung des Beziehungsganzen, und jede Bewegung des Gesamtsystems teilt sich ihrerseits jedem Einzelsubjekt mit. (...) Ändert sich nun diese Andere (das, wohlgemerkt, ebenfalls Subjekt ist !), so ändern sich die möglichen und wirklichen Beziehungen zu diesem.“²⁷⁶

Die Identität der Ursache und der Wirkung befindet sich also in der Ganzheit, die als Werden oder Prozess, der von dem Besonderen vertreten werden sollte, interpretiert werden könnte. Dabei ist die Sache als Methode²⁷⁷ darzustellen.

Die Methode ist also eine Vermittlung wie der „Dialog, das geregelte Hin und Her sachbezogener Rede“²⁷⁸, dessen zwei Pole Begriff und Idee heißen.

Dagegen könnten sich die Ursache und der Zweck als Substantialität der Ganzheit darstellen, die als Vermittlung sich in Ruhe befindet und jeweils als

²⁷⁶ Brockard, Hans: *Subjekt-Versuch zur Ontologie bei Hegel*, München/Salzburg 1970, S.98-99.

²⁷⁷ Vgl. Bubner, Rüdiger: *Die „Sache selbst“ in Hegels System*, in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.111-116.

²⁷⁸ Bubner, Rüdiger: *Die „Sache selbst“ in Hegels System*, in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1978, S.115.

Allgemeines und Einzelnes oder umgekehrt dargestellt werden soll. Daher wendet sich die Methode rückwärts auf die Sache selbst um, die sich als ein Konkretes darstellt, ungeachtet dessen, dass sie als konkrete Allgemeinheit oder Einzelheit, also als Begriff oder Idee, gilt. Der Begriff wie die Idee bringt sich als Subjektivität und Objektivität zur Geltung. So wird bei der absoluten Subjektivität-Objektivität das gegenseitige Bestimmen von Begriff und Idee möglich gemacht.²⁷⁹ Dazu äußert sich Henrich wie folgt:

„Hegels Denken lässt sich weder aus der Unüberholbarkeit des Anfangs noch aus der Bewegung, die von ihm ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern nur mit dem Blick auf beides zugleich. Es ist weder Ursprungs- noch Emanzipationsphilosophie.“²⁸⁰

3.2.3. Wechselseitigkeit zwischen Subjekt und Objekt

Der Begriff der wahrhaften Unendlichkeit beinhaltet die absolute Subjektivität als der konkrete Gehalt derselben; und mit dem Begriff der Wechselwirkung kann der Begriff der absoluten Subjekt-Objektivität²⁸¹ erkannt werden. Die Tätigkeit der Idee sollte nicht überwiegend als bloß aktiv aufgenommen werden, sondern vielmehr als aktiv und zugleich passiv, und somit als Wechselbestimmung von Subjekt und Objekt.

In der Ganzheit sind die Allgemeinheit und die Einzelheit gleichgewichtige Subjektivität-Objektivität. Im zeitlichen Progress erzielt die Einzelheit die konkrete Allgemeinheit; in dem Regress dagegen ist auf die bestimmte Allgemeinheit, also die Einzelheit, die abstrakte Allgemeinheit abgezielt. Die Allgemeinheit und Einzelheit stellen sich also als Intersubjektivität dar.²⁸² Damit könnte man so denken, dass in der ewigen Gegenwart sich die Zukunft und die Vergangenheit

²⁷⁹ Als Intersubjektivität könnte die absolute Subjektivität-Objektivität umgedeutet werden, wenn nicht lediglich von der Idee, sondern zugleich von der Idee und dem Begriff die Rede ist. Beide zeichnen sich unentbehrlicherweise als Subjektivität aus.

²⁸⁰ Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.93.

²⁸¹ Man könnte die absolute Subjekt- und Objektivität als zwei Seiten begreifen: aktiverweise als Intersubjektivität und passiverweise als Interobjektivität.

²⁸² Vgl. „Dass Hegel die Interpretation der Zeit aus der primären Orientierung am nivellierten Jetzt vollzieht, belegen folgende Sätze: ‘Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, es, ‘ist’ nichts als das einzelne Jetzt, aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerfließen, zerstäubt, indem ich es ausspreche’. ‘Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum ‘bestehenden’ Unterschied von jenen Dimensionen’ (Vergangenheit und Zukunft). ‘Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit’.” In Martin Heideggers Sein und Zeit, S.431, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. noch „Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlos Gegenwart, d.i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg.“ Siehe „Differenz des Fichteschen und Schellingsschen System der Philosophie“ in G.W.F. Hegel Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt, a. M., 1986, S. 71.

gegenseitig bestimmen.

In der Logik könnte der Begriff „Selbstbestimmung des Begriffs“²⁸³ im Rahmen der Wechselwirkung vielfältige Bedeutungen darstellen. Dazu schreibt Hans Friedrich Fulda:

*„Indem der Begriff sich bestimmt, schafft er sich eine Sphäre seiner Realität. Sein Sichbestimmen ist daher zugleich seine Realisierung“.*²⁸⁴

Zuerst könnte sie sich im ontologisch-ontogenetischen Sinne als Selbsterzeugung des Absoluten darstellen, wobei die Wechselwirkung als wechselseitige Erzeugung von entgegengesetzten Polen bestimmt werden sollte. Dazu sagt Brockard:

*„Der dialektische oder spekulative Satz, d.h. der Satz, der ein Phänomen eines Subjektsystems beschreibt, ist ein Satz, der zwei (ontologische) Subjekte miteinander in Verbindung bringt. ‘Subjekt’ und Prädikat sind je ein Subjekt.“*²⁸⁵

Außer dem ontologisch-ontogenetischen Sinne könnte dieser Begriff im chemischen, physischen oder mechanischen Sinne so bestimmt werden²⁸⁶: im chemischen Sinne wird die Wechselwirkung als In-Wechselbeziehung-Treten von Einbindung und Zerbrechung der chemischen Stoffe dargestellt, im physischen und mechanischen Sinne als gedoppelte Entgegensetzung, die sich als Entgegensetzung von der ersten Ursache und dem unendlichen Regress sowie dem unendlichen Progress und dem finalen Zweck so darstellt, dass sie als die in entgegengesetzten Richtungen verlaufenden und damit gegenseitig auf einander wirkenden Kausalbewegungen der Naturgegenstände bezeichnet werden könnte. Schließlich könnte er mathematisch so dargestellt werden, dass die Wechselwirkung als Dialektik von der quantitativen Unendlichkeit und Endlichkeit gedacht wird.

Die Sich-Erzeugung des Absoluten könnte sich als Tätigkeit des Erkennens und des Bestimmens darstellen, wobei es sich um das Verhältnis zwischen dem Theoretischen und Praktischen handelt.

Man könnte den dialektischen Prozess von der Phänomenologie des Geistes bis

²⁸³ Vgl. in WdL, 1832, S.40. GW 21, S.39.: „Die eigene Fortbestimmung des Begriffs“ ; „(...) der Begriff desselben erzeugt sich in ihrem Verlauf und kann somit nicht vorausgeschickt werden.“

²⁸⁴ Hans Friedrich Fulda: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: „Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels“, Frankfurt a.M. 1978, S.130.

²⁸⁵ Brockard, Hans: Subjekt-Versuch zur Ontologie bei Hegel, München/Salzburg 1970, S.90.

²⁸⁶ Bei Maß in der Seinslogik wird die Wechselwirkung der chemischen Stoffe vorgestellt; bei „dem wesentlichen Verhältnis“ in der Wesenslogik wird die Wechselwirkung der „Krafte und ihrer Äußerung“ vorgestellt.

zur Logik im erkenntnistheoretischen Sinn als Sich-Erkennen des Geistes und die Entwicklung der Logik vom Sein bis zur Idee dagegen als eine Metaphysik, also im ontologischen Sinne als Sich-Erschaffen desselben, bezeichnen.²⁸⁷

Es scheint problematisch, dass die erste Stufe den Vorgang des Sich-Erkennens des Geistes und die zweite Stufe den Vorgang des Sich-Bestimmens desselben bezeichnet. Der Weg von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen bei der Phänomenologie des Geistes und der Weg vom Sein zum Begriff bei der Logik, - der Weg von der Objektivität zur Subjektivität- sollten nicht im Sinne der Unterscheidung zwischen Tätigkeit der Erkennung und Tätigkeit der Erschaffung gedacht werden. Die in der Logik dargestellte Entwicklung von dem objektiven Sein zur Subjektivität wird von Hegel nicht nur als Sich-Bestimmen der Subjektivität, sondern auch als Sich-Erkennen derselben bestimmt. Die Entwicklung vom Subjekt zum Objekt, die als Selbstbestimmen, also als Erschaffungstätigkeit verstanden wird, wird von Hegel auch als das Selbsterkennen des Subjekts in seinem Gegenstand beschrieben. Entsprechend sollte die Phänomenologie, auch wenn sie als Selbsterkennen des Geistes dargestellt wird, im metaphysischen Sinne als das Erscheinen des Geistes selbst gedacht werden.

Der Unterschied der dialektischen Momente sollte nicht als Unterschied zwischen erkennender Tätigkeit und erschaffender Tätigkeit bezeichnet werden. Die am Ende der Phänomenologie des Geistes realisierte Subjektivität ist am Anfang der Logik als das objektive Sein aufgetreten, welches durch den Prozess der Sich-Erschaffung und Sich-Erkenntnis hindurch verläuft und zur Idee als absoluter Subjektivität zurückführt.

Aus der Sicht Hegels ist die erkennende Tätigkeit mit der Sich-Bestimmung des Subjekts, d.h. der Tätigkeit der Sich-Erschaffung identisch. Das Erkennen bedeutet nicht einen äußerlichen Gegenstand zu begreifen, sondern den Gegenstand von sich selbst herzustellen und ihn anzuschauen.

Das Subjekt könnte einmal als das einzelne Subjekt, und zum anderen als das allgemeine Subjekt bestimmt werden. Das allgemeine Subjekt als ein allgemeiner Horizont enthält in sich das einzelne Subjekt, und dieses verbindet sich mit jenem zu einem Ganzen. Das einzelne Subjekt und das allgemeine Subjekt bringen die Realität aus sich hervor, indem das Subjekt die Schranke seiner selbst

²⁸⁷ Vgl. Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, S.63: „Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkenntnis vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als Maßstab zu Grunde gelegt wird, statt finden zu können.“ Noch S. 68: „Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.“; Wissenschaft der Logik: Lehre vom Sein, Hamburg 2008, S.25: „Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexion von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft.“

überschreitet und sich selbst verunendlicht. In diesem erschaffenden Prozess erkennt das Subjekt seine Unendlichkeit. Daher bedeutet das Erkennen nicht, einen von dem Subjekt abhängigen realen Gegenstand zu erfassen, sondern in der Entäußerung oder Objektivierung der Idee sich zugleich dieser Entäußerung und Objektivierung bewusst zu werden. Zwar bedeutet die Praxis im engeren Sinne die Entäußerung der Idee, jedoch ist sie zugleich das erschaffende Erkennen ist. Die Erkenntnis dagegen bedeutet zwar die Realität sowie ihre notwendigen Verhältnisse zu begreifen, jedoch stellt sie sich auch als die erkennende Sich-Erschaffung dar. Praktisches und Theoretisches stellen somit eine Korrespondenzidentität dar.

4. Viertes Kapitel: Das Absolute als die absolute Indifferenz

Die Idee und ihre Bewegungsphasen konstituieren jeweils das System und die Methode der Logik. Die Formel, also die Methode der Begriffsbewegung, kann durch die in der Wesenslogik explizierten Reflexionsbestimmungen dargestellt werden, wobei das Wesen selbst als Übergang vom Sein zum Begriff aufgestellt wird. Die Reflexionsbestimmungen, also die Identität, der Unterschied und der Widerspruch, stellen sich jeweils als Bestimmtheit vom Sein, Wesen und Begriff dar. So wird die Identität als unmittelbare Identität von Denken und Sein, der Unterschied als die Selbstunterscheidung von Wesen und Erscheinung, sowie der Widerspruch als die wiederhergestellte Einheit von Subjektivität und Objektivität aufgefasst. Alle Kategorien sind dem Begriff zuzuschreiben, nämlich als reine Denkbestimmungen zu bestimmen. Außer dem Begriff oder Denken sollte das berücksichtigt werden, was von Kant als die äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeiten, also die sinnlichen Stoffe und als eine von den zwei transzendentalen Erkenntnisformen, nämlich als die Anschauung dargestellt wird, und welche Rolle die Anschauung in Hegels Logik als Metaphysik spielt. Anschauliche Form und Stoffe können zwar im Denken durch Begriffe aufgefasst, jedoch nicht bloß den Denkbestimmungen zugesprochen werden. Kant zufolge bedeuten Anschauungen und Begriffe eigentlich zwei verschiedene Bestandteile der transzendentalen Erkenntnisformen, die jeweils der Sinnlichkeit und dem Verstand zukommen. Daher ist es nötig, in Betracht zu ziehen, wie die Logik Hegels die Sinnlichkeit und die Anschauung angeht. Im folgenden wird die Auseinandersetzung darüber geführt.

Das Sein ist Gegenstand des Denkens, der rein und unbestimmt ist,²⁸⁸ und mit dem sich das Denken „unmittelbar“ identifiziert. Das Denken orientiert sich an dem Sein, es ist also das Denken am Sein; umgekehrt ist das Sein auch das vom Denken geprägte Sein, das durch das Denken bestimmt wird.²⁸⁹ Hierzu sind Sein

²⁸⁸ Im Sinne von ihrer Leere sind das Sein und das Nichts mit einander identisch. Diese Leere stellt sich sowohl als leeres Denken als auch als leere Anschauung dar, somit scheint es, dass diese beiden von Hegel als einander korrespondierend bestimmt werden. Vgl. WdL, 1832, S. 47: „Es (das reine Sein) ist die reine Unbestimmtheit und Leere.- Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst. u. Ebd. S.48. „- Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden können, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.- Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.“

²⁸⁹ Vgl. Eley, Lothar: Ficht, Schelling, Hegel: Operative Denkwege im Deutschen Idealismus, Neuried,

und Denken einander untrennbar entsprechend. Damit ist das reine Sein als die leere Denkbestimmung vorgestellt, wenn das reine Denken thematisiert wird. Das Sein wird also als eine reine Denkbestimmung dargestellt wie das reine Denken als reines Bewußtsein oder als unbestimmte Existenz des Seins. „Nach der älteren Metaphysik sind Denken und Sein dasselbe - nach Hegel sind sie aber im Denken dasselbe“.²⁹⁰ In diesem Sinne sind sie ein und dasselbe, wenn man von Sein oder Denken redet.

Darüber hinaus wird die Selbstidentität des Seins oder des Denkens mit sich selbst thematisiert. Zwar stehen das Sein und das Denken in der unmittelbaren Korrespondenz, jedoch wird Sein als unmittelbare Identität des reinen Anschauens mit sich selbst wie der Begriff „Sein“ im konzeptionellen Sinne als unmittelbare Identität des Begriffs mit sich selbst verstanden. Aber Sein und Denken sind, wie oben erörtert, untrennbar. So kann das reine Sein als die unmittelbare Identifizierung des Denkens mit sich selbst²⁹¹ genauso wie „das reine Denken“ als die unmittelbare Identifizierung des Seins mit sich selbst beschrieben werden. Diese unmittelbare Identität des Seins oder Denkens mit sich selbst ist konzeptionell von der oben beschriebenen unmittelbaren Korrespondenz des Seins mit dem Denken unterschieden. Die unmittelbare Identität des Seins oder Denkens mit sich selbst hat mit der spekulativen Beziehung der Denkbestimmungen zu tun. Hier ist vom Sein als erster Denkbestimmung die Rede. Dazu schreibt Hegel:

„Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseins von einem Subjekt für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird. Aber sie werden nun als untrennbar seiend gewußt, nicht wie im Bewußtsein jedes auch als für sich seiend; dadurch allein, daß sie zugleich als unterschiedene (jedoch nicht für sich seiende) gewußt werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, tot, unbewegend, sondern konkret.“²⁹²

Das reine Sein ist so die unmittelbare Identität des Denkens mit sich selbst, so

1995, S.89.

²⁹⁰ Ebd. S.89.

²⁹¹ Vgl. „Die Seinslogik entwickelt die Kategorien, in denen das Denken die unmittelbar vorfindliche Sache erfasst.“ Iber, Christian: Hegels Konzeption des Begriffs, in: in A. F. Koch/F. Schick (Hrsg.): Klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002, S.181.

²⁹² In „Allgemeine Einteilung der Logik“, WdL, 1832, S.46. GW 21, S.45.

dass es eine unbestimmte Denkbestimmung ist, die nur mit sich identisch ist und außer der es nur Nichts gibt.

Danach trennt sich beim Wesen das reine Denken oder Sein von sich selbst ab und unterscheidet sich in zwei scheinbar gegeneinander gleichgültige, jedoch grundsätzlich entgegengesetzte und ebenso sehr einander enthaltende Extreme: Sein und Wesen. Dies ist im Anschluss an die Identität als „der Unterschied“ darzustellen. Beim Wesen ist das Sein schon das Unwesentliche geworden. Somit handelt es sich beim Unterschied um das Wesentliche und Unwesentliche, die zuerst sich „auf äußerliche Beziehung“²⁹³ mit einander verbinden, und dann, indem „sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich“²⁹⁴ ausgeschlossen haben, in den Gegensatz eingehen. Die gegensätzlichen Seiten stellen den inneren Widerspruch dar, der sich ebenso als die wiederhergestellte Einheit bezeichnet, also als vermittelte Unmittelbarkeit von Sein und Wesen, welche der Begriff ist.

Hinsichtlich der Denkentwicklung ist also die Beziehung des Seins zu sich selbst in Abfolge als die unmittelbare Identität, der reflexive Unterschied, sowie der spekulative Widerspruch darzustellen. Dem Widerspruch sind die negative und positive Dialektik zuzuschreiben. In Bezug auf das Wesen wird das Sein als unmittelbare Identität des Denkens mit sich selbst, also als ein an sich den Widerspruch enthaltendes Ganzes dargestellt. Jedoch ergibt sich aus ihm selbst bereits eine dialektische Wechselbewegung, in der sich Sein und Dasein, Einheit und Vielheit in den dialektischen Vorgang einführen. Gleichfalls geschieht die Dialektik auch bei der Wesens- und Begriffslogik. Beide Logikstufen könnten jeweils als Dialektik von Substantialität und Akzidenzen und von Subjektivität und Objektivität dargestellt werden.

Indem das Sein aber als leere, reine Anschauung, nicht als unmittelbare Identität des reinen Denkens mit ihm selbst, betrachtet wird, sollen die Beziehungen zwischen Denken und Sein als die Beziehungen zwischen Denken und Anschauung, zwischen Verstand und Sinnlichkeit, sowie zwischen Seele und Körper verstanden werden, die von der spekulativen Beziehung zwischen Denken und Sein verschieden werden sollten. Das Sein stellt sich also als doppeldeutig dar: einmal als eine Denkbestimmung, zum anderen als „transzendente Anschauung“.²⁹⁵ Das Denken und das Sein stellen sich also in dialektischer und

²⁹³ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.141.

²⁹⁴ Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978, S.146.

²⁹⁵ Vgl. Hegel, G.W.F.: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in: G.W.F. Hegel: Jene Schriften 1801-1807, Werke 2, Frankfurt a. M. 1970, S.41f.; oder Vgl. in WdL, 1816, S.288. GW 12, S.239.: „Vors erste aber ist er (der Anfang) nicht ein Unmittelbares

korrespondierender Beziehung dar.

4.1. Dialektische Figur-1: Sein – Werden - Dasein

4.1.1. Sein

Zwar wird das Sein als ein objektiv bestimmter Begriff und der Begriff als ein subjektiv bestimmender Begriff beschrieben, jedoch könnte das Sein umgekehrt auch als das bestimmende Subjekt und der Begriff als das bestimmte Objekt bezeichnet werden.²⁹⁶ Wenn Sein ein Einzelnes ist, wird Begriff als Allgemeines bestimmt. Wenn Sein dagegen Allgemeines ist, dann wird Begriff als Einzelnes bestimmt. Aber das Sein ist selbst ein unbestimmtes Unmittelbares. Es ist ein Unsagbares, weil es „nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes (ist)“ und „keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen (hat)“. Es ist deshalb unvergleichbar, so ist es darum auch nicht angemessen zu sagen, dass es vom Nichts verschieden ist, weil es, insofern es sich vom Nichts unterscheiden lässt, nicht mehr die Unmittelbarkeit bleiben könnte, sondern in die Vermitteltheit verwandelt sein musste. Folglich wird die Beziehung des Seins zu dem Nichts, wenn sie in der Unterscheidung noch auf einander bezogen sind, so expliziert: Sein ist nicht Nichts, und zugleich Nichts.

4.1.1.1. Dialektik von Sein und Nichts

Sein ist einerseits nicht Nichts, insofern die Begriffe des Seins und des Nichts sich von einander unterscheiden und sich gegenseitig begrenzen. Andererseits ist Sein Nichts, beide Begriffe sind inhaltlich mit einander identisch. Der Grund dafür besteht Hegel zufolge darin, dass das reine Sein „das unbestimmte Unmittelbare“, „die reine Unbestimmtheit und Leere“ ist, und reflexionslos und qualitätslos wie das Nichts bleibt, sofern das Nichts „einfache Gleichheit mit sich selbst,

der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, sondern des Denkens, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein Mannigfaltiges und Einzelnes.“

²⁹⁶ Vgl. in: WdL, 1832, S.60. GW 21, S.57-58.: „Dieses Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. (...) Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird. (...) Daher ergibt sich auf der anderen Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebensowohl der Grund, und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte als auf den Grund gekommen wird, ist dieser Resultat. (...) So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.“

vollkommenene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ sowie „Ununterschiedenheit in ihm selbst“ ist.²⁹⁷ Damit ist Sein dem Nichts gleich. Wegen seiner Leerheit können sich die Begriffe des reinen Seins und des Nichts mit einander vertauschen.

Im Hinblick auf das Problem der Konkretheit und Abstraktheit des Seins stellt Dieter Henrich durch Trendelenburg einen möglichen Einwand gegen die Ansicht vor, dass als Sein eine Nichts entgegengesetzte Form ohne Gehalt darstelle.²⁹⁸

So kritisiert er, dass, wenn dies der Fall wäre, die unbestimmte Unmittelbarkeit nicht sein könnte, was sie doch sein soll²⁹⁹, so dass Sein doch keine unbestimmte Unmittelbarkeit sein sollte, denn Sein und Nichts müssten in der Entgegensetzung auf einander bezogen sein und „(...) unbestimmte Unmittelbarkeit wäre dann eine reflektierte Bestimmung und somit nicht als anfänglich zu definieren“³⁰⁰.

Eigentlich sollte der Anfang „das Prinzip des Ganzen“ sein, das „aber nicht als abstraktes Sein, sondern nur vermittelt seiner Einheit mit Nichts“³⁰¹ dargestellt werden sollte. Das Sein, wenn es dem Nichts entgegensetzen ist, ist schon das abstrakte Sein geworden. Wenn es eine der Konkretheit entgegengesetzten Abstraktion wäre, wäre es in dem dialektischen Vorgang als dem Seinsganzen entgegengesetzte zweite Bestimmung, also Dasein oder endliches Sein, geworden. Dabei stellt sich ebenfalls die Frage, wie das Ganze verstanden werden sollte. Dazu sagt Hegel:

„Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.“³⁰²

Ein anderes mögliches Verständnis besagt, dass Sein und Nichts grundsätzlich zwei von einander verschiedene Gedanken seien, und dass nur die unbestimmte Unmittelbarkeit ihr gemeinsamer Charakter sei, der sie mit einander vermittelt.³⁰³

Es scheint, dass diese Auslegung die unbestimmte Unmittelbarkeit als eine äußerlich liegende Allgemeinheit bezeichnet. Dies ist offenkundig vom

²⁹⁷ Die Bezeichnungen des Seins und Nichts, also „das unbestimmte Unmittelbare“; „die reine Unbestimmtheit und Leere“; „einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommenene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“; „einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommenene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“; „Ununterschiedenheit in ihm selbst“ in: WdL, 1832, S.71 f. GW 21, S.68f.

²⁹⁸ Vgl. Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.77.

²⁹⁹ Vgl. Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.77.

³⁰⁰ Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.77.

³⁰¹ Vgl. Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.81

³⁰² WdL, 1832, S.55. GW 21, S.53.

³⁰³ Vgl. Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a. M. 1967, S.75; S.77.

Hegelschen Verständnis entfernt.

Eine dritte mögliche These würde besagen, dass Sein und Nichts ein und dieselbe Sache seien und ihre Verschiedenheit nur durch die verschiedenen Namen charakterisiert werde³⁰⁴. Diese Position des Nominalismus ist weit von dem spekulativen Denken entfernt.

4.1.1.2. Identifizierung und Unterscheidung von Sein und Nichts

Die Beziehung von Sein und Nichts könnte so betrachtet werden, dass Sein und Nichts einerseits in der Leerheit mit einander identisch und andererseits von einander unterschieden sind.

In der kontinuierlichen Ausdehnung hat das Sein die von ihm selber gesetzten Grenzen immer weiter überschritten. Somit ist die ununterbrochene Kontinuität nur ein Schein, worin die Diskretion enthalten ist. Die Diskretion in der Kontinuität des Seins muß Nichts sein, Sein und Nichts sind bei dieser Diskretion von einander verschieden.

Sein und Nichts unterscheiden sich noch durch die Grenze. Daher könnten sie nicht zu einander gelangen. Dabei wäre der Übergang des Seins zum Nichts nicht möglich geworden, da das Sein, wenn die Grenze überschritten werden könnte, zuerst die Kluft zwischen Sein und Nichts als Grenze überschreiten müsste und dann zu dem Nichts gelangen könnte. Das sich als Grenze in der Kontinuität des Seins befindende Nichts ist nur ein Schein, da das Sein die Grenze zwischen Sein und Nichts nicht überschreiten kann, um zu dem Nichts zu gelangen. Somit findet sich in der kontinuierlichen Ausdehnung des Seins keine Diskretion als Nichts vor. Umgekehrt gibt es in der Kontinuität des Nichts auch keine Diskretion als Sein, und das im kontinuierlichen Nichts als Grenze liegende Sein ist auch bloß Schein. Im kontinuierlichen Sein ist das Nichts ebenso verschwunden wie das Sein im kontinuierlichen Nichts. Dabei identifizieren sich Sein und Nichts in der Leerheit mit einander, also ist die Wahrheit der Diskretion wieder die Kontinuität. Sein und Nichts identifizieren sich zwar mit einander. Jedoch unterscheiden sie sich dennoch voneinander. Identifizierung und Unterscheidung betrifft die Dialektik von Kontinuität und Diskretion in der Quantität, und die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit in der Qualität.

4.1.2. Werden

³⁰⁴ Vgl. Henrich, Dieter: Hegel in Kontext, Frankfurt a.M. 1967, S.75; S. 77.

4.1.2.1. Werden als Einheit von Entstehen und Vergehen

Der dialektische Vorgang stellt sich als der wechselseitige Übergang des Seins ins Nichts und des Nichts ins Sein dar. Im Werden geht das Sein bewegend ins Nichts und das Nichts ins Sein über. Ruhe dagegen bedeutet, dass Sein in Nichts gegangen und Nichts als Seiendes bestanden hat.

Wenn Nichts aus Sein herausgekommen ist, dann ist Sein in Nichts verschwunden und umgekehrt. Entstehen und Vergehen treten nacheinander auf, deren Wechselbewegung sich als ins Unendliche fortdauernde Schwankung darstellt. Das Übergehen des Seins ins Nichts ist Vergehen; dagegen das Übergehen des Nichts ins Sein Entstehen. Die Ganzheit jener zwei Übergehen heißt Werden. Entstehen und Vergehen machen also zwei Momente des Werdens aus. Das Entstehen des Seins impliziert das Vergehen des Nichts ; Das Vergehen des Seins impliziert dagegen das Entstehen des Nichts. Das Entstehen des unendlichen Seins impliziert das Vergehen des endlichen Seins; das Vergehen des unendlichen Seins impliziert dagegen das Entstehen des endlichen Seins. Dieser Vorgang bezieht sich gleichermaßen auf das unendliche und endliche Nichts.

Statt dass an Entstehen und Vergehen zu denken wäre, treten Sein und Nichts an die Stelle der Abfolge des Nacheinanders und konstruieren sich als eine dergleichen Wechselbewegung. In diesem Sinne stellt Hegel fest, dass Sein und Nichts zwei Momente des Werdens ausmachen. D.h. dies besagt, dass die Einheit von Sein und Nichts insofern das Werden ist, als das Werden, oder der Prozess und das Methodische statt der Beharrlichkeit, oder der Realität und des Sachlichen als höchstes Prinzip der Seinssphäre gedacht werden sollte.

Bei dem notwendigen Bezug auf einander stellt sich Nichts als kein bloßes Nichts dar, und Sein als kein bloßes Sein. Sein sowie Nichts können nicht von ihrem Gegenteil getrennt sein.

Nach dem Gesetz des Widerspruchs wird so gedacht, dass beide widersprechenden Momente nicht gleichzeitig zusammen bestehen könnten. Jedoch beziehen sie sich notwendigerweise auf einander. Daher gilt die eine zum gleichen Zeitpunkt für die andere sowohl als Nichts als auch Nicht-Nichts. Also steht jede der anderen nicht als bloßes Nichts, sondern zugleich als Nichts und Nicht-Nichts entgegen. Man könnte entweder Sein oder Nichts als Schein verstehen, indem dem Verstand zufolge nur eins von ihnen die Wahrheit vertreten kann. Sofern aber Sein und Nichts einander widersprechen, und sich andererseits notwendig mit einander verknüpfen, werden beide als

zweierlei Schein aufgefasst, welcher sich in dem Dritten, also dem Werden, vereinigt.

Das Werden als Einheit von Sein und Nichts kann mit der Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit gedacht werden, sofern das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit in der qualitativen Dialektik des Seins die Hauptrolle spielt. Aus diesem Grund kann das Entstehen und das Vergehen des Seins ohne die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit auch nicht erklärt werden.

4.1.2.2. Begründung der Dialektik von Sein und Nichts

4.1.2.2.1. Dialektik vom Endlichen und Unendlichen

Das Sein lässt sich zwar durch das Nichts reflektieren, wird aber nicht als einfaches Vermitteltes von Nichts abgegrenzt. Nach Parmenides kann das Nichts das ewige und unendliche Sein nicht beschränken³⁰⁵, weil das Nichts gar nicht seiend ist, sondern nur das Sein das Seiende ist. Das Sein reflektiert in sich das Nichts, das ihm nicht bloß entgegengesetzt bleibt, sondern zusammen mit ihm in einem Dritten, also dem Werden aufgehoben wird.

Die Wahrheit von Sein und Nichts ist also das Werden, das sich als Einheit von Sein und Nichts darstellt. In diesem Sinne enthält das wahrhafte Sein in sich das Nichts. Diese Behauptung weicht nicht von der parmenideischen Behauptung ab, wenn man das parmenideische Sein als ein Konkretes interpretiert.³⁰⁶ Die Dialektik von Sein und Nichts liegt in der Seinslogik der Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit zugrunde, in der Wesenslogik der Dialektik von Substanz und Erscheinung sowie in der Begriffslogik der Dialektik von Subjektivität und Objektivität, so dass alle anderen dialektischen Momente aus ihr abgeleitet werden.

Umgekehrt setzt sie ebenfalls die nachfolgenden Entgegensetzungen der Kategorien voraus, sofern der in ihnen implizierte Widerspruch die Dialektik von Sein und Nichts ermöglicht und auf das einander Verneinen von Sein und Nicht-Sein hinweist.

³⁰⁵ In seiner „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ formuliert Hegel mit Zitat aus M: Simplicius (19) wie folgt: „*Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es sich ausspricht*“, „*wirst du Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts sein außer dem Seienden.*“ Das ist der Hauptgedanke.“ In: Hegel G.W.F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 18, Frankfurt a. M. 1971, S. 289.

³⁰⁶ Siehe Streuben, Hans (Hrsg.): Parmenides Über das Sein, übers. von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1981, S.9. u. S.41.; Mansfeld, Jaap (Übers.): Die Vorsokratiker I, Stuttgart 1983, S. 317.

Die Dialektik von Sein und Nichts impliziert in sich zuerst die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit.

Wenn Sein die Unendlichkeit vertritt, soll das dem Sein Übrigbleibende nicht mehr Sein sein, sondern Nichts, sonst wäre das Sein kein Unendliches mehr. Wenn Nichts die Unendlichkeit vertritt, dann soll das Übrigbleibende kein Nichts mehr sein, sondern Sein, sonst wäre Nichts ebenfalls nicht mehr unendlich.

Ohne Nichts kann das unendliche Sein nicht beschränkt werden. Es kann auch nichts, das nicht als Sein zu denken wäre, das unendliche Nichts begrenzen. Nur im Zusammentreffen mit einander können die beiden Unendlichen einander verendlichen.

Daher können sich das Sein und das Nichts sowohl als Begriff der Unendlichkeit als auch als Begriff der Endlichkeit darstellen, so dass die Unendlichkeit und die Endlichkeit dem Sein oder dem Nichts zugeordnet werden können. Sein und Nichts konstruieren sich also als ein Begriffspaar, das die konträr entgegengesetzten Begriffe zum Inhalt hat, welche in dem Widerspruch nicht von einander getrennt sind. Es muss Sein mit Nichts mitgedacht werden und umgekehrt.

Das unendliche Sein wird nur vom Nichts beschränkt. Somit wandelt es sich in Bezug auf Nichts in endliches Sein um. Im Gegensatz zur Unendlichkeit des Nichts geht das Sein in die Endlichkeit über, sofern es vom unendlichen Nichts beschränkt wird. Dabei scheint es, dass seine Endlichkeit nur durch Nichts verwirklicht wird. Umgekehrt wird das unendliche Nichts vom Sein begrenzt, so lässt es sich in Bezug auf das Sein verendlichen. Daher muss die Endlichkeit des Nichts gleichfalls durch Sein zustande gebracht werden. So ist das Sein im Gegensatz zur Unendlichkeit des Nichts, in die Endlichkeit übergegangen. Sofern das Nichts gleicherweise vom unendlichen Sein beschränkt wird, ist es ins endliche Nichts übergegangen.

Das Sein wird zuerst als ein unendliches, also unbedingtes Unbestimmtes gedacht. „Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie“³⁰⁷. Das Sein wird nur von Nichts begrenzt. Indem das Sein vom Nichts begrenzt wird, ist es ins Endliche übergegangen. Sein ist also zugleich ein endliches Sein. Nichts ist dagegen vom Sein begrenzt. Ein unendliches Nichts besteht, insofern kein anderes Nichts es beschränkt. Ein unendliches Nichts verendlicht sich nur, wenn nichts anders als Sein es begrenzt. Nichts ist also zugleich ein unendliches und endliches Nichts.

Das Bestehen des Unendlichen ist von dem Vergehen des Endlichen begleitet

³⁰⁷ WdL, 1816, S. 33. GW 12, S.33.

und umgekehrt. Das Bestehen des unendlichen Seienden aus dem Nichts kommt mit dem Vergehen der endlichen Seienden ins Nichts zusammen. Dagegen kommt das Bestehen des unendlichen Nicht-Seienden aus Sein mit dem Vergehen der endlichen Nicht-Seienden ins Sein zusammen.

4.1.2.2.2. Dialektik von der endlichen und der unendlichen Einheit

Mit dem Vergehen des Unendlichen entsteht das Endliche. Somit kommt das endliche Sein aus dem Nichts, sobald das unendliche Sein in das Nichts gegangen ist. Indem umgekehrt das endliche Sein ins Nichts gegangen ist, kommt aus dem Nichts das unendliche Sein hervor. Daher treten das Endliche und das Unendliche gegenseitig aus dem Nichts auf.

In diesem wechselseitigen Auftritt vom unendlichen und endlichen Sein kommt das doppelte Übergehen vom unendlichen Sein ins endliche Sein und von diesem in jenes zum Vorschein.

Das Übergehen von dem Unendlichen ins Endliche als Fortgang dieses gedoppelten Übergangs fängt so an, insofern das unendliche Sein als unendliche Einheit vollzogen und die Erweiterung derselben nicht möglich ist. Somit stellt es sich als eine in sich verschlossene endliche Einheit dar, und ist in die endliche Einheit übergegangen.

Indem diese endliche Einheit vollzogen ist und sich nicht mehr verendlichen kann, fängt sofort das Übergehen der endlichen Einheit in die unendliche Einheit an, welches als Rückgang des gedoppelten Übergangs gilt. Die unendliche Einheit und endliche Einheit vermitteln sich also durch den doppelten Übergang mit einander.

Während die endliche Einheit vergeht, entsteht aber die unendliche Einheit nicht anders als durch den Prozess. Sie muss den Rückgang verwenden, um die unendliche Einheit wieder zu vollziehen. Gleichermassen vermittelt sich die unendliche Einheit durch den Fortgang mit der endlichen Einheit. Dieser doppelte Übergang ist also von Dialektik der unendlichen und endlichen Vielheit geprägt.

Während die unendliche Einheit durch diese Dialektik in die endliche Einheit übergeht, sucht sie zuerst in sich die Endlichkeit, indem sie sich damit einteilt, um das Endliche zu suchen. Es scheint, dass dieses Teilen ins Unendliche vollzogen werden kann, woraus sich damit die unendliche Vielheit ergibt. Sofern diese unendliche Vielheit, also unendliche Kontinuität, sich als unendlicher Progress darstellt, ist ihre Teilbarkeit vorausgesetzt. Daher kommt sogleich die endliche Vielheit vor, die eine Diskretion expliziert, und in der

jedes Teil eine endliche Einheit ist, weil bei der Teilbarkeit der unendlichen Vielheit die vielen unteilbaren Punkte zu denken sind.³⁰⁸ Aber das unendliche Teilen kann auch als unerschöpft gedacht werden, somit kann das Dasein der vielen endlichen Punkte nicht bestehen. Bei der Vielheit kommt das Übergehen von dem Unendlichen und Endlichen in einander ebenso wie bei der Einheit zustande. So kann die Endlichkeit wegen ihres Übergehens in die Unendlichkeit nicht in der unendlichen Vielheit gefunden werden, so dass sie nicht von endlich vielen Punkten vertreten wird, sondern von einem kontinuierlichen Endlichen, also einer endlichen Einheit, die in sich die endliche Vielheit vereinigt und sich als eine Anzahl beziehungsweise als ein bestimmter Grad darstellt. Sofern die unendliche Vielheit zugleich einen unendlichen Progress kennzeichnet, hat sie doch ihre Unendlichkeit verloren und ist somit eine schlechte Unendlichkeit, also eine endliche Vielheit geworden. Die Unendlichkeit der Vielheit geht nun in die Endlichkeit derselben über, die in eine endliche Einheit aufgehoben wird.

Sofern in der Gegenrichtung die endliche Einheit zur unendlichen Einheit zu entwickeln strebt, muss sie durch die Verunendlichung der endlichen Einheit zur unendlichen Vielheit vorgehen. Erst stellt diese unendliche Vielheit ihre kontinuierliche Unendlichkeit dar, und so hat sie schon die unendliche Einheit erreicht.

Dabei ist die unendliche Einheit zu sich selbst zurückgekommen. Indem sie vollzogen ist, setzt sie gleichzeitig wieder die Gegenwirkung in Betrieb. Man könnte denken, dass sich diese unendliche Einheit in Gegenrichtung rückwärts in jene ursprüngliche Endlichkeit vertieft.

In Rücksicht auf das Werden wird es zwar als Einheit vom Sein und Nichts dargestellt, jedoch sollte es im Sinne von dem Wandel als Wechselauftritt von Entstehen und Vergehen des Seins oder Nichts beschrieben werden.

Das Entstehen und Vergehen des Seins könnte näher als Entstehen des unendlichen Seins und Vergehen des endlichen Seins und umgekehrt als Entstehen des endlichen Seins und Vergehen des unendlichen Seins dargestellt werden, sofern sich das endliche Sein und das unendliche Sein nach dem abstrakten Verstand gegenseitig ausschließen und für ihr eigenes Dasein ihr Anderes vernichten muss. Das ins Nichts gegangene Unendliche hat das Endliche hervorgerufen, und umgekehrt hat das ins Nichts gegangene Endliche das Unendliche herausgebracht. Das Werden enthält also in sich das In-einander-Übergehen vom Endlichen und Unendlichen.

³⁰⁸ Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen. Vgl. Kantischen Beweis in KdrV, A434/B462.

Dieser In-einander-Übergang vom Endlichen und Unendlichen ist also die Realisierung des Werdens selbst. Statt des Wechselspiels von Sein und Nichts oder des Entstehens und Vergehens von Sein wird das Wechselspiel vom unendlichen und endlichen Sein vor Augen kommen.

In der Dialektik von Sein und Nichts kommt zwar das Werden als Wahrheit vor, jedoch soll das Dasein als Resultat dieser Dialektik zustande kommen. Daher wird das Dasein als Vollendung der Dialektik von Sein und Nichts bestimmt. Dies heißt, dass das Werden zu einem ruhenden Punkt geführt worden ist, der das Dasein ist. Folglich gilt statt des Werdens das Dasein als Einheit von Sein und Nichts, und so werden zwei andere Pole statt des Seins und Nichts hervorgehoben. Der eine stellt sich als ein an sich als Ganzes seiendes Sein, also als das reine Sein dar, das in sich das Nichts enthält, der andere als das Dasein. Das Werden liegt also als Vermittlung zwischen Sein und Dasein. Das Dasein stellt sich hierzu als eine an und für sich seiende konkrete Einheit dar, so dass die Entwicklung von der abstrakten Allgemeinheit als dem reinen Sein zu der konkreten Einzelheit als Dasein vollzogen worden ist.

Wenn die Dialektik von Sein und Nichts als die an sich seiende Dialektik bezeichnet wird, dann soll die weitere Dialektik, die vom Dasein anfängt, als die realisierte Dialektik angesehen werden-nicht mehr als Werden des Seins, sondern als Werden im Seienden.

Zuerst wird die Dialektik als Dialektik vom Dasein und unendlichen Progress dargestellt, die schließlich zum Fürsichsein führt. Das Fürsichsein ist also die wahrhafte Unendlichkeit, so dass demgegenüberstehend das Dasein wiederum das abstrakte Endliche und der unendliche Progress eine schlechte Unendlichkeit geworden ist. Daher ist die Entwicklung von der abstrakten Endlichkeit als Dasein zur konkreten Unendlichkeit als Fürsichsein vollzogen worden.

Darüber hinaus sollten bei diesem Werden im Seienden zwei Pole als ruhende Punkte berücksichtigt werden.

Der eine ist das Dasein, der andere das Fürsichsein. Das Dasein als ein Endliches orientiert sich nach dem Fürsichsein als dem Unendlichen. Dieses orientiert sich in Gegenrichtung nach dem Dasein als konkreterem Endlichen, das zur Zeit abstrakt ist.

4.1.3. Dasein

4.1.3.1. Dasein als Einheit von reinem Sein und Werden

Das Dasein ist ein „bestimmtes Sein“³⁰⁹, das als endliches Sein dem reinen Sein als dem abstrakten Unendlichen entgegengesetzt ist, und als ein konkretes Dasein dieses aber in sich enthält. Die Dialektik von Sein und Nichts impliziert in sich die Entwicklung vom unendlichen zum endlichen Sein, oder vom Sein zum Dasein; und die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit liegt der Dialektik von Sein und Nichts zugrunde. Daher sollte das Werden, das sich in dem gegenseitigen Übergehen vom Sein ins Nichts und vom Nichts ins Sein findet, gleicherweise in demselben Übergehen vom Sein ins Dasein und vom Dasein ins Sein geschehen, indem sich Sein und Dasein wie Sein und Nichts in der Wechselbestimmung befinden.

Hierzu wird das Werden statt als Zugrundeliegendes als Übergangsprozess vom Sein zum Dasein verstanden. Dabei sollte es nicht als systematische Einheit von Sein und Nichts aufgefasst, sondern vielmehr methodisch als ein zur Wahrheit führender notwendiger Vorgang begriffen werden, sofern die Wahrheit als die zugrundeliegende systematische Ganzheit zu denken ist. „(...) Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt (...)“³¹⁰, welches „die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts“ ist. Das Werden „(...) geht ebenso in ruhige Einheit zusammen.“³¹¹ Dazu sollte das Werden als Vermittlung zwischen Sein und Nichts, als zweites dialektisches Moment, das sich als „das Verschwinden von Sein in Nichts und von Nichts in Sein und das Verschwinden von Sein und Nichts“³¹² darstellt, betrachtet werden, und das erste Moment ist zudem als unmittelbare Identifizierung des Seins mit Nichts zu denken. Anschließend ist das dritte Moment vom Dasein geprägt, das als Wiedervereinigung von Sein und Nichts, d.h. als „Einheit dieser Momente“ und „das einfache Einssein des Seins und Nichts“ betrachtet werden sollte. „Das Werden so [als] Übergehen in die Einheit des Seins und Nichts, welche als seiend ist oder die Gestalt der einseitigen, unmittelbaren Einheit dieser Momente hat, ist Dasein“.³¹³ Dazu schreibt Hegel weiter:

„Aus dem Werden geht das Dasein hervor. Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form

³⁰⁹ WdL, 1832, S.102. GW 21, S.96.

³¹⁰ WdL, 1832, S.100. GW 21, S.93.

³¹¹ WdL, 1832, S.100. GW 21, S.93. Dazu bemerkt Markus Wirtz folgendes: „Stellt das Werden die aus dem permanenten Verschwinden von Sein und Nichts ineinander resultierende Unruhe dar, so ist das Dasein jene ‘ruhige Einheit’ (WdL I, S.113.), in der das Werden, das Verschwinden, selber verschwunden ist.“ In: Wirtz, Markus: Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität, Freiburg/München 2006, S.197.

³¹² WdL, 1832, S.100. GW 21, S.93.

³¹³ WdL, 1832, S.100-101. GW 21, S.94.

von einem Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint daher als ein Erstes, von dem ausgegangen werde. Es ist zunächst in der einseitigen Bestimmung des Seins; die andere, die es enthält, das Nichts, wird sich gleichfalls an ihm hervortun, gegen jene.“³¹⁴

Das Dasein ist die Vollendung der Dialektik von Entstehen und Vergehen, die das Seins in sich enthält. Daher könnte das Dasein sogleich wie das Sein als das Erste gelten, um aus sich den unendlichen Prozess in die Gegenrichtung hervorzubringen und sich ins Sein zurückzuführen.³¹⁵ Beide verhalten sich also zu einander als zwei Pole in einer Wechselbestimmung. Das wieder hergestellte Sein ist nicht das reine Sein, sondern das Fürsichsein.

Dazu könnte die Entwicklung von Sein zu Dasein als zugrundeliegende dialektische Stufe dargestellt werden, die der folgenden Entwicklung von Allgemeinheit zu Einzelheit vorhergeht, die erst bei der Begriffslogik vorkommt. Die Entwicklung von Dasein zu Fürsichsein kann als erneute Entwicklung von Allgemeinheit zu Einzelheit verstanden werden. Das Werden ist also selbst die Grundlage der Besonderheit.

4.2. Dialektische Figur-2: Dasein - Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit - Fürsichsein

Wenn das Dasein als „das einfache Einssein des Seins und Nichts“³¹⁶ wiederum als ein Anfang genommen wird, steht es sodann dem anderen Pol gegenüber, der als Fürsichsein am Ende der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit hervortritt. Also spielt diese Dialektik die Rolle der Vermittlung zwischen Dasein und Fürsichsein, wobei das Dasein zuerst „zwei Paare von Bestimmungen“³¹⁷ der Endlichkeit aus sich hervorbringt, also „1) Etwas und Anderes, 2) Sein-für-Anderes und Ansichsein“³¹⁸ und die Beziehung zwischen zwei Bestimmungen jener Dialektik vorausgeht. Etwas und Anderes sowie Sein-für-Anderes und Ansichsein als Endliches sind von einander verschieden, ihre Beziehung stellt die Wechselseitigkeit von Sollen und Schranke dar. Das über die Schranke Hinausgehen ist als unendlicher Fortschritt aufzufassen

³¹⁴ WdL, 1832, S.103. GW 21, S.97.

³¹⁵ In diesem Sinne wird das Dasein statt des abstrakten Seins als erste Subjektivität in der Logik bezeichnet. Siehe WdL, 1832, S.110. GW 21, S.103.: „Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjektes.“

³¹⁶ WdL, 1832, S.103. GW 21, S.97.

³¹⁷ WdL, 1832, S.114. GW 21, S.107.

³¹⁸ WdL, 1832, S.114. GW 21, S.107.

und könnte als eine von der unendlichen Menge der Einzelnen als Punkten verbundenen Linie beschrieben werden. Diese zeigt sich zwar als eine Unendlichkeit auf, jedoch ist sie als schlechte Unendlichkeit wiederum in die Endlichkeit übergegangen. Das Fürsichsein überwindet die Verendlichkeit der schlechten Unendlichkeit, denn *„das Fürsichsein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist.“*³¹⁹

Daher gibt es zwei mögliche Beschreibungen von Unendlichkeit. Erstens die unendliche Vollendung; zweitens der unendliche Progress, das unendliche Überschreiten der Grenzen. Beide widersprechen sich und verneinen einander. Daher gehen beide zugleich in die Endlichkeit über, so dass das reine Sein ins bestimmte Sein und der unendliche Progress in die schlechte Unendlichkeit übergegangen ist. Beide sind zugleich endlich geworden; „der abstrakte Gegensatz, in welchem diese Bestimmungen erscheinen, löst sich in die gegensatzlose Unendlichkeit, in das Fürsichsein auf.“³²⁰ Die wahrhafte Unendlichkeit, d.h. das konkrete Sein enthält in sich sowohl das reine Sein als auch den unendlichen Progress, oder, sowohl das unendliche Sein als auch das endliche Sein. *„Im Fürsichsein ist der Unterschied zwischen dem Sein und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen.“*³²¹

Das konkrete Wahre wird von dem Fürsichsein ausgedrückt. *„Im Fürsichsein ist das qualitative Sein vollendet; es ist das unendliche Sein.“*³²²

Das Fürsichsein ist die primäre Vollendung des Begriffs „die wahrhafte Unendlichkeit“. Man könnte sagen, dass als zugrundeliegendes Konkretes sich das Fürsichsein ebenso wie die quantitative Unendlichkeit in der Seinslogik und die absolute Substanz in der Wesenslogik bzw. „der Begriff“ in der Begriffslogik zeigt, welche als wahrhafte Unendlichkeit oder konkrete Allgemeinheit der Idee vorangehen, so dass sie „der Idee“ als „Kreis der Kreise“ zugrunde liegen. Daher ist die oberste Einheit aller vorangegangenen Begriffe die Idee selbst. Diese Begriffe sind also die Selbstmanifestation der Idee von niedriger zur höheren Stufe. Somit ist die Idee als die wahrhafte Unendlichkeit aller wahrhaften Unendlichkeiten oder die konkrete Allgemeinheit aller konkreten Allgemeinheiten zu bezeichnen.

4.3. Dialektische Figur-3: Sein – Dasein - Fürsichsein

³¹⁹ WdL, 1832, S.160. GW 21, S.145.

³²⁰ WdL, 1832, S.103. GW 21, S.96.

³²¹ WdL, 1832, S.159. GW 21, S.144.

³²² WdL, 1832, S.158. GW 21, S.144.

4.3.1. Dasein als endliches Sein und als Übergang vom reinen Sein zum Fürsichsein

Außerdem ist beim Dasein eine andere Betrachtungsweise von „dem bestimmten Sein“ möglich, dessen „Bestimmtheit () seiende Bestimmtheit, Qualität, (ist)“³²³. Auf diese Weise wird gesehen, dass sich das Dasein dem Sein anschließend als „Bestimmung des Ganzen“³²⁴ im zweiten dialektischen Moment befindet, indem das Sein als erstes und das Fürsichsein als drittes Moment aufgenommen wird. Dazu sollte das in Werden bleibende Dasein für einen Prozess gehalten werden, insofern das Sein und das Fürsichsein als zwei Pole bestimmt werden. Hierzu stellen das Sein und das Fürsichsein jeweils die Allgemeinheit und die Einzelheit dar. Die Besonderheit wird also vom Dasein vertreten.

Daher ist das Dasein ein werdendes Sein, das vom Wechselspiel von Entstehen und Vergehen des Seins durchzogen wird, oder ein wanderndes Sein, das aus dem Nichts entsteht und wieder ins Nichts eintritt. Inzwischen kommt das Nichts aus dem Sein heraus und geht wieder ins Sein. Die von den aufeinander folgenden Momenten des Seins und des Nichts ins Unendliche verbundene Reihe stellt sich als ein unendlicher Progress dar, der zum Ende „eine schlechte Unendlichkeit“³²⁵ geworden ist. Dabei ergibt sich eine Dialektik von unendlicher und endlicher Vielheit, deren Aufhebung das Fürsichsein als „eine gegensatzlose Unendlichkeit“ voraussetzt. Folglich orientiert sich das von diesem Progress geprägte Dasein nach dem Fürsichsein.

Sein und Fürsichsein stehen daher statt Sein und Dasein in einem weiteren dialektischen Umfang als zwei Pole zusammen, deren Mitte das Dasein ist. Diese Betrachtungsweise entspricht gleichfalls der Aufführung der logischen Entwicklung, also der Entwicklung von Sein über Dasein bis zu Fürsichsein in der Qualität.

Beim Fürsichsein ist die Entwicklung von Endlichkeit zu Unendlichkeit abgeschlossen worden, so dass die wahrhafte Unendlichkeit zustande kommt. Die wahrhafte Unendlichkeit ist Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit oder Einheit von zwei Unendlichkeiten, die nun als das Fürsichsein hervortritt.

4.3.2. Fürsichsein

³²³ WdL, 1832, S.102. GW 21, S.96.

³²⁴ WdL, 1832, S.100. GW 21, S.94.

³²⁵ Vgl. WdL, 1832, S.138. GW 21, S.126-127.

Das Sein und das Dasein vereinigen sich im Fürsichsein. Der Übergang vom Dasein zum Fürsichsein bzw. die Selbstvollendung der wahrhaften Unendlichkeit ist schon im obigen dritten Kapitel erläutert worden. In diesem dialektischen Vorgang befindet sich das Dasein entweder als ein Pol im Anfang, der dem Fürsichsein als dem Ende gegenübergestellt ist, oder als Prozess in der Mitte zwischen Sein und Fürsichsein.

4.3.2.1. Fürsichsein als primäre Subjektivität

Das Fürsichsein könnte als die erste Phase der Einheit von Subjekt und Objekt angenommen werden. Es zeigt sich, dass sich das Fürsichsein nicht nur als Einheit von Sein und Dasein, von Unmittelbarem und Vermitteltem erweist, die den Sinn eines objektiven konkreten Allgemeinen bezeichnet, sondern auch an der Subjektivität orientiert ist und zugleich deren Sinn enthält. D.h., das Fürsichsein hat sich bereits als Einheit von Ich und Gegenstand, von Subjekt und Objekt gezeigt, indem es als das Sein für das Subjekt selbst beschrieben wird, das nicht dem Anderen entgegengesetzt ist, sondern das Andere in sich enthält:

„(...) wir sagen, daß etwas für sich ist, insofern als es das Anderssein, seine Beziehung und Gemeinschaft mit Anderem aufhebt, (...)“³²⁶

„Das Andere ist in ihm nur als ein Aufgehobenes, als sein Moment; das Fürsichsein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist.“³²⁷

„Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten gegen das begrenzende Andere und durch diese Negation desselben In-sich-Reflektiertsein, obschon neben dieser Rückkehr des Bewußtseins in sich und der Idealität des Gegenstandes auch noch die Realität desselben erhalten ist, indem er zugleich als ein äußeres Dasein gewußt wird.“³²⁸

Daraus ergeben sich bei dem Fürsichsein zwei Sinne des Einheitsbegriffes, deren Unterschied die Hauptthese der Arbeit über das Subjekt-Objekt Problem betrifft. Der erste stellt eine konkrete Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit dar, also eine wahre Unendlichkeit, die als mit dem grundstufigen konkreten Subjekt, oder als mit der primären dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt identisch

³²⁶ WdL, 1832, S.159. GW 21, S.145.

³²⁷ WdL, 1832, S.159-160. GW 21, S.145.

³²⁸ WdL, 1832, S.160. GW 21, S.145.

gedacht werden könnte. So ergibt sich aus dem Fürsichsein die doppelte Deutung: Einmal ist das Fürsichsein als die Einheit von Sein und Dasein zu verstehen, somit wird es als eine konkrete Unendlichkeit aufgefasst, und dagegen werden das Sein sowie das Dasein jeweils als die abstrakte Unendlichkeit und die Endlichkeit verstanden. Zum anderen stellt es sich als dasjenige Fürsichseiende dar, das als ein abstraktes Subjekt dem an sich Seienden als Objekt gegenübersteht, oder ebenso sehr als ein An-und-Fürsichseiendes, welches als konkretes Subjekt das objektive Ansichsein in sich enthält:

„Das Bewußtsein enthält schon als solches an sich die Bestimmung des Fürsichseins, indem es einen Gegenstand, den es empfindet, anschaut u.s.f., sich vorstellt, d.i. dessen Inhalt in ihm hat, der auf die Weise als Ideelles ist; es ist in seinem Anschauen selbst, überhaupt in seiner Verwirklichung mit dem Negativen seiner, mit dem Anderen, bei sich selbst.“³²⁹

Durch die Erörterung des Fürsichseins taucht der Begriff 'Ich' erstmals auf. Diese primäre Subjektivität tritt mit dem Begriff der wahrhaften Unendlichkeit zusammen.

Zwar ist das Fürsichsein ein Subjekt, jedoch ist es im Vergleich zum Wesen, das die nächststufige Subjektivität ist, bloß ein Objekt desselben, und im Vergleich zum „Begriff“, der konkreten Subjektivität oder dem „Ich denke“, sind das Fürsichsein und das Wesen beides schlechthin ein Objekt. Daher findet sich die Doppelbedeutung des Einheitsbegriffes nicht nur in dem Fürsichsein, sondern auch in dem Wesensbegriff, dem Wirklichkeitsbegriff, dem Begriffsbegriff sowie dem Ideenbegriff.

Zwar ist das Fürsichsein ein Subjekt, doch geht es auch mit der Anschauung zusammen, die sich nicht nur mit dem reinen Sein identifiziert, sondern hinsichtlich ihrer Äußerlichkeit auch auf die Quantität bezogen wird. Dies stellt daher im Sinne der Korrespondenz von Denken und Anschauung ein anderes mögliches Verständnis von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt dar. Dazu schreibt Hegel:

„Das Bewußtsein ist so erscheinend oder der Dualismus, einerseits von einem ihm anderen, äußerlichen Gegenstand zu wissen und andererseits für-sich zu sein, denselben in ihm ideell zu haben, nicht nur bei solchem Anderen, sondern darin auch bei sich selbst zu sein. Das Selbstbewußtsein dagegen ist das Fürsichsein als vollbracht und gesetzt; jene Seite der Beziehung auf ein Anderes,

³²⁹ WdL, 1832, S.160. GW 21, S.145.

*einen äußeren Gegenstand ist entfernt.*³³⁰

Daher wird eine Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt so dargestellt, wobei Subjekt und Objekt jeweils konzeptionell mit Begriff und Anschauung oder Verstand und Sinnlichkeit verwechselt werden. Ihre Beziehung hat nichts mit dem Spekulativen zu tun. Vielmehr bedeutet sie bloß die untrennbare Korrespondenz. Eine ähnliche Untrennbarkeit ist in der Beziehung von Qualität und Quantität darzustellen. Die Grenze zwischen dem spekulativen Verhältnis und der korrespondierenden Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt sollte sich somit ziehen lassen.

4.3.2.2. Fürsichsein als In-einander-Reflexion von Qualität und Quantität in ihrer Korrespondenz

Beim Fürsichsein wird einmal die Beziehung von Subjekt und Objekt im Sinne von Sein und Dasein, von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Ich und Gegenstand, so aufgezeigt, dass sie entgegengesetzt sind und sich widersprechen, und sich damit in eine Einheit als Fürsichsein aufheben. Zum anderen ist bei ihm die Untrennbarkeit von Denken und Anschauen so thematisiert, dass sie einander korrespondieren und von einander nicht getrennt sind. Darüber hinaus ist das Fürsichsein als eine Vermittlung darzustellen, welche den Übergang des Qualitativen in das Quantitative überbrückt.

Das Fürsichsein enthält in sich bereits in dem Sinne das Quantitative, dass es sich einerseits als das Eins oder die Attraktion, andererseits als das Viele des Eins oder die Repulsion darstellt. Beide erweisen sich als die quantitativen Momente des Fürsichseins.

Im Fürsichsein ist sichtbar, dass das Qualitative und das Quantitative mit einander zusammengehen. Die entgegengesetzten Bestimmungen, die Attraktion und die Repulsion, oder das Eins und das Viele, treten aus einer ursprünglichen Einheit, dem Fürsichsein, heraus. „Das Fürsichsein ist erstens unmittelbar Fürsichseiendes, Eins.“³³¹

Sie befinden sich in einer dialektischen Beziehung. Dazu bemerkt Hegel:

*„Zweitens geht das Eins in die Vielheit der Eins über,- Repulsion; welches Andersein des Eins sich in der Idealität desselben aufhebt,- Attraktion.“*³³²

³³⁰ WdL, 1832, S.160. GW 21, S.145.

³³¹ WdL, 1832, S.159. GW 21, S.144.

³³² WdL, 1832, S.159. GW 21, S.144.

So setzen diese zwei Momente eine einheitliche Grundlage voraus, die mit dem Fürsichsein als unbestimmter Unmittelbarkeit identisch ist.³³³ Das Fürsichsein als Zuspitzung der Entwicklung der Qualität impliziert in sich die Dialektik der Quantität, so dass es den Wendepunkt von der Qualität zur Quantität darstellt:

„Drittens die Wechselbestimmung der Repulsion und Attraktion, in welcher sie in das Gleichgewicht zusammensinken, und die Qualität, die sich im Fürsichsein auf ihre Spitze trieb, in Quantität übergeht.“³³⁴

Die Dialektik vom Eins und Vielen könnte als quasi-quantitative Darstellung der Dialektik von zwei Unendlichkeiten verstanden werden. Das Eins und das Viele wie die Attraktion und die Repulsion beziehen sich in dem dialektischen Gefüge auf einander. Die Repulsion ist die Grundlage der Attraktion wie das Viele die Grundlage des Eins ist und umgekehrt. So setzen die Repulsion und die Attraktion wie das Eins und das Viele einander voraus. Ohne Repulsion ist die Attraktion undenkbar und umgekehrt. Beim Begriffspaar „das Viele und das Eins“ gilt der gleiche Fall. Dazu drückt sich Hegel so aus:

„Die Repulsion liefert die Materie für die Attraktion. Wenn keine Eins wären, so wäre nichts zu attrahieren.“³³⁵

Dem abstraktem Verständnis zufolge sind das Eins und das Viele oder die Attraktion und die Repulsion von einander verschieden. Dies entspricht der Reflexionsbestimmung „Verschiedenheit“, so dass jene bei der Betrachtungsweise der Verschiedenheit so erscheinen, als ob sie gegeneinander gleichgültige wären:

„Beide, Repulsion und Attraktion, sind zunächst unterschieden, jene als die Realität der Eins, diese als deren gesetzte Idealität.“³³⁶

Die absolute Identität, das Fürsichsein, unterscheidet sich ins Eins und Viele und stellt sich einerseits als Attraktion, das Eins, andererseits als die Repulsion, das Viele dar, aber „Die Repulsion geht in Attraktion über, die vielen Eins in ein Eins.“³³⁷ Dazu bemerkt Hegel noch weiter folgendes:

³³³ Im Sinne davon, dass das Fürsichsein ein neuer Anfang ist.

³³⁴ WdL, 1832, S.159. GW 21, S.144.

³³⁵ WdL, 1832, S.178. GW 21, S.162.

³³⁶ WdL, 1832, S.178. GW 21, S.161.

³³⁷ WdL, 1832, S.178. GW 21, S.161.

„Oder die Vielheit des Eins ist das eigene Setzen des Eins; das Eins ist nichts als die negative Beziehung des Eins auf sich, und diese Beziehung, also das Eins selbst, ist das viele Eins.“³³⁸

Hierzu kommen die reflexive Bewegungen von Attraktion und Repulsion sowie von Eins und Vielem zustande. Wenn die Bewegung zu einem Extrem gelangt ist, dann fängt sie wieder von diesem als Wendepunkt an, um die Rückkehr nach dem anderen Extreme fortzusetzen:

„Wenn die Attraktion vollführt, d.i. die Vielen auf den Punkt eines Eins gebracht vorgestellt würden, so wäre nur ein träges Eins, kein Attrahieren mehr vorhanden.“³³⁹

Selbst enthält die Attraktion in sich den Begriff der Repulsion, das Eins den des Vielen. So wird mit der Attraktion angefangen, um die Repulsion wieder in Gang zu setzen, wenn die attrahierende Kraft zu Ende gekommen ist. Damit gehen die Attraktion und die Repulsion wie das Eins und das Viele in einander über. Sie vertreten jeweils die Idealität und die Realität, die zwei Momente einer absoluten Identität darstellen :

„Die in der Attraktion daseiende Idealität hat auch noch die Bestimmung der Negation ihrer selbst, die vielen Eins, auf die sie die Beziehung ist, an ihr, und die Attraktion ist untrennbar von der Repulsion.“³⁴⁰

Die Attraktion und die Repulsion sowie das Eins und das Viele vereinigen sich schließlich in einem konkreten Dritten, das als ursprüngliche Einheit des Quantitativen gilt. Die dialektische Beziehung zwischen Vielheit und Einheit, Repulsion und Attraktion, deren ursprüngliche Einheit das Fürsichsein ist, kann durch die dialektische Beziehung zwischen Diskretion und Kontinuität, die als zwei Momente von Quantität ausgezeichnet werden, näher erklärt werden. Dabei scheint es, dass die quantitative Dialektik in der qualitativen Dialektik bereits enthalten ist. Um die Beziehung zwischen Qualität und Quantität näher zu erklären, sollte über die Beziehung zwischen Begriff und Anschauung zunächst nachgedacht werden.

³³⁸ WdL, 1832, S.173. GW 21, S.157.

³³⁹ WdL, 1832, S.178. GW 21, S.162.

³⁴⁰ WdL, 1832, S.178. GW 21, S.162.

4.4. Reflexion in Korrespondenz

4.4.1. Sein als Anschauliches und Begriffliches

Das in der Wissenschaft der Logik dargestellte Sein wie Nichts ist „das reine leere Anschauen selbst“, oder „ein übersinnliches, innerliches Anschauen“.

„Es (Das reine Sein) ist die reine Unbestimmtheit und Leere.- Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst.“³⁴¹

„Vors erste aber ist er (der Anfang) nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, sondern des Denkens, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein mannigfaltiges und Einzelnes.“³⁴² Dazu sagt Theunissen:

„Das reine Sein ist als aufgenommenes zwar nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, wohl aber ‘des Denkens’, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann.“³⁴³

Hierzu ist die unmittelbare sinnlichen Anschauung oder Vorstellung von dem übersinnlichen, innerlichen Anschauen, sowie „der transzendentalen Anschauung“³⁴⁴ zu unterscheiden. Aber diese ist Hegel zufolge mit dem transzendentalen Wissen identisch.

„Im transzendentalen Wissen ist beides vereinigt, Sein und Intelligenz; ebenso ist transzendentales Wissen und transzendente Anschauung eins und dasselbe: der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Überwiegende des

³⁴¹ WdL, 1832, S.71. GW 21, S.69.

³⁴² WdL, 1816, S.288. GW 12, S.239.

³⁴³ Theunissen, Michael: Sein und Schein, Frankfurt a. M. 1980, S.100.

³⁴⁴ Der Ansatz „die Identität von dem transzendentalen Wissen und der transzendentalen Anschauung“ könnte die Schwierigkeit des Dualismus auflösen, die in den Übergänge der Phänomenologie des Geistes und der Logik sowie der Idee und der Natur ineinander geschieht, sofern sich darin die Verwechslungen von der erscheinenden Welt und dem reinen Begriff sowie von der reinen Idee und der sinnlichen Natur mit einander stattfinden lassen sollten. Jene Identität macht es möglich, dass die Verwechslung nicht zwischen Begriff und sinnlicher Anschauung, sondern zwischen transzendentalen und empirischer Anschauung, oder zwischen transzendentalem Wissen und empirischem Wissen stattfindet.

*ideellen oder reellen Faktors.*³⁴⁵

Das Sein ist, wie oben erwähnt, ein im Denken liegendes unbestimmtes Unmittelbare. Wenn von Sein und Nichts die Rede ist, dann sollen Sein wie Nichts nicht nur als leeres Anschauen, sondern auch als leeres Denken gedacht werden; Sein wie Nichts sind daher als der reinen Anschauung entsprechendes leeres Denken und zugleich als dem reinen Denken entsprechende leere Anschauung zu betrachten, indem Hegel das reine Sein und Nichts so beschreibt:

*„Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.“*³⁴⁶

Bei Spinoza sind die Anschauung und der Begriff objektiv als die Ausdehnung und das Denken herausgestellt. Sie sind einerseits zwei Attribute einer einzigen Substanz, die den unendlich vielen Attributen derselben zugesprochen sind und einander entsprechen, andererseits sind sie von der Substanz in ihre absolute Indifferenz absorbiert.³⁴⁷ Die unmittelbare Identität des Seinsbegriff mit Sein stellt eine Doppeldeutigkeit dar: Zuerst wird Sein als leeres Anschauen dargestellt, das mit dem Begriff des reinen Seins untrennbar verbunden ist, und zwar sollten beide als verschiedene Eigenschaften betrachtet werden. Zweitens ist die Bedeutung, dass das Sein ein unmittelbarer Begriff ist, sofern der Seinsbegriff mit sich identisch ist und sich noch nicht unterscheiden und von sich verschiedene Begriffe herausgebracht hat. Sobald der Seinsbegriff sich zu unterscheiden beginnt, kommt die Dialektik von Sein und Nichts ebenso wie die Dialektik von Sein und Dasein zustande. Man könnte die Beziehung zwischen Seinsbegriff und Seinssein als erstes Beispiel von Doppeldeutigkeit des Subjekts und Objekts bezeichnen. In der Wesenslogik wird die Doppeldeutigkeit von Subjekt und Objekt durch die Form und die Materie sowie das Wesen und die Existenz usw. dargestellt. In der Begriffslogik wird sie von Begriff und Realität bzw. Subjektivität und Objektivität geprägt.

³⁴⁵ Hegel, G.W.F.: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in G.W.F.Hegel Jene Schriften 1801-1807, Werke 2, Frankfurt a. M. 1970, S.42.

³⁴⁶ WdL, 1832, S.72. GW 21, S.69.

³⁴⁷ Vgl. Spinoza: Ethik. In geometrischer Ordnung dargestellt, übers. und hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999, S.5-7. u. S.31. oder Erster Teil von Gott. Definitionen 1-8. und Erster Teil von Gott. Lehrsatz 14. Folgsatz 2.

Der Sinn vom Sein ist nicht lediglich vom Denken, sondern auch von der Anschauung charakterisiert, die aber nicht die sinnliche Wahrnehmung, also „das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung“, betrifft. Die Anschauung ist daher die reine Anschauung, und damit sollte das mit dem leeren Anschauen identifizierte Denken sich vom empirischen Denken, d.h. von den aus der Wahrnehmung herausgekommenen Begriffen unterscheiden lassen.

Man könnte sagen, dass die Phänomenologie des Geistes als „Wissenschaft des erscheinenden Geistes“³⁴⁸ zu dem höchsten Punkt der Entwicklung des Bewusstseins gelangt, der als Anfang der Logik erneut als unmittelbare Einheit von Denken und Anschauung hervortritt. Diese unmittelbare Einheit wird also als die intellektuelle Anschauung³⁴⁹ oder leeres Anschauen und als reines Denken bezeichnet. Dazu sagt Hegel:

*„Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, dass das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewusstseins ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, dass die Phänomenologie des Geistes, die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d.i. das reine Wissen, zum Resultat hat“*³⁵⁰.

Daraus ergibt sich die Frage, wie man es verstehen könnte, dass das Sein wie das Nichts als das leere Anschauen sowohl als auch das leere Denken gilt. Begriff und Anschauung oder Denken und Ausdehnung werden bei Descartes als verschiedene Substanzen verstanden und bei Spinoza als verschiedene Akzidenzen einer einzigen Substanz bestimmt, sowie ebenso sehr als zwei apriorische Erkenntnisformen von Kant behauptet. Dazu stellt sich die Frage,

³⁴⁸ WdL, 1832, S.57. GW 21, S.69.

³⁴⁹ „Ohne diese objektive Bewegung erscheint das reine Wissen, auch als die intellektuelle Anschauung bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewusstseins.(...)“ -WdL, 1832, S.66. „Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß, wenn an sich wohl Ich als das reine Wissen oder als intellektuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, daß es in der Wissenschaft nicht um das zu tun ist, was an sich oder innerlich vorhanden sein, sondern um das Dasein des Innerlichen im Denken und um die Bestimmtheit, die ein solches in diesem Dasein hat. Was aber von der intellektuelle Anschauung- oder wenn ihr Gegenstand das Ewige, das Göttliche, das Absolute genannt wird-, was vom Ewigen oder Absoluten im Anfang der Wissenschaft da ist, dies kann nichts anderes sein als erste, unmittelbare, einfache Bestimmung. (...) Die intellektuelle Anschauung ist wohl die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns und der beweisenden, äußerlichen Reflexion. Was sie aber mehr ausspricht als einfache Unmittelbarkeit, ist ein Konkretes, ein in sich verschiedene Bestimmungen Enthaltende.“-WdL, 1832, S. 67f.

³⁵⁰ Siehe WdL, 1832, S.57. GW 21, S.54. in: „Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“

wie sie von Hegel verstanden werden.

Es scheint, dass Hegel zweierlei Begriffspaare und ihre Beziehungen von einander unterscheiden lässt. Das erste Begriffspaar stellt 'Denken und Sein' dar; das zweite ist dasjenige von 'Denken und Anschauen'. Die Wechselwirkung von Denken und Anschauen ist zwar problematisch, jedoch wird die Wechselwirkung zwischen Denken und Sein stets von Hegel geäußert.

Anschließend ergibt sich die Frage, wie Denken und Anschauung sich auf einander beziehen sollen, wenn einerseits die dialektische Wechselwirkung von Sein und Denken aufgenommen werden muss, aber andererseits in Hinblick auf die Unterscheidung dieser beiden Begriffspaare die Schwierigkeit über die Wechselwirkung zwischen Denken und Anschauung vor die Augen gezogen werden soll.

Zwar bleibt die Lösung dieser Schwierigkeit bei Hegel nicht sehr offensichtlich, jedoch nimmt er darauf auch nicht ohne Rücksicht.

Denken und Sein werden zuerst als Denkbestimmungen aufgestellt. Die unmittelbare Einheit von beiden wird das Sein genannt. Sie befinden sich so in der dialektischen Beziehung, dass sie sich in Formen des Widerspruchs ihre Beziehung darstellen, und damit explizieren sie den dialektischen Sinn von Subjekt und Objekt.

Sie werden danach als Begriff und Anschauung oder Denken und Ausdehnung verstanden, welche zwei Dimensionen eines untrennbaren Zusammenhangs, die als einander korrespondierend stehen, erweisen.³⁵¹ Damit stellen sie den Sinn der Korrespondenz von Subjekt und Objekt mit einander dar. Der Begriff und die Anschauung werden also als zwei Attribute bestimmt, deren jedes die Dialektik von Subjekt und Objekt und die durch diese beiden dargestellte Dialektik von Denken und Sein bzw. von anderen entgegengesetzten Denkbestimmungen zu ihrer Tätigkeit hat. Umgekehrt enthält das Subjekt wie das Objekt oder die Einheit von Subjekt und Objekt in sich zwei Attribute: Begriff und Anschauung. Daher beziehen sich Begriff und Anschauung, also Subjekt und Objekt im zweiten Sinne, korrespondierenderweise auf einander, Subjekt und Objekt im ersten Sinne dagegen befinden sich selbst in der dialektischen Beziehung, in der sie sich im Dritten als Idee vereinigen³⁵².

³⁵¹ Vgl. Baum, Manfred: „Philosophiehistorisch läßt sich Hegels Konzeption des Absoluten als Gleichsetzung zweier Einheiten verstehen: Spinozas Substanz als Einheit von Ausdehnung und Denken wird Identifizierung mit Kants anschauendem Verstand als Einheit von Anschauung und Denken.“ Aus: Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs. In: Hegel und die Kritik der Urteilskraft, Hrsg. von Fulda u. Horstmann, Stuttgart 1990, S.158.

³⁵² Die Entsprechung von Begriff und Anschauung gilt als die Grundlage einer Wahrheitstheorie, wobei der Begriff dem Gegenstand entsprechen muss, wenn er als Wahrheit benannt wird. Dagegen gilt

Die abstrakte Identität stellt die Allgemeinheit von zwei Besonderen dar, die zwar von einander verschieden, jedoch nicht entgegengesetzt sind. Die Allgemeinheit ist daher eine abstrakte Allgemeinheit. Die Einheit dagegen expliziert eine Ganzheit von entgegengesetzten Bestimmungen, so dass sie eine konkrete Allgemeinheit ist, welche die Besonderen in sich enthält. Die Dialektik von Denken und Sein kommt nicht nur in der formalen Struktur vor, - in der Untrennbarkeit der verschiedenen Erkenntnisformen, d.h. in der Untrennbarkeit der verständigen Begriffe und der anschaulichen Formen im Kantischen Sinne, worin sich die Dialektik innerhalb des reinen Begriffs oder der reinen Anschauung darstellt, sondern auch im konkreten Gefüge, d.h. in der Erfahrung, worin sich die Dialektik der reinen Kategorien zur Dialektik vom transzendentalen Subjekt und empirischen Objekt erweitert.

Denken und Sein oder Subjekt und Objekt, die sich jeweils bei der Seinslogik als Dialektik von Sein und Dasein, bei der Wesenslogik als Wesen und Erscheinung, sowie bei der Begriffslogik als Subjektivität und Objektivität darstellen, sind selbst Denkbestimmungen. Wenn alle Kategorien sich schließlich in die Idee aufgehoben haben werden, welche nicht nur die abstrakte Subjektivität, sondern auch die absolute Subjektivität bedeutet, stellt die Idee sich dann als Einheit von der abstrakten Subjektivität und der objektiven Inhalte, also der empirischen Objektivität, dar. Hegel schreibt:

„Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, dass in ihr der Gegensatz des

die dialektische Einheit von Sein und Wesen, also der Begriff, als der Grund einer anderen Wahrheitstheorie, wobei der Begriff selbst den Maßstab der Wahrheit anbietet, welcher die entgegengesetzten Behauptungen, deren jede ihre eigene Wahrheit festhält und zugleich die Wahrheit der anderen von sich ausschließt, als Schein zu beurteilen vermag. In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die beiden Wahrheitstheorien dar. Als Korrespondenz-Wahrheitstheorie äußert er folgendes: „Das Bewußtsein weiß Etwas, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das an sich; er ist aber auch für das Bewußtsein das an sich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein itzt zwei Gegenstände hat, den einen, das erste an sich, den zweiten, das für es Sein dieses an sich. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten.“ (siehe PhG, Meiner, 1988, S.66) Dabei setzt „das für es (Bewußtsein) Sein dieses an sich“ eine Bedeutung der Reflexion dar, derzufolge diese das Vorstellen des Bewußtseins ist. Als dialektische Wahrheitstheorie spricht Hegel folgendes aus: „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“ (Ebd. S.66) Dabei tritt der neue Gegenstand aus der dialektischen Bewegung nichts anderes als der wahre als der vorige hervor, so dass er sich möglicherweise in zwei Formen darstellt: zum einen als das Entgegengesetzte des vorigen Gegenstand; zum anderen als Einheit der vorangegangenen entgegengesetzten Gegenstände. Somit ist die Reflexion in der Dialektik als der Gegensatz, also die Entgegensetzung, zu verstehen, nicht das Vorstellen des Bewußtseins, und das Fürsichseiende ist nicht als das für das Bewußtsein Seiende, sondern vielmehr als das für sich Seiende und zugleich das andere Ausschließende aufzufassen.

*Bewusstseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden (...).*³⁵³

Die Wissenschaft der Logik ist die dialektische Entwicklung des Denkens selbst, deren Anfang und Ende jeweils das Sein und der Begriff sind. Wenn die Einheit von der Phänomenologie und Logik als dialektische Einheit von Inhalt und Form betrachtet wird, dann sollen die sinnliche Gewißheit und der Begriff jeweils Anfang und Ende der Entwicklung vertreten. Zwar wird die Orientierung der Dialektik an der konkreten Allgemeinheit als die logische Entwicklung dargestellt und der Begriff als bestimmende Subjektivität ist als Zweck dieser Entwicklung zu verstehen. Jedoch ist die ruhende Substantialität dabei wiederum verloren, sofern der Begriff sich eine weitere Entwicklung gesetzt hat. Somit scheint es, dass nur die Rückkehr zum Anfang bzw. die Wechselwirkung mit der Figuration der Inter-Subjektivität oder der absoluten Subjektivität-Objektivität als synthetisches Prinzip die Einseitigkeit beider Forderungen überwinden kann. Aus diesem Grund sind das Sein und der Begriff oder der Begriff und die Idee jeweils nicht nur als Anfang und Ende zu bestimmen, sondern können umgekehrt als Ende und Anfang gedacht werden. Die von Kant vorgestellte Zusammensetzung von verständigen Kategorien und sinnlichen Soffen und die Cartesische Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, die als Ansätze von Beziehungen zwischen Ideen und Materie vorgestellt werden, scheinen problematisch zu sein, sofern die Frage, wie zwei verschiedene Arten von Substanzen oder Eigenschaften auf einander wirken können, berücksichtigt werden.

Die mögliche Lösung Hegels auf die Kantische sowie Cartesische Schwierigkeit besteht darin, dass sich die Wechselwirkung anstatt als die Wechselwirkung zwischen Begriff und Anschauung als Wechselbestimmung zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen darstellen sollte, und das Transzendente und das Empirische entweder als im Denken liegende apriorische und aposteriorische Begriffe oder als in der sinnlichen Empfindung liegende apriorische Anschauungen und aposteriorische Wahrnehmungen darzustellen sind.³⁵⁴ Daher könnte die dialektische Einheit von Begriff und Realität im Sinne von Einheit vom Transzendentalen und Empirischen kaum mit der Bedeutung der Wechselwirkung zwischen Denken und Anschauung

³⁵³ WdL, 1832, S.46. GW 21, S.45.

³⁵⁴ Im spekulativen Sinne sollte die transzendente Form nicht als Kantische transzendente Kategorien und Anschauungsformen, sondern vielmehr als die diesen vorhergehende Spinozistische Substanz begriffen werden. Und dementsprechend sollte der empirische Inhalt nicht bloß als sinnliche Mannigfaltigkeit, sondern vielmehr als unendlich viele Attribute jener Substanz verstanden werden, wenn hierbei das Transzendente und das Empirische als voneinander getrennt aufgefasst werden.

gleichgesetzt werden.

Damit gibt es zwei Arten von Anschauung, die jeweils den realen und reinen Begriffen entsprechen: die erste ist die empirische Anschauung ; die zweite die transzendente Anschauung.³⁵⁵ Dementsprechend gibt es zwei Arten von Begriff, reine Begriffe und reale Begriffe, die jeweils der transzendentalen Anschauung und empirischen Anschauung entsprechen. Bevor die transzendente und die empirische Anschauung als entgegengesetzte Momente vorkommen, ergab sich schon eine reine Anschauung, die eine unbetimmte Unmittelbarkeit blieb. In dieser Entsprechung des Begriffs mit der Anschauung wird der reine Seinsbegriff als „das reine, leere Anschauen“ dargestellt, und die transzendente Anschauung entspricht den reinen verständigen Begriffen; das in der empirischen Anschauung vorhandene Daseiende ist also durch reale, empirische Begriffe zu konzipieren.

Die empirische Anschauung ist nach Kant von den sinnlichen Wahrnehmungen geprägt, die als Eindruck der äußerlich gegebene Stoffe auf die Erkenntnisformen bezeichnet sind, denen die empirischen Begriffe entsprechen. Die transzendente Anschauung dagegen wird von zwei Formen, also Raum und Zeit, vertreten, die sich auf Mathematik oder auf geometrische Gebilde, auf die transzendente Wahrnehmung, sowie auf das dynamische zeitliche Verhältnis beziehen, mit denen die reinen Begriffe von Einheit und Vielheit sowie Allheit, von Realität und Negation sowie Limitation, beziehungsweise von Substantialitäts- und Kausalitätsverhältnis sowie Gemeinschaft unmittelbar korrespondieren. Die Verbindung der transzendentalen Anschauungsformen mit den reinen Begriffen ist zum transzendentalen Schema zu gestalten.

In diesem Sinne könnten Kants Schematismuslehre und die darauf folgende Grundsatzlehre als die Entsprechung der reinen Anschauungen und Begriffe zu einander bezeichnet werden. Indem sie sich weiterhin auf die äußerlichen Stoffe anwenden, werden die Wahrnehmungen der Erfahrungsdinge herausgestellt.

Dabei könnte Hegels Wissenschaft der Logik als Wissenschaft des reinen Denkens gekennzeichnet werden, die sich von zwei die Empirie betreffenden Philosophien, also der vorangegangenen Phänomenologie des Geistes oder im weiteren Sinne von der nachkommenden Naturphilosophie unterscheidet, welche sich jeweils als Wissenschaft des Bewußtseins oder des

³⁵⁵ Hierzu wird die transzendente Anschauung als anschauliche Form, wie z. B. Raum und Zeit, angedeutet, nicht als die intellektuelle Anschauung im Kantischen bzw. Schellingschen Sinne bezeichnet.

erscheinenden Geistes und als Philosophie der Objektivität an den Gegenständen der Erfahrungen orientieren und sich durchgängig auf sinnliche Wahrnehmungen und auf durch diese reflektierte empirische Begriffe beziehen. Die Wissenschaft der Logik dagegen gilt als ein Begriffssystem, das in Übereinstimmung mit der reinen Anschauung aufgestellt wird.

An Kant anschließend hat Hegel gewissermaßen die Schematisierung der Konzeptionen aufgenommen, da ihm der Seinsbegriff mit dem reinen, leeren Anschauen selbst identifiziert ist, und auf dieser Grundlage die weiteren Kategorien zu entwickeln sind. Dies könnte so verstanden werden, dass Hegels Logik auf der Ebene der Schematismuslehre und Grundsatzlehre Kants gründet und somit die Grundsätze, also Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, und Postulate des empirischen Denkens überhaupt in eine systematische Begriffslehre gebracht hat. Dies könnte so gedacht werden, dass die Wissenschaft der Logik nicht nur die Kategorienlehre, sondern auch die Kantischen Schematismuslehre betrifft.³⁵⁶

Genauer gesagt aber könnte die Logik mit der Schematismuslehre erst bei der Wesenslogik vergleichbar sein, weil dabei die Beziehungen von entgegengesetzten Denkbestimmungen und zwischen Begriff und Anschauung, also die Reflexion in Gegensatz und die Reflexion in Korrespondenz, erst aus der absoluten Indifferenz herauszutreten vermögen, und damit mit der transzendentalen Ästhetik und Analytik verglichen werden könnten.

Sofern die reinen Begriffe und die reinen Anschauungen sich entsprechen und durch Schematisierung zur Einheit bilden, kann man nur über das Begriffsverhältnis reflektieren, ohne die anschaulichen Formen anzugehen, da die den Schemata immanenten Begriffe wie Anschauungen als Mittel gelten, durch die man sich an das Zugrundeliegende als Wahrheit annähern kann.

In diesem Sinne könnte Hegel zwar als Idealist bezeichnet werden, indem die Idee als das höchste Prinzip aufgenommen wird, jedoch sollte die Dimension der Anschauung nicht übersehen werden, weil sie von dem Begriff untrennbar bleibt.

Die Wechselbestimmung zwischen transzendentalen Begriff und empirischer Realität sollte, wie Hegel betont, anstatt als Zusammensetzung von transzendentalen Begriff und sinnlichem Stoffe im Kantischen Sinne als negativer Selbstbezug des transzendentalen Begriffs auf die empirischen

³⁵⁶ Vgl. Heidegger, Martin: „Kants These über das Sein“, in: „Wegmarken“, Frankfurt a. M. 1976, S.464 f.

Begriffe dargestellt werden, indem Anschauliches und Begriffliches mit einander korrespondieren und jedes mit dem Anderen begleitet erscheint.

Die Logik beschäftigt sich mit abstraktem, reinem Begriffsverhältnis. Dabei sind das Dasein, die Existenz, die Erscheinung, und die Wirklichkeit bei der objektiven Logik sowie die Objektivität bei der subjektiven Logik den Denkbestimmungen zugeordnet, oder sie stellen sich als der reinen Anschauung entsprechende Begriffe dar. Sie sollen jedoch nicht lediglich als etwas der Anschauung Zugeordnetes gedacht werden, das als Selbstständiges unabhängig von den Begriffen bleibt.

Der Gegensatz von Fürsichsein und Dasein, Wesen und Sein, Begriff und Realität, sowie Subjektivität und Objektivität bei der Logik Hegels gilt als Spaltung der reinen Begriffe innerhalb der Sphäre des Denkens, die schließlich in der Wechselbestimmung von Subjekt und Objekt aufgehoben wird, jedoch nicht als dualistische Unterscheidung von innerem Subjekt und äußerem Objekt im Sinne von dem Unterschied zwischen Denken und Ausdehnung, Begriff und Anschauung, sowie Verstand und Sinnlichkeit.

4.4.2. Qualität - Quantität

Die Quantität ist „das Anderssein des Fürsichseienden“. Dieses ist „nicht mehr als in einfacher Beziehung auf sich“, oder „als unmittelbare Bestimmtheit des daseienden Etwas“, d.h. als gleichgültig gegen das Fürsichseiende gesetzt, obzwar es „als repellierend von sich“ gilt, zu verstehen, sondern „die Beziehung auf sich als Bestimmtheit vielmehr in einem anderem Dasein (einem Fürsichseienden) zu haben“³⁵⁷, d.h. sich als das wieder an der Kontinuität hervortretende Dasein darzustellen, und damit am Fürsichseienden seine Beziehung mit diesem zu finden.

Auch wenn sie untrennbar vom Fürsichseienden ist, wird aber die Quantität an sich die dem Sein gleichgültige Bestimmtheit,³⁵⁸ deren Äußerung also „gleichgültige, in sich reflektierte, beziehungslose Grenzen“ darstellt. „So ist die Bestimmtheit überhaupt außer sich, ein sich schlechthin Äußerliches und Etwas ebenso Äußerliches“. „Solche Grenze, die Gleichgültigkeit derselben an ihr selbst und des Etwas gegen sie, macht die quantitative Bestimmtheit desselben aus.“³⁵⁹ Die Quantität als ein Äußerliches der Qualität ist hierzu als Diskretion an der Kontinuität, als Daseiende, die an der kontinuierlichen Einheit als gleichgültig gegen einander, d.h. als Grenzen verzeichnet werden.

³⁵⁷ WdL, 1832, S.192. GW 21, S.173.

³⁵⁸ WdL, 1832, S.192. GW 21, S.173.

³⁵⁹ WdL, 1832, S.192. GW 21, S.173.

Die Bestimmtheiten der Quantität werden also als diskrete, beziehungslose, und ebensosehr gleichgültige Grenze aufgefasst, durch die Etwas und Anderes von einander abgegrenzt und gegen einander gleichgültig stehen bleiben. Die unterschiedlosen Grenzen grenzen „Etwas und Anderes“ von einander ab, so dass Etwas und Anderes gegen einander gleichgültig bleiben. Daher folgen das Qualitative und Quantitative auf einander, so dass der qualitative Unterschied in sich die Grenzen, die als bestimmungslose, gleichgültige Punkte gelten, enthält und die Grenzen den qualitativen Unterschied auch zusammenhalten. Zwar stellen sich Etwas und Anderes jeweils als ein Eins dar, jedoch nicht wie jeder Grenzpunkt als inhaltloser leerer Punkt.

Indem Etwas oder Anderes als ein Eins in einem selbstidentischen Fürsichseienden aufgehoben werden, so ist denkbar, dass viele Eins in einem bestimmten Eins als Fürsichsein vereinigt werden, welches zwar ein Eins ist, jedoch als eine bestimmte Größe, also ein Quantum, dargestellt werden kann. Das Quantum also, das die Anzahl genannt wird, ist von dem anderen Quantum unterschieden, so dass die Quantität in sich die Verschiedenheit enthält, die durch den quantitativen Unterschied aufgezeigt wird.

Daher kann qualitativer Unterschied von dem quantitativen Unterschied nicht getrennt sein, und jede qualitative Identität wird von einer quantitativen Identität, also einer Anzahl oder einem Quantum, begleitet.

Hierzu stellt sich die Äußerlichkeit der Quantität nur so dar, dass, obzwar die Quantität ein von der Qualität Verschiedenes ist - sofern Qualität als ein Inneres gedacht wird, sie jedoch der Qualität entspricht, so dass die Qualität und die Quantität ihre Beziehung kaum als den Gegensatz und ebensosehr den Widerspruch darstellen, obwohl sie trotzdem als von einander verschieden bezeichnet werden. Dabei ist zu denken, dass Qualität und Quantität nur in der untrennbaren Entsprechung auf einander bezogen sind.

Aber die innere Beziehung der Quantität ist ein anderer Fall, der ein dialektisches Verhältnis ausdrückt. Die qualitative Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit hat daher die Dialektik von Quantum und reiner Quantität, also von endlicher und unendlicher Quantität, zu ihrem äußeren Merkmale.

Die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit kann durch die Kategorie der Quantität dargestellt werden. Daher ergibt sich eine quantitative Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit, in der die Unendlichkeit von der reinen Quantität, und die Endlichkeit dagegen vom Quantum geprägt ist :

„Zunächst ist die reine Quantität von ihr als bestimmter Quantität, vom Quantum

zu unterscheiden. Als jene ist sie erstens das in sich zurückgekehrte, reale Fürsichsein, das noch keine Bestimmtheit an ihm hat,- als gediegene sich in sich kontinuierende unendliche Einheit.“³⁶⁰

Die Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit ist als die wahrhafte Unendlichkeit verstanden, die in der Kategorie der Quantität als die Einheit der reinen Quantität und des Quantum aufgefasst wird. Diese Dialektik stellt gleichermaßen eine schwingende Kreisbewegung dar, die die quantitative wahre Unendlichkeit zu ihrem Anfang und Ende hat.

Die reine Quantität ist eine kontinuierliche unendliche Einheit, eine unendliche Quantität; das Quantum dagegen eine bestimmte Quantität. Wenn reine Quantität in Entsprechung mit dem reinen Sein gestellt ist, dann wird das Quantum dem Dasein als einem bestimmten Sein entsprechend sein.

Die reine Quantität ist ein Unendliches, also eine kontinuierliche unendliche Einheit. Indem sie dem Quantum gegenübergestellt ist, ist sie eine schlechte Unendlichkeit geworden und zugleich in die Endlichkeit übergegangen. Die Quantität kann das Quantum von ihr selbst nicht ausschließen, sondern muß es in sich einschließen, sofern sie als wahrhafte Unendlichkeit bezeichnet wird. Die Dialektik der Quantität erscheint ebenfalls wie die qualitative Dialektik als eine schwingende, im Kreis laufende Bewegung.

Die kontinuierliche unendliche Einheit oder die unendliche Kontinuität ist eine Vollkommenheit der Quantität. Sie muss für sich die äußerste Grenze aufzeigen, da sie ohne diese nicht als Vollkommenheit gedacht werden kann. Sobald sie aber sich abgegrenzt hat, ist diese quantitative Vollkommenheit wegen der Selbstbegrenzung in die endliche Einheit oder die endliche Kontinuität übergegangen. Die endliche Kontinuität ist also eine begrenzte Einheit, ein Quantum, somit hat die reine Quantität wegen ihres Übergangs zum Quantum ihre Unendlichkeit verloren. Dieses Quantum als ein Endliches hat ein anderes Quantum zu seiner Voraussetzung, und diese setzt wiederum das Andere voraus und so ins Unendliche. Die Zahl des Quantums kann also unendlich abgezählt werden.

Die unendliche Menge vom Quantum, also die unendliche Vielheit, wird statt der unendlichen Einheit an die Stelle der Unendlichkeit treten.

Aber die unendliche Vielheit stellt sich als ein unendlicher Progress dar. Wenn sie sich nicht vollendet, ist sie damit von einer Vollkommenheit begrenzt und in eine Endlichkeit übergegangen worden. Indem dieser Progress in die schlechte Unendlichkeit getreten ist, tritt statt des unendlichen Progresses die

³⁶⁰ WdL, 1832, S.192. GW 21, S.173.

unendliche Vollkommenheit wieder an der Stelle der Unendlichkeit. Damit enthält die quantitative wahre Unendlichkeit in sich zugleich unendliche Quantität und ein endliches Quantum.

Die Endlichkeit dagegen bezieht sich nach außen auf die Unendlichkeit und wird von dieser beschränkt. Sofern sie aber von der Unendlichkeit beschränkt wird, kann sie sich nicht mehr als ein Endliches darstellen, sondern ist schon Nichts geworden, oder, wenn die Unendlichkeit ihr äußerlich steht, dann ist sie umgekehrt Nichts, und jene Endlichkeit somit die Unendlichkeit geworden. So gehen die Unendlichkeit und die Endlichkeit in einander über. Wenn die Endlichkeit als wahre Endlichkeit, also als absolute Endlichkeit, zu verstehen ist, muß sie sich entweder als ein unteilbarer Punkt oder als eine unendliche Teilbarkeit darstellen. Wenn sie als eine unteilbare Einheit bezeichnet wird, kann sie sich nicht weiter einteilen lassen. Als ein unteilbarer Punkt muss sie aber in sich die leere Vollkommenheit enthalten. Sofern sie aber in sich die Vollkommenheit enthält, ist sie ebenfalls ein Unendliches geworden, so dass die absolute Endlichkeit durch unendliche Teilbarkeit dargestellt werden soll. Aber die unendliche Teilbarkeit heißt, dass sie das Kleinste nicht erreichen kann, so gilt sie gleichfalls nicht als die absolute Endlichkeit. Nur diejenige Endlichkeit, die in sich die Unteilbarkeit zu behalten und zugleich deren innere Vollkommenheit zu beseitigen vermag, d.h. die Teilbarkeit bewahren, und zwar deren Unendlichkeit ausschließen kann, bedeutet eine absolute Endlichkeit. Der in gedoppelter Richtung verlaufende Prozess, der fortgehend nach wahrhafter Unendlichkeit sowie der zurückkehrend nach wahrhafter Endlichkeit orientiert ist, stellt sich als ein Kreislauf dar.

4.4.2.1. Dialektik von unendlicher Einheit und Vielheit

Die quantitative Unendlichkeit stellt zwei unendliche Momente dar. Das erste ist die Kontinuität und das zweite die Diskretion :

„Die Quantität enthält die beiden Momente der Kontinuität und der Diskretion. Sie ist in beiden als ihren Bestimmungen zu setzen.“³⁶¹

Die Kontinuität ist die unendliche Einheit. Dazu schreibt Hegel:

„Die Quantität ist die Einheit dieser Momente der Kontinuität und Diskretion, aber sie ist dies zunächst in der Form des einen derselben, der Kontinuität, als

³⁶¹ WdL, 1832, S.209. GW 21, S.189.

Resultat der Dialektik des Fürsichseins, das in die Form sichselbstgleicher Unmittelbarkeit zusammengefallen ist.“³⁶²

Die Diskretion besteht aus den unendlichen vielen Eins, d.h. sie ist die unendliche Vielheit :

„Diese geht zweitens zu der Bestimmtheit fort, die an ihr gesetzt wird, als solche, die zugleich keine, nur äußerliche ist. Sie wird Quantum. Das Quantum ist die gleichgültige Bestimmtheit, d.h. die über sich hinausgehende, sich selbst negierende; es verfällt als dies Andersein des Anderseins in den unendlichen Progreß.“³⁶³

Als zwei Momente der quantitativen Unendlichkeit stellen die unendliche Kontinuität und die unendliche Diskretion zuerst ihre Verschiedenheit dar. Sofern die unendliche Einheit und Vielheit entgegengesetzt sind und im Rahmen der Unendlichkeit nicht zusammenstehen können, soll dann das Entsehen der unendlichen Einheit aus Nichts das Vergehen der unendlichen Vielheit ins Nichts voraussetzen und umgekehrt, so dass beide jeweils von Sein und Nichts oder umgekehrt vertreten werden sollen, wenn sie zusammenstehen wollen. Daher setzen das Entsehen der unendlichen Vielheit aus Nichts und das Vergehen der unendlichen Einheit ins Nichts ebenfalls einander voraus.

Sofern beide Momente in sich jeweils ihr Anderes gefunden hat, sind sie dann in einander übergegangen :

„(...) und um des Außersichkommens willen ist diese Kontinuität, ohne unterbrochen zu sein, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt.“³⁶⁴

„Die Diskretion ist, wie die Kontinuität, Moment der Quantiät, aber ist selbst auch die ganze Quantität, eben weil sie Moment in ihr, dem Ganzen ist, also als unterschieden nicht aus demselben, nicht aus ihrer Einheit mit dem anderen Momente heraustritt.“³⁶⁵

Die unendliche Kontinuität hat in sich die unendliche Diskretion zur

³⁶² WdL, 1832, S.195. GW 21, S.177.

³⁶³ WdL, 1832, S.192. GW 21, S.173-174.

³⁶⁴ WdL, 1832, S.195. GW 21, S.177.

³⁶⁵ WdL, 1832, S.210. GW 21, S.190.

Voraussetzung, wenn sie kontinuierlich ist. Dagegen hat die unendliche Diskretion die unendliche Kontinuität zur Voraussetzung, wenn sie diskret ist. Wenn Sein sich als unendliche Kontinuität aufzeigt, dann soll bei ihm das Nichts als unendliche Diskretion, also als unendliche Vielheit, dargestellt werden. Umgekehrt muss das Sein eine unendliche Diskretion sein, wenn das Nichts sich als eine unendliche Kontinuität darstellt:

„Weil die diskrete Größe Quantität ist, ist ihre Diskretion selbst kontinuierlich. Diese Kontinuität am Diskreten besteht darin, daß die Eins das einander Gleiche sind oder daß sie dieselbe Einheit haben. Die diskrete Größe ist also das Außereinander des vielen Eins, als des Gleichen, nicht das viele Eins überhaupt, sondern als das Viele einer Einheit gesetzt.“³⁶⁶

Die wahrhafte Unendlichkeit ist also eine konkrete Unendlichkeit, die zwei abstrakte Unendlichkeiten, die unendliche Einheit und Vielheit in sich zusammenhält. Das Unendliche als solches stellt sich nach der Kategorie der Quantität als Einheit und Vielheit dar. Die reine Quantität ist die reine Einheit. Die unendliche Menge von Quantum dagegen die unendliche Vielheit. Die wahrhafte Unendlichkeit erscheint nach der Kategorie der Quantität als die reine Einheit und die unendliche Vielheit und ist daher die Einheit von Einheit und Vielheit, d.h. die Ganzheit der entgegengesetzten Begriffsbestimmungen der Quantität :

„Oder die Kontinuität ist zwar eines der Momente der Quantität, die erst mit dem anderen, der Diskretion, vollendet ist. Aber die Quantität ist konkrete Einheit nur, insofern sie die Einheit unterschiedener Momente ist. Diese sind daher auch als unterschieden zu nehmen, jedoch nicht in Attraktion und Repulsion wieder aufzulösen, sondern nach ihrer Wahrheit jede in ihrer Einheit mit der anderen, d.h. das Ganze bleibend.“³⁶⁷

Die Diskretion wird als „das Viele einer Einheit“ verstanden, das konzeptionell mit der Unendlichkeit verbunden ist. Sofern aber die unendliche Kontinuität als unendliche Ausdehnung betrachtet wird, ist diese Kontinuität selbst die unendliche Diskretion geworden, da sie niemals als unendliche Einheit, sondern in die unendliche Vielheit verwandelt wird. So ist die unendliche Kontinuität selbst die unendliche Diskretion, und beide vereinigen sich in der

³⁶⁶ WdL, 1832, S.210. GW 21, S.190.

³⁶⁷ WdL, 1832, S.209-210. GW 21, S.189.

konkreten Unendlichkeit. Wenn hierzu von dem Unterschied zwischen Kontinuität und Diskretion die Rede ist, dann sollte dieser Unterschied darin bestehen, dass sich die Kontinuität als unendliche Vielheit von der Diskretion als der endlichen Vielheit unterscheidet. So wird die Diskretion hier im Kontrast zur Kontinuität als ein Endliches, also „das viele Eins überhaupt“, verstanden. Als unendliche Vielheit stellt sich die Kontinuität hingegen als eine Unendlichkeit dar.

4.4.2.2. Identität und Unterschied von quantitativer Unendlichkeit und Endlichkeit oder von unendlich Großem und unendlich Kleinem - Identität und Unterschied von Allgemeinheit und Einzelheit

Eine quantitativ wahrhafte Unendlichkeit enthält in sich zwei Momente, die reine Quantität und die Reihe der unendlich ab- und aufsteigenden Anzahlen. Zwei Momente gehen zugleich in die Endlichkeit über, indem die unendliche Einheit sich als sich begrenzende Vollkommenheit aufzeigt, die in die endliche Einheit übergegangen ist, und die Reihe der unendlich vielen Anzahlen als quantitativ unendlicher Progress in die Endlichkeit übergegangen ist, also in die endliche Vielheit. Die quantitative wahrhafte Endlichkeit enthält ebenfalls die reine Quantität als vollkommene Einheit in sich und beinhaltet die Reihe der unendlich ab- und aufsteigenden Anzahlen, so dass sie ebenfalls den Begriff der Unendlichkeit aus sich selbst herausstellt. Weil die wahrhafte Endlichkeit der Quantität ebenfalls die unendliche Einheit und Vielheit enthält, so ist die quantitative wahrhafte Endlichkeit zugleich als die wahrhafte Unendlichkeit zu verstehen. Die Unendlichkeit und Endlichkeit sind also in eine konkrete Einheit aufzuheben.

Die wahrhafte Endlichkeit könnte als das unendlich Kleine dargestellt werden; die wahrhafte Unendlichkeit dagegen als das unendlich Große. Die Unendlichkeit stellt sich also sowohl als das unendlich Große wie auch als das unendlich Kleine dar, indem es zwei entgegengesetzte dialektische Routen gibt, die sich jeweils in eine der entgegengesetzten Richtungen erstrecken. Die Allgemeinheit und die Einzelheit stehen bei der Begriffslogik auf der höheren Ebene der Dialektik, so dass die quantitative Unendlichkeit und Endlichkeit oder das unendlich Große und das unendlich Kleine als quantitative Manifestation der Allgemeinheit und Einzelheit gedacht werden. Sofern sie beide jeweils die Bedeutung von Unendlichkeit und die von Endlichkeit sowie die Bedeutung des unendlich Großen und die des unendlich Kleinen repräsentieren, unterscheiden sie sich im relativen Sinne von einander, so

dass sie sich jeweils in einem von zwei Polen der Unendlichkeit befinden. Dabei führt der dialektische Weg nicht in einen linearen unendlichen Fortschritt, sondern stellt eine zirkuläre Bewegung dar, worin die sich nach dem unendlich Großen orientierende Bewegung nicht mehr fortgeht, indem diese die absolute Allgemeinheit als letztes Ende erreicht hat.

Daher treibt dieses Ende sobald als Anfang in der entgegengesetzten Richtung die Gegenwirkung an, so dass die absolute Einzelheit, die zuvor als Anfang der Einwirkung gegolten hat, zurzeit als das unendlich Kleine vorkommt, das nun das letzte Ende ist. Sie ist also bereit, von jener absoluten Allgemeinheit bewirkt zu werden. Insofern die Einzelheit vollzogen wird, treibt diese wiederum als ein Anfang eine erneute Zirkelbewegung an, so dass der Anfang der Bewegung zugleich als das Ende derselben gilt, und umgekehrt. Somit bewegt die Dialektik sich nicht nur als linearer Fortschritt zu der wahrhaften Unendlichkeit, die sich als unendliches Große erweist, wie oben erörtert, sondern impliziert in sich auch eine Bewegung, die sich in der entgegengesetzten Richtung nach dem unendlich Kleinen führt.

Folglich stellt sich diese Bewegung als eine Wechselwirkung von Allgemeinheit und Einzelheit, also als eine hin und her schwingende dialektische Bewegung des lebendigen Ganzen dar. Die Allgemeinheit und die Einzelheit sind also im absoluten Sinne in dem dialektischen Ganzen mit einander identisch.

4.4.2.3. Problem: Beziehung zwischen Qualität und Quantität

Hegel versteht die Überwindung des quantitativen unendlichen Progreß als „Widerherstellung der Qualität“³⁶⁸. „Das unendliche Quantum aber ist die aufgehobene gleichgültige Bestimmtheit; es ist die Wiederherstellung der Qualität.“³⁶⁹, bei der das Quantum in qualitativer Form zurückgekehrt ist.

So ist bei der quantitativen Dialektik das unendliche Quantum als „In-sich-Zurückgekehrtsein“, also als „formelle Einheit der Qualität und Quantität“³⁷⁰ gesetzt.

Daher hebt die qualitative Beschaffenheit die quantitative Dialektik auf und versteht sich als Einheit von Qualität und Quantität.

Hierzu wird die Quantität mit der verständigen abstrakten Negativität identifiziert, d.h. mit dem Sinne der negativen Dialektik, und bloß als Bestimmung der äußerliche Reflexion dargestellt. Quantitative Äußerlichkeit

³⁶⁸ WdL, 1832, S.193. GW 21, S.174.

³⁶⁹ WdL, 1832, S.192-193. GW 21, S.174.

³⁷⁰ WdL, 1832, S.193. GW 21, S.174.

und reflexive Äußerlichkeit werden somit als eins und dasselbe bezeichnet. Daher bezeichnet Hegel die Beziehung zwischen Qualität und Quantität als dialektische Beziehung. In strengem Sinne wird aber dieses Verständnis problematisch, sofern sich Qualität und Quantität als verschiedene Konzeptionen nicht in der Beziehung der Entgegensetzung und ebenso des Widerspruchs befinden, sondern eher in Entsprechung zu einander liegen.

Hegel zufolge werden qualitative Bestimmungen als diejenigen verstanden, die innerlich auf einander bezogen sind; die quantitativen Bestimmungen dagegen treffen nur äußerlich zusammen. Daher wird die Quantität nicht als etwas der Qualität Äußerliches bezeichnet, das parallel mit der Qualität korrespondiert und selbst die quantitative Dialektik ausüben kann, sondern ihre Äußerlichkeit wird ebensowohl als die gleichgültige Diskretion bezeichnet, wobei die quantitativen Bestimmungen nicht nur gegen einander gleichgültig, sondern vielmehr auch einander repulsierend sind, so dass sie diese Äußerlichkeit in die Qualität aufheben, also in den Selbstbezug der qualitativen Bestimmungen zurückführen müssen. Die quantitativen Bestimmungen selbst stehen somit nur in äußerlicher Beziehung.

Hegel zufolge gilt die Quantität als Entäußerung der Qualität. Daher stellt sich die Frage, wie man diese Entäußerung verstehen sollte, und ob der Unterschied zwischen Qualität und Quantität so verstanden werden sollte, dass diese, also die Quantität, die äußerliche Reflexion und somit die Verschiedenheit darstellt, und jene, also die Qualität, den Gegensatz sowie den Widerspruch darstellt, und beide schließlich in die bestimmende Reflexion als dialektische Einheit von Qualitativem und Quantitativem aufgehoben werden.

Mit dieser Fragestellung könnte nach der quantitativen Äußerlichkeit weiter gefragt werden, ob es keine Innerlichkeit der Quantität gibt, die im Kontrast zum quantitativen Unterschied sich als quantitative Identität darstellt, indem Dialektik von Kontinuität und Diskretion als quantitative Dialektik selbst schon die Selbstbezüglichkeit der Quantität erwiesen hat, ohne nur die Einseitigkeit der quantitativen Diskretion als Merkmal der Quantität festzuhalten.

Wenn die Äußerlichkeit als der von der Identität verschiedene Unterschied bestimmt und als dem zweiten dialektischen Moment zugeordnet bezeichnet wird, stellt die Qualität dann selbst auch ihre Äußerlichkeit dar, sofern bei ihr das Dasein bzw. der unendliche Progress als zweites dialektisches Moment selbst die Verschiedenheit sowie Gleichgültigkeit aufzeigt. Daher scheint die Äußerlichkeit als Diskretion nicht allein der Quantität zuzuschreiben, sondern gleichfalls bei der Qualität gegenwärtig zu sein.

Somit könnte die Quantität nur insofern als gleichgültige Diskretion, also als eine Äußerlichkeit verstanden werden, als die Qualität bloß als reflexive Selbstbezüglichkeit aufgefasst wird.

4.5. Absolute Indifferenz

4.5.1. Maß als Identität von Qualität und Quantität

Wenn die Beziehung zwischen Qualität und Quantität erneut bedacht wird, soll die Quantität hinsichtlich ihrer Äußerlichkeit nicht als das zweite dialektische Moment verstanden werden. Es soll die Einheit von Qualität und Quantität den anderen Sinn als die dialektischen Einheit haben. Das reine Sein der Qualität als ein selbstidentisches Unbestimmtes und die reine Quantität als eine gediegene, sich in sich kontinuierende unendliche Einheit sind in ihrer Korrespondenz miteinander nicht von einander getrennt. Ebenfalls entsprechen die unterschiedlichen qualitativen Bestimmungen und die als unterschiedliche Grade dargestellten quantitativen Größen einander. Dieses Zusammentreffen von Qualität und Quantität ist also der Standpunkt des Maßes.

Wenn das Maß an sich bleibt oder eine an sich seiende Ganzheit ist, stellt es sich als das spezifische Quantum dar. Sofern dieses an sich seiende Maß aus sich selbst herauskommt, und sich zum fürsichseienden Maß realisiert, erweist es sich als das reale Maß. Dieses reale Maß ist an sich das Verhältnis selbständiger Maße:

„Die Maße heißen nun nicht mehr bloß unmittelbare, sondern selbständige, insofern sie an ihnen selbst zu Verhältnissen von Maßen [werden], welche spezifiziert sind, so in diesem Fürsichsein Etwas, physikalische, zunächst materielle Dinge sind. Das Ganze, welches ein Verhältnis solcher Maße ist, ist aber

a. zunächst selbst unmittelbar; so sind die beiden Seiten, welche als solche selbständige Maße bestimmt sind, auseinander an besonderen Dingen bestehend und werden äußerlich in Verbindung gesetzt;

b. die selbständigen Materialitäten sind aber, was sie qualitativ sind, nur durch die quantitative Bestimmung, die sie als Maße haben, somit durch selbst quantitative Beziehung auf andere, als different dagegen (sogenannte Affinität), und zwar als Glieder einer Reihe solchen quantitativen Verhaltens bestimmt;

*c. dieses gleichgültige mannigfaltige Verhalten schließt sich zugleich zum ausschließenden Fürsichsein ab —so genannte Wahlverwandtschaft.*³⁷¹

Dieses Verhältnis weist sich dadurch aus, dass das reale Maß selbst das Fürsichseiende, also ein bestimmtes Maß ist, welches sich in der von selbständigen Maßen gebildeten Reihe von Massverhältnissen also in der Knotenlinie von Massverhältnissen befindet, die die äußerliche Beziehung selbständiger Maße darstellt. Sofern diese Knotenlinie von Maßverhältnissen sich in das an und für sich seiendes Maß aufhebt, ist sie das Maßlose geworden.

Maß stellt sich als Entsprechung von Qualität und Quantität dar, so dass es in der untrennbaren Entsprechung nicht nur als die qualitative Dialektik, sondern als die quantitative Dialektik erscheint. Wenn die Einheit von Qualität und Quantität als dialektische Einheit verstanden wird, wird die Quantität dann als zweites dialektisches Moment verstanden, so dass das Maß als drittes Moment, als dialektische Einheit von Qualität und Quantität, aufzufassen ist. Dies scheint, wie oben erwähnt, problematisch zu sein, weil die Quantität zwar neben der Qualität steht wie die Anschauung neben dem Begriff, und von der Qualität unterschieden ist, jedoch ist es schwierig, beide als einander entgegengesetzt zu verstehen.

4.5.2. Vom Maßlosen zum Werden des Wesens

Das Maßverhältnis ist dasjenige, in dem die vorhandene Qualität-Quantität gleichzeitig vergangen ist, wenn eine neue Qualität-Quantität entsteht. Bevor die alte Qualität-Quantität zu Nichts ganz verschwunden ist, hat sie jemals den Höhepunkt ihres Daseins erreicht, der zugleich der Übergangspunkt vom absoluten Maß zum Maßlosen ist. Daher hebt das absolute Maß als die Vollendung die Reihe des Maßverhältnisses, also die Knotenlinie, in sich auf, und außer ihm existiert nichts, so dass es ein konkretes Sein ist.

Es ist also das Vollendete, dass alle Maßen ihm zugeordnet und von ihm absorbiert sind, und nichts außerhalb desselben bleibt, so dass alle in ihm verschwundenen Maße mit ihm identisch und nichts mit ihm vergleichbar sein kann, so dass es maßlos geworden ist. Damit könnte behauptet werden, dass das absolute Maß das absolute Maßlose ist, sofern das absolute Sein und das absolute Nichts in einander übergehen können. Es ist wie eine unbestimmte Unmittelbarkeit, die zugleich Nichts ist. Das absolute Maß als dieser

³⁷¹ WdL, 1832, S.389-390. GW 21, S.346.

Übergangspunkt stellt sich also als ein Standpunkt dar, auf dem das absolute Maß als das Unendliche in das Entgegengesetzte überzugehen anfängt. Daher ist dieses Entgegengesetzte, also das Maßlose, im Kontrast zum Unendlichen das Nichts, und dieses Nichts selbst als Maßloses wird die absolute Indifferenz. Das Maßlose ist also in die absolute Indifferenz übergegangen.

4.5.3. Absolute Indifferenz als neuer Anfang

Das Maßlose spiegelt die Bedeutung der absoluten Indifferenz wider. Die absolute Indifferenz besitzt zwei Bedeutungen. Einerseits gilt sie als der Höchstpunkt der Entwicklung der Seinslogik, also die absolute Vollzogenheit, so dass auf diesem Höchstpunkt das Sein als vollkommene Totalität schon alle vorangehenden differenzierten Bestimmungen in sich aufgehoben hat und wieder zu einer reinen, ursprünglichen Einheit zurückgekehrt ist. Diese Einheit ist also die absolute Indifferenz. Dazu schreibt Hegel:

„Das Sein ist die abstrakte Gleichgültigkeit, wofür, da sie für sich als Sein gedacht werden soll, der Ausdruck Indifferenz gebraucht worden ist,- an der noch keine Art von Bestimmtheit sein soll,“³⁷²

„(...); die Indifferenz aber, welche die absolute genannt werden kann, ist die durch die Negation aller Bestimmtheiten des Seins, der Qualität und Quantität und deren zunächst unmittelbaren Einheit, des Masses, sich mit sich zur einfachen Einheit vermittelt.“³⁷³

Außerdem wird die absolute Indifferenz im Vergleich zum Wesen, das als die qualitative, sich von sich abstoßende und sich negativ auf sich beziehende Einheit gilt, als eine bloße quantitative Einheit dargestellt, die gegen sein Anderes und gegen sich selbst gleichgültig steht. So werden die quantitativen Bestimmtheiten der absoluten Indifferenz als qualitativ-indifferente Bestimmtheiten bezeichnet. Dazu schreibt Hegel wie folgt:

„Das Ansich der Indifferenz und dieses ihr Dasein ist unverbunden; die Bestimmtheiten zeigen sich auf unmittelbare Weise an ihr; sie ist ganz in jeder derselben; deren Unterschied hiermit zunächst als ein aufgehobener, also als

³⁷² WdL, 1832, S.419-420. GW 21, S.373.

³⁷³ WdL, 1832, S.420. GW 21, S.373.

quantitativer gesetzt, aber eben damit nicht als das Abstoßen ihrer von sich selbst, sie nicht als selbstbestimmend, nur als äußerlich bestimmtseiend und bestimmtwerdend.“³⁷⁴

Andererseits stellt sich die absolute Indifferenz positiverweise als „die absolute Identität“ dar, welche als objektives Subjekt-Objekt³⁷⁵ selbst eine wahrhafte Unendlichkeit ist. Diese absolute Identität bleibt daher einseitig, da ihr erstlich das subjektive Subjekt-Objekt³⁷⁶ fehlt, das bei dem Begriff erst hervortritt, und da zweitens der durch das Wesen explizierte absolute Unterschied noch nicht aus ihr herausgekommen ist, welcher in Form der Reflexionsbestimmungen als Verschiedenheit bzw. Gegensatz dargestellt, und schließlich in den Widerspruch geführt wird:

„(...); der Unterschied ist nicht ihr immanent, als quantitativer ist er vielmehr das Gegenteil der Immanenz, und die quantitative Indifferenz ist vielmehr das Außersichsein der Einheit. Der Unterschied ist damit auch nicht qualitativ aufgefasst, die Substanz nicht als das sich selbst Unterscheidende, nicht als Subjekt bestimmt. Die nächste Folge in Rücksicht auf die Kategorie der Indifferenz selbst ist, dass an ihr der Unterschied von quantitativer und qualitativer Bestimmung auseinanderfällt, wie [es] in der Entwicklung der Indifferenz sich ergab; sie ist die Auflösung des Masses, in welchem beide Momente unmittelbar als eins gesetzt waren.“³⁷⁷

Der absolute Unterschied zeigt sich so, dass die Bewegung, also die Entzweiung, als Prozess der Selbsterkennung und Selbsterzeugung des Absoluten diesem unentbehrt ist. Er stellt also die Sichentzweiung der absoluten Einheit in die Identität und den Unterschied dar, der in der sich unendlich unterscheidenden Tätigkeit sich zuerst als unendlicher Progress erweist,- und damit als ein in eine konkrete Einheit geführter Prozess, der von der Wesenslogik ausgeprägt wird.

Diese Einheit kommt also als subjektives Subjekt-Objekt vor, das von dem Begriff vertreten ist. Der Begriff als subjektive absolute Identität von Subjekt und Objekt steht der objektiven absoluten Identität, also dem objektiven Subjekt-Objekt, gegenüber, welches das Seinsganze ist. Daher wirken beide

³⁷⁴ WdL, 1832, S.422. GW 21, S.375.

³⁷⁵ Vgl. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel - Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a. M. 1970, S.94 f.

³⁷⁶ Ebd. S.94.

³⁷⁷ WdL, 1832, S.429. GW 21, S.381.

vermittels der Tätigkeit des Progresses und Regresses des sich unendlich unterscheidenden Absoluten auf einander, so dass die Wechselwirkung als Einheit von Substantialität und Kausalität bestimmt wird. Hegel zufolge vertritt das System Schellings zwar die objektive absolute Identität, jedoch werden das Werden, also die Selbstbewegung des Absoluten, welche durch Reflexion des Wesens dargestellt wird, und das subjektive Subjekt-Objekt, also der Begriff, bei ihm vernachlässigt. Das Sein als die Unendlichkeit ist damit ins Nichts verschwunden, während die Endlichkeit als das Dasein gleichzeitig entsteht. Diese als Nichtdasein des Seins dargestellte Endlichkeit sollte nicht als dasjenige Nichts verstanden werden, das dem Sein als Unendlichem gegenübersteht, sondern als „die Nichtigkeit“ sowie „die reflektierte Unmittelbarkeit“³⁷⁸ des Wesens, die als Schein aus dem Wesen reflektiert wird:

„Diese Einheit, so gesetzt als die Totalität des Bestimmens, wie sie selbst darin als Indifferenz bestimmt ist, ist der allseitige Widerspruch; sie ist somit so zu setzen, als dieser sich selbst aufhebende Widerspruch, zur fürsichseienden Selbständigkeit bestimmt zu sein, welche die nicht mehr nur indifferente, sondern die in ihr selbst immanent negative absolute Einheit zum Resultat und [zur] Wahrheit hat, welche das Wesen ist.“³⁷⁹

Indem das Wesen als die die inneren Widersprüche des Seins auflösende Ganzheit, dennoch nicht als Übergang vom Sein zum Begriff gedacht wird, tritt es somit als „die fürsichseiende Selbständigkeit“ auf, welche „die in ihr selbst immanent negative absolute Einheit“ zur Wahrheit hat.

Das Sein ist in Bezug auf das Wesen als die reflektierte Unmittelbarkeit, also der Schein sowie das Unwesentliche, geworden, und das Wesen in Bezug auf Sein als das Wesentliche.

³⁷⁸ WdL, 1813, S.11. GW 11, S.247-248.

³⁷⁹ WdL, 1832, S.424-425. GW 21, S.377.

5. Fünftes Kapitel: Das Absolute als das sich in sich vermittelnde Wesen

Der Wesensbegriff hat im Zusammenhang mit der ganzen Logik verschiedene Bedeutungen. Er könnte hinsichtlich von vier Aspekten erfasst werden. Erstens stellt sich das Wesen hinsichtlich seiner Beziehung auf das Sein als Wahrheit des Seins dar, die hierzu als eine Totalität des Seins zu betrachten ist, welche sich am Ende der Seinslogik als absolute Indifferenz darstellt und als die in sich zurückgekehrte Ganzheit den Auftritt des Wesens vorzustellenden vorbereitet ist. Indem das Wesen zustande kommt und als Reflektiertes des Seins betrachtet wird, kommt erst der Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen vor. Daher wird das Wesen als die Form oder der Grund des Seins, und das Sein als Unwesen oder Schein des Wesens gedacht.

Zweitens wird das Wesen negativerweise als Trennung und Unterschied zwischen Sein und Begriff verstanden. Die absolute Indifferenz stellt sich als eine vermittelte Unmittelbarkeit dar. Das Wesen dagegen kommt als das Negieren dieser unmittelbaren Identität zustande und zeigt sich als ein von der Identität Unterschiedenes oder als den Unterschied von Identität und Unterschied auf. Positiverweise kann es als die Vermittlung zwischen Sein und Begriff gedacht werden, durch die Sein und Begriff sich mit einander vermitteln. Es ist zwar ein Negatives gegen das Sein, jedoch ist es die „sich auf sich beziehende Negativität“³⁸⁰, die in den Begriff zurückkehrend ist. Also ist es ein Besonderes, welches das Allgemeine in das Einzelne einführt und dieses umgekehrt in jenes zurückführt. Dazu wird der Begriff als Vollendung der Entwicklung der Wesenslogik dargestellt, also als die Rückkehr des Vermittelten zur vermittelten Unmittelbarkeit, die nicht eine abstrakte Substanz, sondern eine lebendige Substanz und ein Subjekt ist. Der Begriff ist daher die Einheit von Sein und Wesen, also die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Drittens könnte das Wesen im Anschluß an das Fürsichsein als ein anderer Subjektivitätsbegriff gedacht werden. Somit verknüpft dieser Begriff sich mit dem Ganzen der Seinslogik zu einem absoluten Subjekt. Dabei sind dem Fürsichsein nachfolgend das Denken und das Sein oder das Subjekt und das Objekt zur zweiten Einheit gelangt.

Die Entwicklung des Wesens geht von dem Wesen als Reflexion in sich selbst aus, dessen Vollendung der Grund ist. Danach entäußert das Wesen sich als

³⁸⁰ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

objektive Existenz, die Erscheinung ist:

„Dieses Sein aber, zudem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Sein, die Existenz: ein Herausgegensein aus der Negativität und Innerlichkeit.“³⁸¹

Trotzdem stellt sich das Wesen in Hinblick auf den Begriff noch als Objektivitätsbegriff dar. Deshalb versteht es sich viertens als die objektive Substanz, die zwar dem Begriff als dem subjektiven Subjekt entgegengesetzt, jedoch mit diesem untrennbar verknüpft wird, also als passive Substanz, die in den aktiven Begriff aufzuheben ist. Die wahrhafte Unendlichkeit manifestiert sich in der Kategorie des Seins als die Einheit von Sein und Dasein, als das Fürsichsein, aber in der Kategorie des Wesens als die Einheit von Wesen und Erscheinung, also als das Absolute, das sich zugleich am Anfang der Begriffslogik befindet. Der Begriff gilt daher als Einheit von Sein und Wesen oder als Einheit von Erscheinung und Ding an sich.

Der erste und der zweite Punkt drücken die Vermittlungs-Bedeutung des Wesens aus, während der dritte und der vierte Punkt die Substantialität-Bedeutung desselben herausstellen.

5.1. Wesen als Vermittlung

5.1.1. Wesen als Reflexion in ihm selbst: der Schein

Das Wesen ist die Reflexion des Seins, also der reflektierte Grund des Seins. Das Sein ist die unmittelbare Unendlichkeit. Das Wesen ist das von dieser Reflektierte. *„Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen“.*³⁸² Durch die Reflexion des Seins in sich kommt das Wesen als „die Negation des Negativen“ vor, wie Hegel es formuliert:

„Absolut notwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstrakten gehalten ist das Sein nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflektiert, als Wesen. Das Wesen haben wir als das Nichtendliche bestimmt, als die Negation des Negativen, die wir das Unendliche nennen. Wozu also der Übergang gemacht wird, ist nicht das abstrakte, das trockene Sein, sondern das Sein, das Negation der Negation ist.“³⁸³

³⁸¹ WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

³⁸² WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

³⁸³ VPhR I, Hamburg 1993, S.318.

Das Wesen ist „eine Erinnerung und Bewegung“³⁸⁴ des Seins und eine selbstbezügliche „absolute Negativität“,³⁸⁵ worin das Sein seine Bestimmtheit als der Schein geworden ist.

5.1.1.1. Das Sein als Schein

Jedes Unendliche kann an sich als unmittelbar bezeichnet werden, aber für anderes als vermittelt. Das Sein ist ein Unmittelbares. Das Wesen dagegen ist ein Vermitteltes. Im Gegensatz zum Wesen verliert das Sein auch seine Unmittelbarkeit und Unendlichkeit. So wird in Bezug auf dem Wesen das Sein zugleich ein Vermitteltes. Wenn Sein und Wesen jeweils an sich bleiben, sich auf sich selbst beziehen und keine Beziehung zu einander haben, sind beide zugleich das Unendliche; wenn sie aber sich auf einander beziehen, dann sind sie entweder das Endliche zusammen geworden, oder, wenn in diesem Zusammenhang die Unendlichkeit stehen bleiben muss, so muss das Wesen als Seiendes, das Sein als Nichts aufgefasst werden oder umgekehrt. Das Sein ist zwar ein Unendliches, aber in Bezug auf es wird das Wesen hier als das wahre Unendliche bestimmt, so dass das Sein das Nichts, also „das unmittelbare Nichtdasein“³⁸⁶ geworden ist. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

*„Das Sein ist Schein. Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives.“*³⁸⁷

Das Wesen ist das das Sein negierende Sein. Durch diese Aufhebung des Seins entsteht das Wesen. Das Sein wird zwar als ein Unmittelbares bestimmt, doch setzt es zugleich das Wesen voraus, so dass es gleichfalls ein Vermitteltes, eine „reflektierte Unmittelbarkeit“ ist. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Schein gegen das Wesen hat, ist daher nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder

³⁸⁴ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

³⁸⁵ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

³⁸⁶ WdL, 1813, S.9. GW 11, S.246.

³⁸⁷ WdL, 1813, S.9. GW 11, S.246.

*reflektierte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist, (...).*³⁸⁸

Im Gegensatz zum Sein ist das Wesen als das Erste, d.h. das reine Sein darzustellen:

*„Es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, dass dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat. Das Sein wird hiernach als Wesen bestimmt, als ein solches Sein, an dem alles Bestimmte und Endliche negiert.“*³⁸⁹

Hierzu ist das Verhältnis zwischen dem Wesen und dem Sein als zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen aufzufassen.

5.1.1.2. Das Wesentliche und das Unwesentliche

Wenn das Wesen als ein Anderes oder ein Äußeres gegen das Sein steht, dann „(verhalten) Sein und Wesen () (...) sich als Andere überhaupt zueinander“³⁹⁰. Aus der Sicht der Dualisten müssen beide, wenn sie den Widerspruch zwischen ihnen auszuschliessen versuchen, sich je als das Wesentliche und das Unwesentliche bestimmen und sich gegenüberstellen lassen. Als Etwas und Anderes sind das Wesentliche und das Unwesentliche „in die Sphäre des Daseins“³⁹¹ zurückgefallen, worin der Unterschied von beiden „ein äußerliches Setzen“³⁹² ist. „Es ist dabei unbestimmt, was zum Wesentlichen oder Unwesentlichen gehört.“³⁹³

Aber nach Hegel sind beide nicht von einander getrennt. Der Grund dafür ist, dass die Unmittelbarkeit als Sein, wie im obigen erörtert, nicht von der Vermittlung als Wesen getrennt ist. In der Sphäre der Wesenslogik aber wird das Wesen zuerst als Unmittelbarkeit bestimmt, das Sein dagegen kommt anschließend als Schein vor, der damit ein Vermitteltes ist. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Das Aufheben dieser Bestimmtheit des Wesens besteht daher in nichts weiter als in dem Aufzeigen, dass das Unwesentliche nur Schein, und daß das

³⁸⁸ WdL, 1813, S.11. GW 11, S.247-248.

³⁸⁹ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

³⁹⁰ WdL, 1813, S.8. GW 11, S.245.

³⁹¹ WdL, 1813, S.8. GW 11, S.245.

³⁹² WdL, 1813, S.8. GW 11, S.245.

³⁹³ WdL, 1813, S.8. GW 11, S.245.

*Wesen vielmehr den Schein in sich selbst enthält als die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit als seine Negativität und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinens seiner in sich selbst ist. Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die Reflexion.*³⁹⁴

Das Unwesentliche erweist sich nach dem spekulativen Denken als der Schein des Wesens. Das Wesen als Unmittelbares scheint in sich selbst. Das Sein wird umgekehrt als ein Vermitteltes, also als Schein des Wesens, bestimmt.

5.1.1.3. Der Schein als Wesen

Das Wesen ist „das Scheinens seiner in sich selbst.“³⁹⁵ Das Sein dagegen ist der Schein desselben. „*Der Schein muss vielmehr selbst dem Wesen zugehörig sein*“.³⁹⁶ Der Schein ist also die Negation und das Nichts des Scheinenden; das Scheinende dagegen ist die Positivität und die Negation der Negation, oder es ist die „Beziehung des Negativen oder der Unselbständigkeit auf sich“³⁹⁷. Diese ist „die Negation gegen das Negative. Aber die Negation gegen das Negative ist die sich auf sich beziehende Negativität, das absolute Aufheben der Bestimmtheit selbst“³⁹⁸ und „die Bewegung von Nichts zu Nichts.“³⁹⁹ Beide Momente, also die Bestimmtheit oder das Sein und die Negativität oder die Nichtigkeit, gehören zum Wesen. Dazu schreibt Hegel:

*„Diese beiden Momente, die Nichtigkeit, aber als Bestehen, und das Sein, aber als Moment, oder die an sich seiende Negativität und die reflektierte Unmittelbarkeit, welche die Momente des Scheins ausmachen, sind somit die Momente des Wesens selbst.“*⁴⁰⁰

Der Schein des Scheinenden ist im ersten Sinne die dem Wesen vorangehende Logikentwicklung, die der Seinslogik zuzuschreiben ist; im

³⁹⁴ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

³⁹⁵ Die Beziehung zwischen Sein und Nichts könnte als die Beziehung zwischen Sein und Schein gedacht werden, sofern das Nicht nicht wirklich als nichts zu denken ist.

³⁹⁶ Schmidt, Thomas M.: die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten. In: Klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002, S.102.

³⁹⁷ WdL, 1813, S.12, GW 11, S.248.

³⁹⁸ WdL, 1813, S.12, GW 11, S.248.

³⁹⁹ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.250.

⁴⁰⁰ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

zweiten Sinne ist er das vom Wesen Erschienene, das durch die Reflexion hervorgebracht wird. Das Verhältnis von Wesen und Schein ist so der negative Selbstbezug, da der Schein sich als das von Wesen Reflektierte darstellt und die innerliche Beziehung mit dem Wesen hat. Die Sphäre der Seinslogik, welche sich als Dialektik von Sein und Dasein, von Kontinuität und Diskretion, und als Einheit von Qualität und Quantität, darstellt, wird nun als Bestimmungen des Wesens bezeichnet und ins Wesen aufgehoben. Dieses innerliche, notwendige Verhältnis ist von der äußerlichen Beziehung unterschieden, die durch die Beziehung der Seienden dargestellt wird, wobei Sein bloß als scheinende mannigfaltige Welt zu verstehen ist, so dass die Beziehung in der scheinenden Welt nur äußerlich ist:

*„In dem Werden des Seins liegt der Bestimmtheit das Sein zugrund, und sie ist Beziehung auf Anderes“.*⁴⁰¹

Die Seinsbeziehung ist im Vergleich zur Wesensbeziehung hierzu als quantitatives Verhältnis aufzufassen, das durch das äußerliche Übergehen der einen Bestimmung in die andere ausgedrückt wird, die Wesensbeziehung dagegen als qualitatives Verhältnis, in dem die sich auf sich beziehende Negativität die Tätigkeit ist.⁴⁰² Dazu bemerkt Hegel folgendens:

*„Die reflektierende Bewegung hingegen ist das Andere als die Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.“*⁴⁰³

Hier könnte das innerliche, notwendige Verhältnis durch die Kantische transzendente Analytik aufgefasst werden. Hegels Ansicht zufolge stellt das Verhältnis innerhalb der Sphäre des Wesens ein notwendiges Verhältnis dar. Es ist nicht die zufällige Verbindung, durch die verschiedene Begriffsbestimmungen äußerlich zusammengehalten werden, sondern vielmehr eine notwendige Verbindung, die von den verständigen Kategorien a priori geprägt und damit als die notwendige Synthesis a priori dargestellt wird.

„Sie (die Reflexionsbestimmung) ist nicht als seiende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein Anderes, so dass das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind, jenes ein Insichseiendes, ein

⁴⁰¹ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

⁴⁰² Vgl. den Unterschied zwischen dem Verhältnis des Ganzen und der Teile und dem Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung im „wesentlichen Verhältnis“.

⁴⁰³ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

*Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dieses Andere von sich ausschließt.*⁴⁰⁴

Hierzu hat diese äußerliche Verbindung nicht nur nichts mit der Kategorien der „Relation“ zu tun, sondern sie betrifft ebenso nicht qualitative und quantitative Kategorien als solche. Sie stellt vielmehr bloß das zufällige Zusammentreffen der scheinenden Dinge dar. Das Wesen ist das reflektierte vermittelte Wissen, während das Sein hier als die unmittelbare Wahrnehmung zu bezeichnen ist. Die qualitative und quantitative Dialektik der Seinslogik implizieren die notwendige Verknüpfung von Qualitativem und Quantitativem, ohne sich auf den Schein zu beziehen. Der Schein kommt erst aus dem Wesen heraus. Wenn sich das Sein im Vergleich zum Wesen als das äußerliche Verhältnis und das Wesen dagegen als die innerliche Selbstbezogenheit des Seins darstellt, so wird das Sein als quantitatives Verhältnis verstanden- wenn das quantitative Verhältnis bloß als äußerliche Beziehung aufgefasst wird, also als zweites dialektisches Moment der Seinslogik, und das Wesen als qualitatives Verhältnis bestimmt wird.⁴⁰⁵ Dies ist problematisch und bringt dem Verhältnis zwischen Sein und Wesen eine andere Bedeutung herein, da sich das Sein nicht bloß als die äußerliche und quantitative, sondern auch als die innerliche und qualitative Beziehung expliziert.

Wenn der Sphäre der Seinslogik das äußerliche Verhältnis als ihre Bestimmung zuzuschreiben ist, soll dieses äußerliche Verhältnis nicht so verstanden werden, dass die Seinslogik keine notwendige Verbindung hat, sondern nur dass keine substantiale und kausale Beziehung sich aus ihr ergibt. Also betrifft die Seinslogik noch nicht „die Relation“ in dem engeren Sinne, so dass die Äußerlichkeit der Seinslogik nicht als innerliche Bezüglichkeit des Scheins zur Reflexion verstanden werden sollte.

Hegels Einstellung zu der wesentlichen Beziehung ist ähnlich wie die Ansicht Kants von der Kategorie der Relation sowie der vorangehenden Kategorien, deren Ganzes als verständige Erkenntnisform dem transzendentalen Subjekt zugeordnet ist. In diesem Sinne versteht sich das Wesen bei Hegel als „Relation der Reflexion“ und ist somit auf Kants transzendente Philosophie zu beziehen. Das Wesen als eine solche Relation bezieht sich ebenfalls auf die

⁴⁰⁴ WdL, 1813, S.23. GW 11, S.257.

⁴⁰⁵ Im dritten Kapitel „Das wesentliche Verhältnis“ der Wesenslogik Hegels wird das Verhältnis des Geanzes und der Teile wie das Sein als gegeneinander gleichgültig, und das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung als negative Selbstbezogenheit wie das Wesen bestimmt. Die Interpretation Hegels besteht nur darin, das Wesen als Verhältnis und das Sein als Sachliches anzudeuten, ohne zu sagen, dass in der Seinslogik alle Kategorien gegeneinander gleichgültig und nicht in der notwendigen Beziehung bleiben.

verständigen Regeln von „Kraft und Verstand“, die in der Phänomenologie des Geistes Hegels thematisiert sind, bzw. auf den dritten Grundsatz „die Analogien der Erfahrung“ in der Kritik der reinen Vernunft Kants.⁴⁰⁶

Der Schein des Wesens erweist sich als das Nichtdasein, das nicht allein nicht von dem Sein getrennt und ihm entgegengesetzt, sondern vielmehr als Schein des Seins in ihm enthalten ist. Wesen und Schein sind wie Sein und Nichts oder Sein und Schein zugleich mit einander identisch ist, insofern Schein als ein reflektiertes Wesen verstanden wird, und nicht identisch, indem Wesen als das dem Schein Zugrundeliegende betrachtet wird. Das Wesen reflektiert sich und scheint in sich selbst. *„Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetzsein, das zugleich Reflexion in sich ist.“*⁴⁰⁷ So „(ist) das Wesen () (...) die absolute Negativität des Seins; es ist das Sein selbst, aber nicht nur als Anderes bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat.“⁴⁰⁸ Das Wesentliche und das Unwesentliche oder das Wesentliche und der Schein vereinigen sich in der Reflexion. Die Reflexion als „Wesen in dieser seiner Selbstbewegung“⁴⁰⁹ sowie als Verhältnis der Vermittlung stellt wie „das Werden“ eine spekulative Methode dar, so dass dieses Verhältnis als methodische Einheit statt systematische Einheit zu interpretieren ist.

5.1.2. Wesen als Vermittlung zwischen Sein und Begriff

„Das Sein ist das Unmittelbare“⁴¹⁰, das Wesen ist das Vermittelte.⁴¹¹ *„Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen.“*⁴¹² Dazu schreibt Hegel weiter:

„(...) dieser Gang ist die Bewegung des Seins selbst. Es zeigt sich an diesem, dass es durch seine Natur sich erinnert und durch dieses Insichgehen zum

⁴⁰⁶ Zwar ist Hegel zufolge die phänomenologische Kategorie „Kraft und Verstand“ mit der Kategorie „Begriff“ in der Logik korrespondiert (WdL, 1816, S. 15-16. GW 12, S.19) , jedoch ist sie inhaltlich der Wesenslogik ähnlich, da sie selbst den Verstand und die Reflexion sowie die Beziehung betrifft.

⁴⁰⁷ WdL, 1813, S.7. GW 11, S.244.

⁴⁰⁸ WdL, 1813, S.9. GW 11, S.245.

⁴⁰⁹ WdL, 1813, S. 13. GW 11, S.249.

⁴¹⁰ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

⁴¹¹ Vgl. WdL, 1832, S.47. GW 21, S.46.: „Es ergibt sich daraus eine Sphäre der Vermittlung, der Begriff als System der Reflexionsbestimmungen, d.i. des zum Insichsein des Begriffs übergehende Seins, der auf diese Weise noch nicht als solcher fuer sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußern zugleich behaftet ist. Dies ist die Lehre von dem Wesen, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht.“

⁴¹² WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

*Wesen wird.*⁴¹³

Das Wesen ist die Erinnerung, das Insichgehen, also der Resultat der „Erinnerung und Bewegung“⁴¹⁴ des Selbsterkennens des Seins. Sein und Wesen, Unmittelbares und Vermitteltes, beziehen sich negativ auf einander, so dass das Wesen als Reflexion des Seins zugleich als Sein, das sich in ihm selbst reflektiert. Es gilt als Reflexion in ihm selbst und „scheint zuerst in sich selbst.“⁴¹⁵ „Das Wesen ist erstens Reflexion“⁴¹⁶. So bestimmt die Reflexion sich selbst; „ihre Bestimmungen sind ein Gesetzsein, das zugleich Reflexion in sich ist;“⁴¹⁷ das Sein ist damit das Reflektierte und die Bestimmung der Reflexion.

*„Die Negativität des Wesens ist die Reflexion, und die Bestimmungen [sind] reflektierte, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende.“*⁴¹⁸

Das Wesen steht als Mitte zwischen dem Sein und dem Begriff, welches also als Vermittlung zwischen Unmittelbarkeit und vermittelter Unmittelbarkeit dargestellt werden kann.⁴¹⁹ Das Wesen ist ebenso das Vermittelte und

⁴¹³ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

⁴¹⁴ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

⁴¹⁵ WdL, 1813, S.6. GW 11, S.243.

⁴¹⁶ WdL, 1813, S.7. GW 11, S.244.

⁴¹⁷ WdL, 1813, S.7. GW 11, S.244.

⁴¹⁸ WdL, 1813, S.5. GW 11, S.243.

⁴¹⁹ Die Objektivität wie das Wesen steht zwischen Subjektivität und Idee und weist auf eine Kluft oder Trennung zwischen ihnen hin; die Idee dagegen erweist die Einheit aller entgegengesetzten Bestimmungen. Im Sinne der Korrespondenz bedeutet das Wesen die Trennung des Begriffs und der Anschauung von einander, so dass sich ihre Beziehung als Reflexion in Korrespondenz darstellt, und ihre Einheit wird beim Begriff wiederhergestellt werden. Im dialektischen Sinne bedeutet das Wesen die Ur-Teilung der entgegengesetzten Bestimmungen, so dass ihre Beziehung durch Reflexion im Gegensatz expliziert wird. Die Wiedervereinigung der gegensätzlichen Momente tritt erst im Begriff auf. So vertritt dieser die sich erkennende und bestimmende Subjektivität, die das Sein und das Wesen in sich aufgehoben hat, und zwar bedeutet er noch das subjektive Ich, das der Idee als seinem Gegenstand entgegengesetzt ist. Daher bedeutet die Idee einerseits die Vollendung der Dialektik der Begriffslogik, also die Einheit von Subjektivität und Objektivität oder Begriff und Realität, welche sich als absolute Subjektivität-Objektivität erweist, und andererseits noch die Einheit von Begriff und Realität, welche die Einheit im Sinne der Korrespondenz von Begriff und Anschauung darstellt. Wenn dabei die Idee als ein Subjekt gilt, das dem Begriff als Objekt gegenübersteht, dann könnte sie im Sinne der Korrespondenz als Einheit von Begriff und Anschauung gedacht werden; wenn sie dagegen als ein Objekt, das dem Begriff als Subjekt entgegengesetzt ist, gedacht wird, dann sollte sie stattdessen als Einheit von Denken und Ausdehnung zu denken sein. Der Unterschied zwischen der Reflexion in Korrespondenz und der Reflexion in Gegensatz wird nicht näher in Betracht gezogen, sofern der Begriff „Übereinstimmung von Begriff und Realität“ bloß als korrespondenztheoretischer gedacht wird. In Verteidigung von Kant gegen Hegels Kritik wird eine solche Vermischung in den Ausführungen Manfred Baums sichtbar: „Hält man sich an Hegels Formulierung „unwahre Vorstellungen“, so gilt jedenfalls für Begriff und Realität, die nicht in Übereinstimmung miteinander stehen, daß sie dann „unwahr“ sein müssen, wenn Wahrheit Übereinstimmung bedeutet. Gleichwohl ist die Übertragung der

Vermittelnde. Der Begriff ist also das vermittelte Unmittelbare und die Einheit von beiden. Dazu wird das Wesen als ein Negatives bestimmt, das einerseits als Übergang vom Sein zum Begriff gilt und den Widerspruch vom Wesentlichen und Unwesentlichen, welcher als Widerspruch von Identität und Unterschied dargestellt werden kann, und somit eine unüberschrittene Grenze zwischen ihnen aufzeigt.⁴²⁰ Andererseits gilt es als Vermittlung zwischen Sein und Begriff, die zuerst den Gegensatz von einheitlichem Wesen und mannigfaltigen Erscheinungen vorstellt, und anschließend diese Entgegengesetzten mit einander vermittelt, so dass diese dadurch endlich in den Begriff aufzuheben sind. Das Wesen stellt sich also als der Unterschied bzw. der Gegensatz zwischen Sein als Allgemeinheit und Schein als Besonderheit dar, der schließlich in den Begriff als konkrete Allgemeinheit aufgehoben wird.

Das Wesen manifestiert sich als das zweite dialektische Moment in den jeweiligen dialektischen Vorgängen. Erstens ist es bloß als „Unterschied“, also als „das von der Identität Verschiedene“ zu verstehen, dem die vorangehenden und nachkommenden Kategorien, wie z.B. die schlechte Unendlichkeit, die quantitative Diskretion, der reale Grund, die Erscheinung, die sich erscheinende Welt, die Objektivität usw., zugeschrieben sind.

In diesem Sinne könnte das Wesen durch den Begriff des „Urteils“ so charakterisiert werden:⁴²¹

- „1. *Es ist ursprüngliche Teilung—Ur-Teilung—eines zuvor ungeschiedenen;*
2. *die Momente des geteilten Gegenstandes sind gleichgültig gegeneinander und jedes für sich;*
3. *die Einheit des Gegenstandes ist nur noch eine äußerliche Beziehung.*“⁴²²

Kantischen Wahrheitsdefinition auf das Verhältnis von „Begriff“ und „Realität“ (im Hegelschen Sinne) sinnwidrig. Denn für Kant und die meisten Philosophen seit Platon und Aristotels ist eine Erkenntnis dann unwahr, wenn sich ein Gegenstand oder Sachverhalt anders verhält, als es die Erkenntnis (das Urteil) sagt. Die Nichtübereinstimmung von Begriff und Realität ist dagegen nicht einmal eine mögliche Unwahrheit, sondern nur die Leere des Begriffs oder die Unbegriffenheit der Realität.“ Siehe Baum, Manfred: Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs, in: Hegel und die Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Fuld, H.F. und Horstmann, R.P., Stuttgart 1990, S.172.

⁴²⁰ Der vermittelnde Prozess innerhalb des Unterschieds oder der Besonderheit ist weniger berücksichtigt als die Vermittlung zwischen Identität und Unterschied oder Allgemeinheit und Besonderheit. Sie stellt sich im quantitativen Sinne als Vermittlung zwischen der unendlichen und endlichen Vielheit oder Kontinuität und Diskretion dar, sofern die Kontinuität als unendliche Teilbarkeit und die Diskretion als eine endliche Menge von einfachen Teilchen verstanden wird. Diese Vermittlung macht die konkrete Vielheit aus.

⁴²¹ Vgl. Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M. 1978, S.140.

⁴²² Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M. 1978, S.141.

Das Urteil gründet in Bezug auf die Kantischen Grundsätze der transzendentalen Analytik auf dem Vermögen der Urteilskraft, welches die verschiedenen Erkenntnisbedingungen auf einander anwenden kann. Hegel zufolge ist das Urteil das zweite Moment des Erkenntnisprozesses. Durch den Verstand wird „der Unterschied“ von der Identität getrennt. Beide werden als „gleichgültig gegeneinander“ gedacht und beziehen sich nur äußerlich auf einander. Dem Wesen entsprechend wird das Sein als die abstrakte Identität bestimmt, die von dem Unterschied getrennt ist und selbst von dem Verstand als kein Unterschied festgehalten wird.

Zweitens ist das Wesen als „Unterschied von Identität und Unterschied“ aufzufassen. Daher wird das Wesen selbst ebenso als Gegensatz im Unterschied gedacht, der in der Qualität als Gegensatz von Einheit und unendlichem Progress, in der Erscheinung als Gegensatz von der an sich seienden und der erscheinenden Welt, in der Objektivität als Gegensatz von Teleologie und Mechanismus dargestellt wird, so dass die Geteilten nicht bloß als gegeneinander gleichgültig, sondern vielmehr als gegensätzlich aufgefasst werden. Im Kontrast zum „Unterschied von Identität und Unterschied“ stellt die Vernunft also in Form der „Identität von Identität und Unterschied“ wieder die Identität heraus. Der Unterschied von Identität und Unterschied hebt sich schließlich in diese Identität von Identität und Unterschied auf, die der Begriff ist. Die Selbstaufhebung der Entgegengesetzten in die konkrete Einheit als Begriff ist also die Selbstbewegung des Wesens, die als die Reflexion aufgegriffen wird.

5.1.2.1. Die Reflexion als Instrument des Philosophierens

„Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die Reflexion.“⁴²³ Die Beziehung zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen oder zwischen Wesen und Schein ist die Reflexion, die bei dem Kapitel „Der Schein“ als das dritte Moment an dem ersten Moment „das Wesentliche und Unwesentliche“ und dem zweiten „der Schein“ im Anschluss hervortritt und diese beiden in sich vereinigt. Sie ist eine Tätigkeit, die das in der Beziehung sich selbst bewegende Wesen ist.⁴²⁴

⁴²³ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

⁴²⁴ Peter Reisinger betont insbesondere die Dimension der Vermittlung des Wesens, ohne die Substantialität als ein kompatibles Merkmal desselben zuzulassen. Dazu bemerkt Reisinger folgendes: „Vorab aber und für die gesamte folgende Darstellung ist es entscheidend festzuhalten, daß das Wesen als Reflexion reflektive Bewegungsweise als solche ist, also eine Bewegung ohne Substrat, welches sich in der Bewegung durchhielte“. Siehe Reisinger, Peter: Reflexion und Ichbegriff, in Hegel-Studien

Es könnte das Dasein der Reflexion im Kontrast zur Wahrheit als Irrtum interpretiert werden. „Der Schein ist dasselbe, was die Reflexion ist.“⁴²⁵ Aus der dualistischen Sicht wird eines von den entgegengesetzten Extremen als Wahrheit und das andere als Irrtum gedacht, insofern der Widerspruch zwischen ihnen entdeckt ist. Indem die Reflexion sich als das durch Spiegel reflektierte Bild, also als der im Spiegel reflektierte Schein der Dinge, darstellt, ist die Wahrheit selbst das Ding an sich, und anschließend der Irrtum der Schein. Daher wird der Widerspruch als aus der Reflexionsbeziehung entstehend gedacht. Aus diesem Grund wird der Irrtum in der Wahrheit reflektiert und die Wahrheit reflektiert in sich den Irrtum. Die Wahrheit wird im Irrtum und der Irrtum in der Wahrheit gefunden, so dass beide ineinander reflektiert sind. Hegel zufolge kann nur das Dritte als Wahrheit gedacht werden und beide Extremen sind somit für dieses Dritte nur Irrtum. Oder beide sind zugleich Wahrheit, sofern sie den gegenüberstehenden Irrtum als Wahrheit aufnehmen. Beide sind auch gegenseitig Irrtum, sofern sie ihr Gegenteil als Irrtum ansehen und von sich ausschließen. Das Wesen ist das reflektierte Wissen oder das Reflektierte des Seins. Im Gegensatz zum Schein wird es umgekehrt ein Unmittelbares oder die Reflexion selbst und es reflektiert sich in sich selbst. Das Sein wird damit der Schein oder ein Reflektiertes des Wesens, ein Projiziertes oder die Reflexion des Wesens.

Die Beziehung zwischen Reflexion und Reflektiertem, von Projizieren und Projiziertem, also die Reflexion selbst, ist „die sich auf sich beziehende Negativität“, der negative Selbstbezug. Sie ist eine negative Unmittelbarkeit und „reflektierende Bewegung“⁴²⁶ selbst, und zwar keine positive Unmittelbarkeit oder Ursache und Zweck. Sie ist das Andere, das „die Negation mit der Negation“ ist⁴²⁷, damit stellt sich das Andere dieses Anderen als das Sein dar. Daher ist das Wesentliche wie der Schein nur ein Reflektiertes, sofern die Wahrheit als Einheit von der Reflexion im Wesen und dem reflektierten Wesen aufgefasst wird, welche die Reflexion als Selbstbewegung ist. Dazu schreibt Hegel:

„Diese Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit ist daher nicht ein Erstes, von dem angefangen wird und das in seine Negation überginge, noch ist es ein seiendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte; sondern

Bd.6 (1971), S.248. „Die Reflexion ist somit der Ort, in dem die Funktionsweise von Vermittlung, Beziehung, Verhalten, Tun überhaupt philosophisch-logisch gedacht wird.“ Ebd. S.249.

⁴²⁵ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

⁴²⁶ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.250.

⁴²⁷ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.249.

*die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst.*⁴²⁸

*„Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Das Übergehen oder Werden hebt in seinem Übergehen sich auf.“*⁴²⁹

Die reflektierende Bewegung, welche in dem Schein geschieht, ist „die Bewegung von Nichts zu Nichts“. Sie ist die sich auf sich beziehende Negativität, so dass sie durch die Negativität ihrer zu sich selbst zurückkehrt:

*„(...); das Andere, das in diesem Übergehen wird, ist nicht als Nichtsein eines Seins, sondern als Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus.- Das Sein ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen,“*⁴³⁰

Das Ziel dieses Übergehens ist als Nichts eines Nichts oder „die Negation eines Nichts“, also als das Sein aufzugreifen. Umgekehrt erweist dieses Sein als Wesen sich als „die Bewegung des Nichts zu Nichts“ also als „das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung“. Man könnte somit das Wesentliche, den Schein sowie die Reflexion im Sinne von reflektierender Bewegung jeweils als die setzende Reflexion, die äußerliche Reflexion und die bestimmende Reflexion betrachten, da das Wesentliche an sich setzend, der Schein für sich gesetzt, und die Reflexion an und für sich setzend, also „bestimmendes Setzen“⁴³¹ ist, sofern sich die Reflexion selbst in die setzende Reflexion, die äußerliche Reflexion und die bestimmende Reflexion unterteilt.

5.1.2.1.1. Die setzende Reflexion: Wesen als an sich seiendes Vermittlungsmoment

Das Wesen ist Reflexion selbst. Die Bestimmungen der Reflexion sind von ihr selbst gesetzt, somit ist sie zuerst die setzende Reflexion. „Sie (die Reflexion) ist Setzen, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist; es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden, weder ein solches, aus dem sie noch in das sie zurückkehrte.“⁴³² Wenn sie als die „reflektierende Bewegung“⁴³³

⁴²⁸ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.249-250.

⁴²⁹ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.250.

⁴³⁰ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.250.

⁴³¹ WdL, 1813, S.102. GW 11, S.320.

⁴³² WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

⁴³³ WdL, 1813, S.14. GW 11, S.250.

bezeichnet wird, gilt sie als „Instrument des Philosophierens“, als eine „Vermittlung“. „Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion.“⁴³⁴ Als ein Prozess ist sie weder ein Anfang noch ein Ende. Diese beiden sind nur Momente der reflektierenden Bewegung. *„Die Reflexion also findet ein Unmittelbares vor, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist.“*⁴³⁵ Der Anfang und das Ende der Reflexion sind der Schein geworden. *„Die Unmittelbarkeit, die nur als Rückkehr des Negativen in sich ist, ist jene Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit des Scheins ausmacht und von der vorhin die reflektierende Bewegung anzufangen schien.“*⁴³⁶

In Bewegung ist die Reflexion „als Aufheben des Negativen Aufheben ihres Anderen, der Unmittelbarkeit“⁴³⁷ und das „Rückkehren“ und „das Negative ihrer selbst“.⁴³⁸ In der reflektierenden Bewegung „ist das Andere als Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.“⁴³⁹ Das Andere als Negation an sich ist von der Reflexion selbst gesetzt, diese ist also „das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen“.⁴⁴⁰ So ist das Andere zugleich vorausgesetzt, und die setzende Reflexion zeigt sich als die voraussetzende Reflexion. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

*„In dem Voraussetzen bestimmt die Reflexion die Rückkehr in sich als das Negative ihrer selbst; als dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist. Es ist sein Verhalten zu sich selbst, aber zu sich als dem Negativen seiner; nur so ist es die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität. Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird. Die Rückkehr des Wesens ist somit sein sich Abstoßen von sich selbst. Oder die Reflexion in sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.“*⁴⁴¹

Die Reflexion ist zuerst setzend, oder sie ist setzend, insofern sie das Setzen des Setzenden und Gesetzten ist. Sie ist das Setzen an sich, welches noch nicht aus sich die Entgegengesetzten hervorgebracht hat, so dass sie nur ein an sich seiendes Rückkehren ist. Die setzende Reflexion setzt sich also als

⁴³⁴ Hegel, G.W. F.: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in: G.W.F. Hegel: Jene Schriften 1801-1807, Werke 2, Frankfurt a. M. 1970, S.25.

⁴³⁵ WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

⁴³⁶ WdL, 1813, S.15. GW 11, S.251.

⁴³⁷ WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

⁴³⁸ WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

⁴³⁹ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

⁴⁴⁰ WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

⁴⁴¹ WdL, 1813, S.16. GW 11, S.251.

eine Vermittlung, als Rückkehr der Entgegensetzung in die Einheit. „Zunächst ist die Reflexion die Bewegung des Nichts zu Nichts, somit die mit sich selbst zusammengehende Negation. Dieses Zusammengehen mit sich ist überhaupt einfache Gleichheit mit sich, die Unmittelbarkeit.“⁴⁴²

Als das Sein sich aufgehoben und sich zu dem Wesen erhoben hat, ist das Sein der Schein des Wesens geworden. Dies stellt den substantialen Sinn des Wesens dar. Das Wesen wird das Sein selbst und das Sein wird der Schein des Seins. Indem das Wesen in sich erscheint, nämlich, indem sich dieses Sein in sich reflektiert, wird es einerseits das Negative seiner selbst, welches sich als negiertes Wesen selbst, d.h. als Scheinen des Wesens ausmacht, dessen Aufheben die Reflexion ist. So stellt dieses Negative sich andererseits als die Rückkehr in sich dar, deren Ende „der Grund“ ist. Als das Wesen nur sich in sich reflektiert, ist es die setzende Reflexion; indem das Reflektierte zu sich selbst zurückgeführt ist und den anderen Pol erreicht hat, wird es die bestimmende Reflexion, die in der konträren Richtung auf die setzende Reflexion zurückwirken und einen dialektischen Zirkel vollziehen wird. So impliziert die setzende Reflexion in sich die gesetzte Reflexion, welche die äußerliche Reflexion heißt.

5.1.2.1.2. Die äußerliche Reflexion: Abstrakte Vermittlungsmomente als äußerlich zu einander Hinzugefügte

Die setzende Reflexion ist an sich die absolute Reflexion, die ihre Bestimmungen in sich enthält. „Die Reflexion als absolute Reflexion ist das in ihm selbst scheinende Wesen und setzt sich nur den Schein, das Gesetzsein, voraus; sie ist als voraussetzende unmittelbar nur setzende Reflexion.“⁴⁴³

Indem sie sich den Schein, das Gesetzsein voraussetzt, setzt sie sich diesem Schein oder diesem Gesetzsein entgegen und ist abstrakt geworden. So ist dieses Gesetzsein die äußerliche Reflexion. Umgekehrt setzt die äußerliche Reflexion die setzende Reflexion voraus. „Die äußerliche Reflexion setzt also ein Sein voraus, erstens nicht in dem Sinne, daß seine Unmittelbarkeit nur Gesetzsein oder Moment ist, sondern vielmehr, daß diese Unmittelbarkeit die Beziehung auf sich und die Bestimmtheit nur als Moment ist.“⁴⁴⁴ Diese Unmittelbarkeit ist der Anfang der äußerlichen Reflexion und damit ihre unmittelbare Voraussetzung:

⁴⁴² WdL, 1813, S.15. GW 11, S.250.

⁴⁴³ WdL, 1813, S.17. GW 11, S.252.

⁴⁴⁴ WdL, 1813, S.18. GW 11, S.253.

„Die Reflexion in ihrem Setzen hebt unmittelbar ihr Setzen auf, so hat sie eine unmittelbare Voraussetzung. Sie findet also dasselbe vor als ein solches, von dem sie anfängt und von dem aus sie erst das Zurückgehen in sich, das Negieren dieses ihres Negativen ist.(...); diese Bestimmtheit gehört nur der setzenden Reflexion an, aber in dem Voraussetzen ist das Gesetzsein nur als aufgehobenes.“⁴⁴⁵

Die äußerliche Reflexion stellt sich als die Bestimmungen der setzenden Reflexion dar, so dass sie das Gesetzsein der setzenden Reflexion ist. Die Entgegensetzung von der setzenden Reflexion und dem Gesetzsein zeigt sich als eine äußerliche Beziehung auf.

Die abstrakt gewordene setzende Reflexion steht damit ihrem Gesetzsein als der äußerlichen Reflexion gegenüber, wobei sich die Reflexion an sich, also die setzende Reflexion, als die Identität, die äußerliche Reflexion dagegen als der Unterschied darstellt:

„Die Reflexion an sich und die äußere Reflexion sind somit die zwei Bestimmungen, in die sich die Momente des Unterschiedes, Identität und Unterschied, setzen.“⁴⁴⁶

Die Reflexion an sich und die äußerliche Reflexion sind jeweils konzeptionell als Identität und Unterschied aufzufassen. Sie sind äußerlich gegeneinander gesetzt, so dass sie gegenübergestellt und gleichgültig gegen einander stehen. Aber der Unterschied selbst stellt sich als Unterschied von Identität und Unterschied dar:

„Die Reflexion an sich ist die Identität, aber bestimmt, gleichgültig gegen den Unterschied zu sein, nicht den Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten; (...) - Die äußere Reflexion dagegen ist der bestimmte Unterschied derselben nicht als absolute Reflexion in sich, sondern als Bestimmung, wogegen die an sich seiende Reflexion gleichgültig ist; seine beiden Momente, die Identität und der Unterschied selbst, sind so äußerlich gesetzte, nicht an und für sich seiende Bestimmungen.“⁴⁴⁷

Die zwei Momente der äußerlichen Reflexion, also die Identität und der Unterschied werden wieder als Bestimmungen von Gleichheit und

⁴⁴⁵ WdL, 1813, S.18. GW 11, S.253.

⁴⁴⁶ WdL, 1813, S.36. GW 11, S.268.

⁴⁴⁷ WdL, 1813, S.36-37. GW 11, S.268.

Ungleichheit bezeichnet, d.h.: „Die äußerliche Identität nun ist die Gleichheit, und der äußerliche Unterschied die Ungleichheit,“⁴⁴⁸ sofern sie als gegeneinander äußerlich betrachtet werden. Sobald sie als innerlich auf einander bezogen gehalten werden, wird ihre Beziehung als Gegensatz dargestellt, und ihre Einheit ist auf einem Dritten gegründet:

*„Die äußere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit. Diese Beziehung, das Vergleichen, geht von der Gleichheit zur Ungleichheit und von dieser zu jener herüber und hinüber. Aber dieses herüber- und hinübergelende Beziehen der Gleichheit und Ungleichheit ist diesen Bestimmungen selbst äußerlich; auch werden sie nicht aufeinander, sondern jede für sich nur auf ein Drittes bezogen.“*⁴⁴⁹

Wenn das Sein als das Entgegengesetzte des Wesens dargestellt wird und gänzlich vom Wesen geschieden bleibt, so ist die Verbindung mit dem Wesen eine äußere Beziehung geworden, unter der die Reflexion als äußerlich gedacht wird. In diesem Sinne kann die äußerliche Reflexion als die Mitte von Sein und Wesen bezeichnet werden. Sie liegt zwischen beiden Extremen, dem Sein und dem Wesen:

*„Die äußere Reflexion ist der Schluss, in welchem die beiden Extreme, das Unmittelbare und die Reflexion in sich, sind; die Mitte desselben ist die Beziehung beider, das bestimmte Unmittelbare, so dass der eine Teil derselben, die Unmittelbarkeit, nur dem einen Extrem, die andere, die Bestimmtheit oder Negation, nur dem anderen Extrem zukommt.“*⁴⁵⁰

Die äußerliche Reflexion stellt sich als ein abstrakter Unterschied, also als der Unterschied dar, der ganz von der Identität verschieden ist, nämlich ein von der Identität Verschiedenes, das dieser gegenübersteht und gegen diese gleichgültig bleibt. Die Reflexion ist aber nicht nur äußerlich liegender Schein oder äußerliche Bestimmungen des Wesens, sondern auch das vom Wesen gesetzte Sein. Die äußerliche Reflexion führt schließlich zu einem konkreten Unterschied, also zum Unterschied von zwei Momenten, Identität und Unterschied, in dem diese beiden zu einem Gegensatz konstruiert werden. Entsprechend könnte die Reflexion als zugrundeliegendes Wesen selbst sowohl als abstrakt wie auch als an sich konkret aufgefasst werden,- abstrakt,

⁴⁴⁸ WdL, 1813, S.37. GW 11, S.268.

⁴⁴⁹ WdL, 1813, S.37. GW 11, S.268.

⁴⁵⁰ WdL, 1813, S.18. GW 11, S.253.

sofern sie als die Identität gilt, die von dem Unterschied völlig getrennt ist, also als ein von dem Unterschied Verschiedenes, das gegen den Unterschied gleichgültig zu stellen ist; konkret, sofern sie als die Identität aufgefasst wird, die an sich die Identität und den Unterschied enthält. Nur in der bestimmenden Reflexion wird die an und für sich seiende Identität von Identität und Unterschied, also die Einheit von der Reflexion an sich und der äußerlichen Reflexion, zustande kommen. Die äußerliche Reflexion macht somit das negative sowie positive Resultat aus: Negativerweise führt sie zur Spaltung von Substanz und ihren Bestimmungen und ihrer Unvereinbarkeit, so dass die Substanz, um ihre eigene Wahrheit zu behalten, diese Bestimmungen in sich absorbiert, und, um den Irrtum ihrer Bestimmungen zu vertilgen, sie in sich verschwinden lässt, wobei es sich um Hegels Kritik an Spinozas Substanz handelt; positiverweise vermittelt die äußerliche Reflexion die Substanz und alle ihren Bestimmungen mit einander, so dass sie die Rückwirkung der Bestimmungen auf die Substanz möglich macht und die Subjektivität der Bestimmungen d.h. der Modi, welche im Kontrast zur Allgemeinheit der Substanz als die Einzelheit thematisiert werden, aufstellen lässt, und damit „den Begriff“ und die Begriffslogik vorführt.

Kant unterscheidet die Urteilskraft in die reflektierende Urteilskraft und die bestimmende Urteilskraft, wozu schreibt Hegel:

„Die Reflexion wird gewöhnlicherweise in subjektivem Sinne genommen als die Bewegung der Urteilskraft, die über eine gegebene, unmittelbare Vorstellung hinausgeht und allgemeine Bestimmungen für dieselbe sucht oder damit vergleicht. Kant setzt die reflektierende Urteilskraft der bestimmenden Urteilskraft entgegen. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend (...) Das Unmittelbare wird teils erst durch diese Beziehung desselben auf sein Allgemeines bestimmt als Besonderes; für sich ist es nur ein Einzelnes oder ein unmittelbares Seiendes. Teils aber ist das, worauf es bezogen wird, sein Allgemeines, seine Regel, Prinzip, Gesetz, überhaupt das in sich Reflektierte, sich auf sich selbst Beziehende, das Wesen oder das Wesentliche.“⁴⁵¹

Kant zufolge stellt sich die Urteilskraft als eine äußerliche Vermittlung dar, durch die sich das Allgemeine und das Besondere auf einander beziehen

⁴⁵¹ WdL, 1813, S.19. GW 11, S.254.

können. Die reflektierende Urteilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen zu. Die bestimmende Urteilskraft dagegen erteilt die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere, so dass sich das Allgemeine und das Besondere zur Erfahrung zusammensetzen können. Nicht nur wird die Urteilskraft ein äußerliches Vermittelndes, sondern die Verbindung vom Allgemeinen und Besonderen wird gleichfalls äußerlich. Es scheint, dass zwar dieser äußerliche Bezug die getrennten Erkenntnisquellen in eins verbindet, wohl aber ist es wirklich, dass der innere Widerspruch vom Allgemeinen und Besonderen übersehen und ebenso sehr von diesem scheinbar bestehenden äußerlichen Bezug verhüllt wird. Somit wird nach Hegel die Funktion der Urteilskraft, durch die die äußerliche Verbindung gemacht wird, von der Spekulation der Vernunft ersetzt, die keinesfalls das Allgemeine auf das Besondere und dieses auf jenes äußerlich bezieht, sondern beide in ihr selbst als eine konkrete Einheit zurückzieht. Diese das Gesetzsein in sich selbst zurückziehende Kraft stellt sich als die bestimmende Reflexion dar.

5.1.2.1.3. Die bestimmende Reflexion: An und für sich seiendes Vermittlungsmoment

Dieses Gesetzsein kann nicht von dem Wesen getrennt sein, es ist die Manifestation des Wesens selbst und kommt aus dem Wesen hervor. Wenn das Sein so verstanden wird, dass es sich als Gesetzsein durch das Wesen setzen lässt, so ist es das untrennbare Moment des Wesens und bleibt nicht mehr ein dem Wesen entgegengesetztes Extrem oder die dem Wesen äußerlich liegende und erst durch es zu formulierende Materie. In Bezug auf das Wesen ist das Sein nicht mehr als unabhängig von ihm zu denken. Das Gesetzsein bleibt daher als die Mitte zwischen beiden Extremen, dem Wesen und dem Dasein stehen:

„Das Gesetzsein steht einerseits dem Dasein, andererseits dem Wesen gegenüber und ist als die Mitte zu betrachten, welche das Dasein mit dem Wesen und umgekehrt das Wesen mit dem Dasein zusammenschließt.“⁴⁵²

Das Gesetzsein liegt in der Mitte zwischen dem Wesen und dem Dasein wie das Dasein zwischen dem Sein und dem Fürsichsein. Das Dasein ist die Negation des Seins wie das Gesetzsein die Negation des Wesens. Aber das Wesen ist selbst die Reflexion in sich selbst oder die „reine Negativität“, die der

⁴⁵² WdL, 1813, S.21. GW 11, S.256.

Substantialität des Wesens gegenübergestellt ist. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„In der Sphäre des Seins war das Dasein das Sein, das die Negation an ihm hatte, und das Sein der unmittelbare Boden und [das] Element dieser Negation, die daher selbst die unmittelbare war; Dem Dasein entspricht in der Sphäre des Wesens das Gesetzsein. Es ist gleichfalls ein Dasein, aber sein Boden ist das Sein als Wesen oder als reine Negativität; es ist eine Bestimmtheit oder Negation nicht als seiend, sondern unmittelbar als aufgehoben.“⁴⁵³

Das Gesetzsein ist eine Bestimmtheit des Wesens oder der reinen Negativität, in deren Tätigkeit es wechselhaft ist und somit nicht beständig bleibt. Sofern das Dasein als ein Zugrundeliegendes, also als ein Subjekt, genommen wird, scheint es, dass es höher als das Gesetzsein wäre, sofern das Gesetzsein von ihm als äußerliche Reflexion gesetzt würde. Aber das Gesetzsein kann auch als die von dem substantiellen Wesen, also „dem Zurückgekehrtsein in sich selbst“, gesetzte Reflexion bestimmt werden, so dass es nun reine Negativität ist, und das Dasein das an sich seiende Moment, also ein Negatives derselben, geworden ist, das somit niedriger als das Gesetzsein bleibt. Dazu äußert sich Hegel in folgender Weise:

„Wenn man sagt, eine Bestimmung ist nur ein Gesetzsein, so kann dies daher den doppelten Sinn haben: sie ist dies im Gegensatz gegen das Dasein oder gegen das Wesen. In jenem Sinne wird das Dasein für Etwas Höheres genommen als das Gesetzsein, und dieses der äußeren Reflexion, dem Subjektiven zugeschrieben. In der Tat aber ist das Gesetzsein das Höhere; denn als Gesetzsein ist das Dasein als das, was es an sich ist, als Negatives, ein schlechtin nur auf die Rückkehr in sich bezogenes. Deswegen ist das Gesetzsein nur ein Gesetzsein in Rücksicht auf das Wesen, als die Negation des Zurückgekehrtseins in sich selbst.“⁴⁵⁴

Das Gesetzsein, indem es als Mitte zwischen Sein und Wesen liegt, stellt einmal als sich äußerlich verhaltende zwei Momente dar, welche als Etwas und Anderes sich von einander ausschließen, „dass das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind“:

⁴⁵³ WdL, 1813, S.21. GW 11, S.255.

⁴⁵⁴ WdL, 1813, S.21-22. GW 11, S.256.

„Diese ihre Reflexion (Reflexion der Reflexionsbestimmung) und jenes Gesetzsein sind verschieden; ihr Gesetzsein ist vielmehr ihr Aufgehobensein; ihr Reflektiertsein in sich aber ist ihr Bestehen. Insofern es nun also das Gesetzsein ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmtheit die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst.- Sie ist nicht als eine seiende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein Anderes, so dass das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind, jenes ein Insichseiendes, ein Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dieses Andere von sich ausschließt.“⁴⁵⁵

Diese Gleichgültigkeit ist keine wahre Beziehung von Gesetzsein, so stellt es sich zum anderen als zwei in einander reflektierte Momente dar, die „Reflexion in sich selbst“ sind und deren Beziehung „die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst“ ist. Dazu äußert sich Hegel:

„Indem nun die Reflexionsbestimmung sowohl reflektierte Beziehung in sich selbst als auch Gesetzsein ist, so erhellt unmittelbar daraus ihre Natur näher. Als Gesetzsein nämlich ist sie die Negation als solche, ein Nichtssein gegen ein Anderes, nämlich gegen die absolute Reflexion in sich oder gegen das Wesen. Aber als Beziehung auf sich ist sie in sich reflektiert.“⁴⁵⁶

Daher heben sich die Momente der Reflexion in sich in das dritte Moment auf, welches als spekulative Einheit die bestimmende Reflexion ist. So ist die bestimmende Reflexion als aus dem Gesetzsein herausgekommene konkrete Einheit die Vollendung der reflektierenden Bewegung. Sie kommt als Ende zustande, so dass sie als bestimmt gedacht werden sollte. Aber sie wird als bestimmend festgehalten, weil sie in dieser Reflexionsbewegung als in sich zurückziehende Kraft aufzeigt und in der umgekehrten Richtung ein bestimmender Anfang ist, so dass alle vorangegangenen Momente der Reflexion in ihr verwurzelt und ursprünglich aus ihr herausgekommen sind. Wenn das Gesetzsein in einer Richtung als „ein schlechthin nur auf die Rückkehr in sich bezogenes“ Moment angenommen, so wird die bestimmende Reflexion als „Zurückgekehrtsein in sich selbst“ vollzogen; wenn die bestimmende Reflexion dagegen in der Gegenrichtung als der bestimmende Anfang gedacht wird, so ist das Gesetzsein als Negation dieses Zurückgekehrtseins in sich selbst aufzufassen.

⁴⁵⁵ WdL, 1813, S.23. GW 11, S.257.

⁴⁵⁶ WdL, 1813, S.23. GW 11, S.257.

Die bestimmende Reflexion ist die Einheit von äußerlicher Reflexion und setzender Reflexion. Sie ist die Totalität der Reflexion. Als ein Unmittelbares gilt die Reflexion als bloß setzend. Die setzende Reflexion steht der gesetzten Reflexion entgegen und bezeichnet diese als ein Äußerliches, da ein solches Äußerliches als die äußerliche Reflexion betrachtet wird. Die setzende Reflexion ist die sich negierende Reflexion; sie entäußert sich als äußerliche Reflexion, so dass jenes Äußerliche wirklich das von ihr Reflektierte ist.

Indem sich die äußerliche Reflexion in einer konkreten Reflexion aufhebt, welche die Entgegensetzung der äußerlichen Reflexion überwindet, wird diese konkrete Reflexion die bestimmende Reflexion. Diese zweierlei Reflexionen werden von der bestimmenden Reflexion als zwei Momente ihrer aufgenommen, dass die bestimmende Reflexion als die sich auf sich beziehende Negativität die Einheit der setzenden Reflexion und der äußerlichen Reflexion ist.

5.1.2.2. Zwei entgegengesetzte dialektische Routen

„Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die Reflexion“.⁴⁵⁷ Die Bewegung der Reflexion besteht darin, dass zwei Pole des Gegensatzes gegenseitig in ihr Anderes übergehen, so dass beide in der Entgegensetzung sich auf sich als auf ihr Anderes beziehen und bei dem Übergehen wiederum in ein Drittes als Konkretes, welches die reflexive Bewegung selbst ist, aufheben. Es gibt hinsichtlich der Bewegungsrouten entgegengesetzte Richtungen der Reflexion. Dabei stellt sich eine Route so dar, dass der abstrakte Grund sich als die Erscheinung entäußert und dann sich mit dieser in der Wirklichkeit vereinigt. Die Selbstnegierung des unmittelbaren Moments zu dem vermittelten Momente, und die Vereinigung dieses Moments mit jenem im vermittelten unmittelbaren Moment stellen die erste Route der Reflexion dar.

Die umgekehrte Route besteht darin, dass eine Ganzheit in sich ihre zwei Momente reflektiert, insofern es sich zeigt, dass das Fürsichsein als Sein und Dasein, die bestimmende Reflexion als die setzende Reflexion und äußerliche Reflexion erscheint, oder dass das Ding an sich als das Wesen und seine Erscheinungen, sowie die an und für sich seiende Welt als die an sich seiende Welt und die erscheinende Welt erscheint. Damit wird gesagt, dass die zweite Route der Reflexion das Zurückbeziehen des Widerspruchs auf die Identität und den Unterschied darstellt.

⁴⁵⁷ WdL, 1813, S.13. GW 11, S.249.

Auf der einen Seite bringt das Wesen als Reflexion in ihm selbst aus sich die Erscheinung hervor. Man könnte sagen, dass das Wesen als Reflexion in ihm selbst sich zur Erscheinung fortsetzt. Das Wesen und die Erscheinung als abstrakt betrachtete Momente beziehen sich in Entgegensetzung auf einander und heben sich in dem Dritten als Konkreten auf, so dass die Wirklichkeit als dieses Konkrete als Einheit von Wesen und Erscheinung gilt. Auf der anderen Seite reflektiert sich die Wirklichkeit in sich als das Wesen und die Erscheinung. Als eine dialektische Einheit enthält das Dritte zwei notwendige Momente und vermittelt diese zu einander in sich.

Daher kehrt die äußerliche Reflexion in folgendem Sinne in sich zurück, dass sie zuerst die setzende Reflexion zu der bestimmenden Reflexion und dann diese rückwärts zu jener vermittelt. Diese vermittelnde Bewegung vollzieht sich schließlich als eine Zirkelbewegung, bei der die bestimmende Reflexion als in sich zurückgekehrtes Sein der äußerlichen Reflexion nicht nur als ein Endpunkt, sondern auch als ein Wendepunkt zustande kommt, von dem aus die Gegenwirkung auf die setzende Reflexion zurückgeführt ist.

5.1.2.3. Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen

Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen werden als Übergang des Scheins in den Grund gesetzt. Damit sollten sie als Vermittlung zwischen Schein und Grund bezeichnet werden,- als zwei getrennte Momente, deren Einheit, also der Widerspruch, als Anfang der Entwicklung des Grundes zu bestimmen ist. Darüber hinaus könnten die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen als das Gesetz der dialektischen Bewegung, also als die Methode der Dialektik oder als der Prozess der Entwicklung von Reflexion zum Grund bezeichnet werden, indem die bestimmende Reflexion wie der Grund dagegen als primäre dialektische Einheit dargestellt wird. Als der Reflexion folgende Wesenheiten und Reflexionsbestimmungen begründen sie vermittels der reinen Begriffe die reflexive Beziehung. Obwohl die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen in der Wesenslogik gesetzt sind, stellen sie trotzdem grundsätzlich die dialektische Methode und die formelle Struktur des spekulativen Systems dar, welche im obigen beschrieben worden sind.

Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen könnten zwar für eine Regel gehalten werden, die der Bewegung der Reflexion und damit dem Verhältnis zwischen Wesen und Schein zugrunde liegt, und dann weiterhin die Reflexion selbst lenkt, jedoch könnte sie auch als das formale Prinzip der

Dialektik, das sich jeweils in der Seins-, Wesens-, und Begriffslogik repräsentiert und somit die ganze Logik durchläuft, aufgefasst werden.

Obzwar die Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen drei dialektische Momente enthalten, könnte man dies trotzdem noch so verstehen, dass die spezifische Wesenheit der Wesenslogik der Unterschied sein soll, aber die Wesenheit überhaupt sich bei der Seinslogik als die Identität und bei der Begriffslogik als der Widerspruch darstellt. Eigentlich sind die Wesenheiten auf einander bezogen und konstruieren sich zum notwendigen dialektischen Ganzen, das in allen Seienden impliziert ist.

Wenn die Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen das formale Prinzip der Dialektik vertreten, sollte die Idee als das inhaltliche Prinzip derselben gelten. Der Widerspruch, genauer gesagt, die Einheit der Entgegengesetzten stellt eine formale Einheit des reinen Denkens dar, die von der ursprünglich inhaltlichen Einheit, d.h. von der Idee untrennbar ist, aus der sich erst die Spaltung von Subjektivität und Objektivität ergibt.

Zuerst erscheint die inhaltliche Einheit der Subjektivität und der Objektivität in der Seinslogik als das Fürsichsein, als dieses sich als Einheit von Sein und Dasein erweist, und zweitens in der Wesenslogik als die Substanz, die als Einheit von Wesen und Erscheinung bezeichnet wird und drittens in der Begriffslogik als die Idee, also als die absolute Subjektivität, welche die abstrakte Subjektivität und Objektivität in sich aufhebt. Damit erweist sich die Umwandlung der Substanz zum Subjekt oder die Versubjektivierung der Objektivität in der Logik als bestehend aus drei Phasen: In der ersten macht sie den Vollzug des Fürsichseins aus, welches das Sein als die reine Objektivität überwindet, in der zweiten den Vollzug der Spinozistischen Substanz, die als eine konkrete Substanz das abstrakte Wesen als ein Objekt in sich absorbiert, und in der dritten den Vollzug des absoluten Ich, das die Abstraktion des abstrakten Ich der Kantischen Transzendentalphilosophie bewältigt, um dieses mit der äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeit, von der die Objektivität die Rede ist, in eins aufzuheben.

Alle dialektischen Einheiten sind Darstellungsweisen der Einheit von Subjekt und Objekt, die sich negativ als der Widerspruch, und positiv als die wahrhafte Unendlichkeit oder die konkrete Allgemeinheit erweisen. Die Idee, die sich als die höchste Stufe der Entwicklung der Einheit der Subjektivität und Objektivität darstellt, könnte in zwei Dimensionen aufgefasst werden: einmal als die absolute Subjektivität-Objektivität, bei der die absolute Subjektivität zugleich die Objektivität beinhaltet, indem die Objektivität sich als lebendige Substanz darstellt und von der Bedeutung her mit dem absoluten Subjekt gleichgesetzt

wird; und zum anderen als die absolute Subjektivität, indem sich die Objektivität nur als Entäußerung der abstrakten Subjektivität darstellt, d.h. nur als abstrakte Momente der absoluten Subjektivität, und somit mit jener abstrakten Subjektivität in dieser aufgehoben ist.

5.2. Wesen als Substantialität

„Die Wahrheit des Seins ist das Wesen“.⁴⁵⁸ Zuvor wird die absolute Indifferenz als der Wiederauftritt des reinen Seins gedacht, so dass sie schon das Wesen ist, sofern alle Momente des Seins in sie aufgehoben worden sind. Indem die absolute Indifferenz nicht offensichtlich mit dem Wesen identifiziert wird, könnte der Übergang vom Sein zum Wesen so gedacht werden, dass die absolute Indifferenz als reines Sein sich erstlich so differenziert, dass sie sich von dem Dasein, also dem endliche Sein, abtrennt. Zweitens ist die Dasein in sich enthaltende Negativität als unendliche Differenz der absoluten Indifferenz gegenübergestellt. Schließlich negiert diese Negativität sich wieder und hebt sich in die Negation der Negativität auf, die zum Ende als Wesen zustande kommt. Alle Bestimmungen des Seins sind nun als die vorangehenden Momente des Wesens darzustellen. *„Denn das Wesen ist das Selbständige, das ist als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd; es ist also die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit.“*⁴⁵⁹ Der Übergang von Sein zu Wesen bedeutet das Wiederherstellen der Unendlichkeit aus der Endlichkeit.

Im Vergleich zum Wesen, das die erneute Unendlichkeit ausmacht, ist die Unendlichkeit des Seins ins Endliche übergegangen:

*„Absolut notwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstrakten gehalten ist das Sein nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflektiert, als Wesen. Das Wesen haben wir als das Nichtendliche bestimmt, als die Negation des Negativen, die wir das Unendliche nennen. Wozu also der Übergang gemacht wird, ist nicht das abstrakte, das trockene Sein, sondern das Sein, das Negation der Negation ist.“*⁴⁶⁰

Spinoza zufolge gibt es eine unendliche Menge von Unendlichkeiten,⁴⁶¹ welche die Attribute sind. Jedes Attribut stellt sich als eine Unendlichkeit der

⁴⁵⁸ WdL, 1813, S.3. GW 11, S.241.

⁴⁵⁹ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

⁴⁶⁰ VPhR I, Hamburg, 1993, S.318.

⁴⁶¹ Vgl. Spinoza: Ethik, Hamburg, 1999. Erster Teil der Ethik: vo Gott, Definitionen 6. u. Lehrsatz 11.

absoluten Substanz dar. Wenn es die unendliche Menge von Unendlichkeiten gibt, dann gibt es auch unendliche Menge von Attributen. Alle Attribute vereinigen sich als eine absolute Substanz. Das schlechte Unendliche ist, wie erörtert, nicht ein wahres Unendliches, da es der Endlichkeit gegenübersteht und damit von dieser abgegrenzt wird, und so ist es in die Endlichkeit übergegangen. Jedes Attribut als ein Unendliches ist dem anderen Attribut, das sich als die andere Unendlichkeit darstellt, gegenübergestellt. Somit wird jedes Attribut, wie Denken oder Ausdehnung, für eine schlechte Unendlichkeit gehalten werden.

Jedes Ding hat sein eigenes Wesen. Die sinnliche Welt hat auch ein gemeinsames Wesen. Das Wesen ist der Grund der sinnlichen Welt. Der Grund aller endlichen Dinge ist das Unendliche, und damit hat das Wesen die wahre Unendlichkeit zu seinem Inhalt, und zeigt sich als „die vollkommene Rückkehr des Seins in sich“ auf:

„Das Wesen als die vollkommene Rückkehr des Seins in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Bestimmtheiten des Seins sind in ihm aufgehoben,“⁴⁶²

Wenn das Sein vollkommen in sich zurückkehrt, dann kommt das an-und-für sich Sein zustande. Das Wesen als das an und für sich Seiende stellt eine doppelte Bedeutung dar. Zum einen ist es eine wahre Unendlichkeit. Dazu schreibt Hegel:

„Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat kein Dasein. Aber es muss zum Dasein übergehen, denn es ist An-und- Fürsichsein, das heißt, es unterscheidet die Bestimmungen, welche es an sich enthält,“⁴⁶³

„(...)weil es Abstoßen seiner von sich oder Gleichgültigkeit gegen sich, negative Beziehung auf sich ist, setzt es sich somit sich selbst gegenüber und ist nur insofern unendliches Fürsichsein als es die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschied von sich ist,“⁴⁶⁴

Das absolute Wesen als „An-und-Fürsichsein“ oder „unendliches Fürsichsein“ stellt sich als „die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschied von sich“ dar. Es ist also Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit oder

⁴⁶² WdL, 1813, S.4. GW 11, S.242.

⁴⁶³ WdL, 1813, S.4. GW 11, S.242.

⁴⁶⁴ WdL, 1813, S.4-5. GW 11, S.242.

Identität von Unterschied und Identität.

Zum anderen wird das Wesen als ein Subjekt vorgestellt. Hegel schreibt dazu:

„Der erste der bekannten Beweise vom Dasein Gottes ist der kosmologische, wo von der Zufälligkeit der Welt ausgegangen wird, und das Affirmative wird hier nicht bloß als Unendliches überhaupt, sondern sogleich im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als das absolute Notwendige bestimmt oder als Subjekt vorgestellt- das absolute notwendige Wesen.“⁴⁶⁵

Das unmittelbare Sein ist nach Hegel nicht nur ein Endliches, sondern auch ein Objekt. Dagegen stellt sich das vermittelte Wesen nicht nur als ein Unendliches dar, sondern es ist selbst auch das Subjekt. Das Wesen als eine Subjektivität wird weiter im folgenden Sinne von dem „Wesen als abstrakter Subjektivität“ erläutert.

5.2.1. Wesen als Subjektivität in abstrakter Form

Wenn von dem Subjekt-Objekt-verhältnis die Rede ist, könnte die Entgegensetzung von Wesen und Sein, die an die Entgegensetzung von Fürsichsein und Dasein anschließt, als Vorstufe der Entgegensetzung von der Idee, die als Subjektivität gilt, und der Objektivität in der Begriffslogik verstanden werden, sofern das Wesen hier als die reflektierende Subjektivität bestimmt wird, und der Gegenstand, das Sein, nur als der Schein, also als das in sich Reflektierte, gilt.

Doch stellt sich das Wesen im Hinblick auf die Versubjektivierung der Objektivität, oder auf die Verabsolutierung aller relativen Subjekte, deren Resultat die absolute Subjektivität ist, als Übergang der absoluten Objektivität in die absolute Subjektivität dar, indem das Sein hier als die absolute Objektivität verstanden wird, und die absolute Subjektivität erst in der Begriffslogik auftritt. Dabei liegt das Wesen in der Mitte zwischen Sein und Begriff, so dass es sich als eine formale Subjektivität erweist, wobei das Wesen alle Kantischen transzendentalen Kategorien in sich aufgehoben hat. *„Das, was hier objektive Logik genannt worden, würde zum Teil dem entsprechen, was bei ihm die transzendente Logik ist.“⁴⁶⁶* Das heißt, es hat die Entwicklung der transzendentalen Kategorien durchgängig in eine Einheit gebracht. Während das Wesen erscheint und die Erscheinung sich zur

⁴⁶⁵ VPhR I, Hamburg 1993, S.318.

⁴⁶⁶ WdL, 1832, S.48. GW 21, S.46.

Wirklichkeit zurückführt, hat es seine formale Subjektivität aufgehoben und erhebt sich auf die Ebene der konkreten Subjektivität⁴⁶⁷, die als der Anfang von der Begriffslogik aufgenommen wird, und sich als die Bestimmung „die Subjektivität“ darstellt. Somit ist beim Wesen die Kantische formale Subjektivität gerechtfertigt worden, womit die Konkretion der Subjektivität weiter in dem „Begriff“ gefunden werden wird.

Die philosophische Wende der Substantialität an der Subjektivität wird offensichtlich bei dem Umschlagen des Wesen in den Begriff bzw. bei der Entstehung des Begriffs dargestellt, wobei sich die Begriffsbestimmungen des transzendentalen Subjekts und die Erscheinung des Wesens zuerst in der Wirklichkeit vereinigen und daher in den Begriff aufgehoben werden. Das Wesen zeigt sich somit als Wendung an der Subjektivität auf und stellt zugleich die objektive Form der transzendentalen Begriffe heraus, die das transzendente Subjekt verinhaltlichen. „Als eine derartige Kritik ist sie (die objektive Logik) nicht allein auf das Kritisierte- die vormalige Metaphysik zurückbezogen, sondern auch auf eine ihr vorangehende Form solcher Kritik : auf die „Transzendente Logik“ in Kants Kritik der reinen Vernunft,⁴⁶⁸ wie Walter Jaeschke ausführt. Das Wesen als das transzendente Subjekt mit seiner Erscheinung erweist sich nur in diesem Sinne bloß als die passive Substantialität, dass es der Gegenstand des „Begriffs“ ist und in den Begriff aufzuheben sein muss. Von dieser umgekehrten Richtung betrachtet wird es daher die von dem Begriff bestimmte Substantialität.

Das Sein ist hier als Reflektiertes des Wesens in ihm selbst nur der Schein. Insofern das Wesen vom Schein getrennt ist, erweist es sich als begriffliche Abstraktion, die bereits die Bedeutung der abstrakten Subjektivität hervorhebt und die transzendentalen Kategorien der Kantischen „Transzendentalen Analytik“ vorbringt. Die Begriffsbestimmungen des transzendentalen Subjekts beibehaltend könnte das Wesen als die Totalität der transzendentalen Kategorien und damit als Reflexion des Unmittelbaren in sich selbst verstanden werden. Dem Wesen gegenüber steht das Sein als objektiver Gegenstand, oder als die Mannigfaltigkeit, die sich aus dem Wesen ergibt. Aber in Bezug auf die Seinslogik sollte das Wesen als Totalität der transzendentalen Kategorien betrachtet werden, welche zwar die Seinslogik in sich aufgehoben hat, sich jedoch noch nicht zur erscheinenden Welt entfaltet

⁴⁶⁷ Im Vergleich zur Idee bleibt diese konkrete Subjektivität noch abstrakt, wie das Fürsichsein in gleichem Sinne abstrakt ist, wenn es mit dem Wesen verglichen wird, oder, wie das Wesen der gleiche Fall ist, wenn es im Vergleich mit dem Begriff gesetzt wird.

⁴⁶⁸ Jaeschke, Walter: Einleitung, S.11, in: G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen (1813), Hamburg 1999.

hat, also nichts mit den sinnlichen Mannigfaltigkeiten zu tun hat, sondern sich als das von diesen abstrahierte reine Qualitäts-, Quantitäts- und Relationsverhältnis verhält.

Dabei könnte man die Seinslogik, die sich in Qualität, Quantität und Maß einteilt, als weitere Entwicklung der ersten und zweiten Kategorie Kants, und die Wesenslogik lediglich als Auslegung der dritten Kategorie, d.h. der Kategorie der Relation bezeichnen, sofern der dritte Abschnitt der Wesenslogik das absolute Verhältnis als Wirklichkeit thematisiert, aber sich auf die Relationskategorie im Sinne Kants bezieht.

In diesem Sinne könnten die in der Logik angeordneten drei Momente, die Quantität und die Qualität in der Seinslogik, und die Relation in der Wesenslogik, als Fortentwicklung der Kategorien und der transzendentalen Grundsätze Kants, nämlich als Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, und Analogien der Erfahrung- wenn die Begriffe mit der reinen Anschauungen zusammengedacht werden- verstanden werden, welche sich als Abstraktion von drei Momenten der Phänomenologie des Geistes , d.h. den Momenten von „sinnlicher Gewißheit“, „Wahrnehmung“, und „Kraft und Verstand“ kennzeichnen.⁴⁶⁹ Im Kontrast zu Kant enthält aber die Wesenslogik nach Hegel die Seinslogik, somit sollte die Relationskategorie die die Qualitäts- und Quantitätskategorie in sich enthalten.

Das Wesen als Substanz- und Akzidenzenverhältnis enthält das Qualitäts- und Quantitätsverhältnis als seine Bestimmungen in sich, die als zwei Manifestationen jenes Verhältnisses vorkommen. Da das Wesen nicht als die abstrakte Reflexion des Seins erwiesen werden sollte- die Relationskategorie wird nicht bloß als äußerliche Reflexion der Qualitäts- und Quantitätskategorie aufgefasst-, also nicht als neben den Qualitäts- und Quantitätskategorien stehende und sich vom Qualitäts- und Quantitätsverhältnis abstrahierende Relationskategorie, sondern es sollte vielmehr als eine bestimmende Reflexion bezeichnet werden. So enthält das Wesen alle Kantischen transzendentalen Kategorien, und zwar bleibt nicht direkt auf die Qualitäts- und Quantitätskategorie bezogen. Somit sollte das Wesen, also die Relation, nicht als abstrakte Form, die vom Sein getrennt bleiben könnte, sondern als nicht von diesem getrennt bezeichnet werden, da das Wesen und das Sein sich wechselseitig reflektieren und damit nicht gegen einander gleichgültig verhalten. Das Wesen stellt sich zwar als ein Allgemeines dar, das das Besondere, d.h. die Qualität und Quantität übersteigt, jedoch hat es diese in sich aufgehoben.

⁴⁶⁹ Vgl. WdL, 1816, S.15-16. GW 12, S.19-20.

Darüber hinaus stellt sich das Wesen zwar als die Subjektivität in dem Sinne dar, dass es die Kantische transzendente Apperzeption darstellt und damit alle Kategorien in sich aufheben kann, jedoch bezeichnet es sich nur als das Ich, also als das Denken, das zwar mit der transzendentalen Anschauung in dem reinen Sein im Sinne ihrer Untrennbarkeit korrespondiert war, aber hierzu von ihr getrennt ist.⁴⁷⁰

Die Beziehung zwischen Sein und Wesen und die Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung sind als zwei Stufen der dialektischen Entwicklung bestimmt. Bei der ersten ist das Wesen als Ende der Entwicklung der Seinslogik aufgefasst; bei der zweiten ist es als Anfang der absoluten Substantialität bestimmt, die als Folge seiner Entwicklung vorkommt. Die Entwicklung des Seins endet im Wesen, und die Entwicklung des Wesens endet in der Wirklichkeit, in der sich die Substanz und das Akzidenz nicht nur in Form der Kausal-Wirkung, sondern auch in Form der Wechselwirkung und damit des Kreislaufs miteinander verknüpfen, und die wahrhafte Unendlichkeit sich als eine dialektische Bewegung zwischen Substanz und Akzidenzen erweist. Der Unterschied zwischen beiden dialektischen Stufen besteht nicht nur in ihrem Umfang, also in der Reichheit ihrer Inhalte, sondern auch im Unterschied des Begriffsverhältnisses. Das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz könnte als das Verhältnis zwischen Wesen und Schein verstanden werden;⁴⁷¹ das Verhältnis zwischen Wesen und Sein stellt sich als Verhältnis von der vermittelten und unmittelbaren Kategorie, also von der Kategorie „Relation“ und den Kategorien „Qualität bzw. Quantität“ dar.

In der Beziehung zwischen Sein und Wesen erscheint die innere Bewegung der wahrhaften Unendlichkeit, die in der Sphäre des Wesens als eine dialektische Bewegung zwischen Substanz und Akzidenzen darzustellen ist. In

⁴⁷⁰ Über die vermittelte Subjektivität vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 69. GW 9, S. 63. : „Diese Gewißheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses. Und noch S.70: „Reflektieren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit durch ein anderes, nämlich durch Ich. Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst; (...) Es ist in ihr eines als das einfache unmittelbar Seiende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das sein oder auch nicht sein kann. Der Gegenstand aber ist, das Wahre, und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.“

⁴⁷¹ In der Logik des Wesens sind noch die Entgegensetzungen von der transzendentalen Form und den empirischen Inhalten sowie von dem Dinge an sich und der Erscheinung sichtbar.

den Sphären der Qualität und Quantität drückt sich die wahrhafte Unendlichkeit als vernünftiges Wesen so aus, dass sie sich in beiden jeweils als dialektische Bewegung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit und zwischen Kontinuität und Diskretion darstellt. Hingegen erweist das Wesen als Relation sich als das Zugrundeliegende von der Qualität und Quantität, indem die Qualität und Quantität als die Inhalte desselben betrachtet werden. Während die Qualität und Quantität dagegen als die abstrakte Form des Wesens bestimmt sind, wird dieses als der spezifische Inhalt derselben angesehen. So erfolgt es, dass die Form und der Inhalt in der Reflexion einander implizieren, egal ob die Dialektik von beiden als Dialektik von Wesen und Sein oder von Substanz und Akzidenz entfaltet ist.

Man könnte so denken, dass die dialektische Bewegung zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit- oder dem Sein und dem unendlichen Progress- und dieselbe zwischen Kontinuität und Diskretion sich als die zwei Dimensionen der Dialektik von Substanz und Akzidenzen⁴⁷² darstellt, die sich jeweils auf die qualitative und quantitative Seite beziehen, so dass das lebendige Verhältnis zwischen Substanz und unendlichen Akzidenzen so gedacht werden könnte, dass es einerseits als Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit, und andererseits als Dialektik von Kontinuität und Diskretion erscheint. Das Wesen als absolutes Verhältnis ist damit die im Rahmen der Dialektik von Substanz und Akzidenz wiederholte dialektische Struktur von qualitativer und quantitativer Bestimmung. Als Vorbereitung der Begriffslogik wird das Wesen zuerst als das reflektierte Begriffsverhältnis bezeichnet, das in dem transzendentalen Subjekt im Kantischen Sinne beinhalten ist. Dazu sagt Iber:

„Die Wesenslogik behandelt die Kategorien der Verhältnisse oder Relationen, in denen sich die Sache für das Denken präsentiert (Wesen-Erscheinung etc.).“⁴⁷³

Das Wesen ist also eine abstrakte Form, die sich auf das Sein als von ihm Reflektiertes bezieht und sich mit ihm zu einem konkreten Wesen konstruiert. Die Wesenslogik stellt sich, wie Hegel sagt, als der Gehalt der

⁴⁷² Wenn das Akzidenz in Singularform beschrieben wird, ist es angemessen als ein Einzelnes zu verstehen, wenn dagegen in Pluralsform, also Akzidenzen, dann ist besser als viele Besonderen aufzufassen. Daher ist die Dialektik zwischen Substanz und Akzidenz(en) in zwei Möglichkeiten zu verstehen, dass sie entweder als Dialektik von Allgemeinheit und Einzelheit oder Dialektik von Allgemeinheit und Besonderheit dargestellt wird.

⁴⁷³ Christian Iber: Hegels Konzeption des Begriffs, in: Klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002. S.181.

transzendentalen Subjektivität Kants dar. Die Kategorien a priori, durch welche die äußerliche Welt konstituiert und geregelt wird, gehören bloß zu dem die Gegenstände übergreifenden Verstand und werden von diesem angeordnet. Dazu schreibt Hegel:

„- Sie (die Lehre von dem Wesen) ist in der allgemeinen Einteilung dieses logischen Werks noch unter die objektiven Logik gestellt worden, ob das Wesen zwar bereits das Innere, dem Begriff der Charakter des Subjektes ausdrücklich vorzubehalten ist.“⁴⁷⁴

„Kant hat in neueren Zeiten dem, was gewöhnlich Logik genannt worden, noch eine, nämlich eine transzendente Logik gegenübergestellt. Das was hier objektive Logik genannt worden, würde zum Teil dem entsprechen, was bei ihm die transzendente Logik ist.“⁴⁷⁵

Dieses abstrakt reflektierte Begriffsverhältnis entwickelt sich vom Grund durch die Erscheinung bis zur Wirklichkeit, wobei alle Kategorien schließlich in dem Begriff als konkretem Subjekt aufgehoben sind, das sich zwar noch nicht zum wahrhaft Konkreten aller vorangehenden Konkreten, also der Idee, entwickelt hat, welche die Objektivität, d.h. die Erfahrungswelt, in sich enthält. Das Wesen als Grund wird sich entwickeln. Es wird sich zur Erscheinung entäußern, die sich mit jenem in der Wirklichkeit aufhebt. Dazu schreibt Hegel:

„Es ergibt daraus eine Sphäre der Vermittlung, der Begriff als System der Reflexionbestimmungen, d.i. des zum Insichsein des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht als solcher für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußern zugleich behaftet ist. Dies ist die Lehre von dem Wesen, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht.- Sie ist in der allgemeinen Einteilung dieses logischen Werks noch unter die objektive Logik gestellt worden, (...)“⁴⁷⁶

Indem das Wesen als der Grund sich weiter entwickelt, reflektiert es in sich als Erscheinung. Diese Erscheinung, die sich als ein erschienenenes Unmittelbares oder als das Reflektierte des Grundes erweist, wird sich in die Wirklichkeit aufheben, die als Vollendung des Wesens und zugleich als Anfang des

⁴⁷⁴ WdL, 1832, S.47. GW 21, S.46.

⁴⁷⁵ WdL, 1832, S.47-48. GW 21, S.46.

⁴⁷⁶ WdL, 1832, S.47. GW 21, S.46.

Begriffs gilt. Das Wesen gilt daher als vorangehende Entwicklungsstufen der transzendentalen Subjektivität, indem diese erst am Ende der „Subjektivität“ der Begriffslogik sich zur dialektischen Einheit aller Kategorien a priori vollzieht und als das reine Ich auftritt. Im Hinblick auf die Kantische transzendente Apperzeption, welche erst in dem Begriff hervortritt, ist das Wesen hier noch als von ihr bestimmte objektive Begriffe und wiederum an der Stelle des Gegenstandes zurückgetreten.

Aber in Bezug auf die absolute Subjektivität oder die Idee, die sich als eine konkrete Subjektivität darstellt, tritt die Kantische transzendente Apperzeption, die der „Begriff“ genannt wird, gleichfalls an einer abstrakten Subjektivität zurück. Die Subjektivität der Begriffslogik, die auf dem Standpunkt der Kantischen transzendentalen Subjektivität steht, enthält die lebendige Substantialität als ihren Inhalt, der sich als das absolute Verhältnis der Wesenslogik kennzeichnet. In der Begriffslogik aber wird die Selbstbestimmung der absoluten Subjektivität entfaltet, welche sich als die Verobjektivierung der Subjektivität darstellt und sich als die Objektivität erweist und schließlich in die Idee aufgehoben wird, die wiederum als ein Subjekt in der entgegengesetzten Richtung ihre Objektivität aus sich hervorbringt.

5.2.2. Wesen als absolute Substanz: aus der Bezüglichkeit reflektierte „Sinn und Bedeutungen“

Im Kontrast zum Übergehen der einen zu der anderen der Seinsbestimmungen stellt sich die reflexive Bewegung des Wesens als eine sich auf sich beziehende Negativität dar. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„In dem Werden des Seins liegt der Bestimmtheit das Sein zugrunde, und sie ist Beziehung auf Anderes. Die reflektierende Bewegung hingegen ist das Andere als Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.“⁴⁷⁷

Das Verhältnis von Sein und Dasein bezieht sich auf die qualitative Dialektik, welche die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit betrifft. Das Verhältnis von Einheit und Vielheit dagegen betrifft die quantitative Dialektik, welche die Dialektik von Kontinuität und Diskretion angeht. Danach bezieht sich die Wesenslogik auf das Verhältnis von Wesen und Erscheinung und stellt es in frage, was dieses Seiende eigentlich ist. Die Wesentlichkeit des Dinges ist

⁴⁷⁷ WdL, 1813, S.13-14. GW 11, S.249.

durch das innere Verhältnis seiner zu sich selbst und dann durch das äußere Verhältnis desselben zu den anderen Dingen zu explizieren.⁴⁷⁸ Unter dem inneren und äußeren Verhältnis ist der Ort jenes Dinges in der Existenzsphäre zu bestimmen, und der Sinn desselben wird damit aufgefasst.⁴⁷⁹ In diesem Sinne wird das Relationsproblem vor allem der Wesenslogik zugesprochen. Wenn von einem Dinge die Rede ist, bezieht sich das Thema eigentlich nicht auf die Qualität und Quantität jenes Dinges, sondern auf die Relation desselben mit sich selbst und den anderen Dingen. D.h. man fragt nicht bloß danach, ob ein Ding nach der Qualität endlich ist, oder unendlich, und ob es nach der Quantität eine Einheit ist, oder eine Vielheit, sondern man fragt vielmehr nach dem, was es eigentlich ist.

Das Wesen könnte als die Vollziehung der wahrhaften Unendlichkeit in der zweiten Stufe betrachtet werden, wenn das Fürsichsein als erststufig Vollzogenes derselben betrachtet wird. Als ein Anfang schließt sich das Wesen bei dem Übergang des Seins in das Wesen an die absoluten Indifferenz des Seins an und stellt sich als ein an sich seiendes Ganzes dar, das sich wieder begrenzt und eine nächststufige dialektische Bewegung entfaltet, so dass es wie die Indifferenz „die einfache und unendliche negative Beziehung auf sich“ ist. Dazu schreibt Hegel:

„Gesetzt hiermit als das, was die Indifferenz in der Tat ist, ist sie einfache und unendliche negative Beziehung auf sich, die Unverträglichkeit ihrer mit ihr selbst, Abstoßen ihrer von sich selbst. Das Bestimmen und Bestimmtwerden ist nicht ein Übergehen, noch äußerliche Veränderung, noch ein Hervortreten der Bestimmungen an ihr, sondern ihr eigenes Beziehen auf sich, das die Negativität ihrer selbst, ihres Ansichseins, ist.“⁴⁸⁰

Das Wesen als die dem Sein folgende Stufe der Entwicklung der Logik erweist sich als die Rückkehr der Endlichkeit zur Unendlichkeit. Es ist ein wahres Unendliches in dem Sinne, dass es sich nicht mehr als ein isoliertes Dasein oder die Versammlung der gegen einander gleichgültigen Dasein, sondern als

⁴⁷⁸ Vgl. WdL, 1816, S.36-37. GW 12, S.35-36.: „Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriff die totale Reflexion, der Doppelschein, einmal der Schein nach außen, die Reflexion in Anderes, das andere Mal der Schein nach innen, die Reflexion in sich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen Anderes; (...). Insofern es nun auch nur ein Relativ-Allgemeines ist, verliert es seinen Charakter des Allgemeinen nicht; es erhält sich in seiner Bestimmtheit, nicht nur so, daß es in der Verbindung mit ihr nur gleichgültig gegen sie bleibe- so wäre es nur mit ihr zusammengesetzt-, sondern daß es das ist, was soeben das Scheinen nach innen genannt wurde.“

⁴⁷⁹ Vgl. Nishida, Kitaro: „Wenn es (das Bewußtsein) seine Einheit verliert, indem es in Beziehung zu anderem tritt, entstehen Bedeutungen und Urteil.“ In: Über das Gute, übers. von Peter Pörtner, Frankfurt a. M./Leipzig 1989, S.38.

⁴⁸⁰ WdL 1832, S.430. GW 21, S.382.

eine vollkommene Einheit des unmittelbaren Seins und einer durch alles Dasein mit einander verbundenen unendlichen Reihe darstellt. Das Wesen erweist sich im Vergleich zum sich verendlichen Sein wiederum als eine Unendlichkeit, d.h. als die Einheit des Grundes und der kontinuierlichen Kausalität, also als eine wahrhafte Unendlichkeit im Sinne der Totalität des notwendigen Verhältnisses, das als Substanz zustande kommt. Somit schreibt Hegel:

„Die objektive Logik tritt damit an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte.- Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt,- der Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte,- das Ens begreift sowohl Sein als Wesen in sich,(...).“⁴⁸¹

Nach der Metaphysik Aristoteles' stehen das Sein und das Wesen als Bestehen der objektiven Gegenstände unabhängig von dem beobachtenden Subjekt. Dazu kann der Inhalt der Seienden durch das beobachtende Subjekt wahrgenommen werden, und das Wesen gilt dagegen als die allgemeinen Bestimmungen derselben, die von demselben Subjekt begriffen werden können. Damit werden das Wesen und das Sein für entgegengesetzte Pole gehalten, die im „Begriff“ auf einander zu beziehen sind. So wenden sie sich von der objektiven Seite auf die subjektive Seite um und die Erkenntnisse gehen somit gerade von dem Subjekt aus, anstatt als die von außen Begriffenen zu sein; das Wesen als das begreifende Subjekt bezieht sich daher auf das Sein, das nun als das Begriffene dargestellt wird.

Das Wesen als Vollendung des Seins tritt zuerst als Grund auf, der nachher in die Erscheinung übergeht. Die Übertragung des Grundes auf die Erscheinung und die Weiterführung der Erscheinung auf die Wirklichkeit erweisen sich als zwei Phasen der Dialektik der Wesenslogik, die sich am Ende zum Verhältnis von Substanz und Akzidenzen vollzieht, welches im Kontrast zum Begriff noch als der vom Subjekt bestimmte Gegenstand zu betrachten ist wie das Sein im Kontrast zum Wesen, aber in der Form, dass das Subjekt nun der Begriff und das Objekt die absolute Substanz ist. Die Wirklichkeit könnte im Sinne von Spinozistischer Substanz als konkrete Substanz interpretiert werden.⁴⁸²

⁴⁸¹ WdL 1832, S.50. GW 21, S.48.

⁴⁸² Die Wesenslogik hebt in der reflexiven Beziehung noch die substantiellen Gegenstände hervor. Vgl. WdL 1832, S 50. GW 21, S.49.: „Aldann aber begreift die objektive Logik auch die übrige

Das Wesen stellt sich nun als Totalität des Sinnes und der Bedeutungen der Existenz dar, da das Wesen das ist, was ein Ding eigentlich ist. Dasjenige, was ein Ding ist, könnte insofern verstanden werden, als eine Bestimmung begriffen wird, die im Verhältnis liegt, d.h. im notwendigen Zusammenhang mit anderen Dingen steht, und auch als ein Zugrundeliegendes, das im notwendigen Zusammenhang mit ihren Inhärenzen, d.h. ihren Akzidenzen oder Attributen sowie Eigenschaften, steht. „Diese mehreren verschiedenen Dinge stehen in wesentlicher Wechselwirkung durch ihre Eigenschaften; die Eigenschaft ist diese Wechselbeziehung selbst, und das Ding ist nichts außer derselben.“⁴⁸³

Die Wesenslogik wird daher als eine Relationslogik betrachtet. Die Beziehung zwischen Substanz und ihren Akzidenzen oder zwischen Wesen und ihren Erscheinungen konstruiert sich jeweils als ein kontinuierliches, notwendiges und einheitliches Verhältnis.

Die Seinslogik stellt sich einerseits als Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit dar, und zwar im qualitativen Verhältnis als Dialektik von Sein und Dasein, im quantitativen Verhältnis als Dialektik von Kontinuität und Diskretion, worin zwei Unendlichkeitsbegriffe, welche sich in der Qualitätslogik als das unmittelbare Sein und der unendliche Progress, in der Quantitätslogik als die unendliche Einheit und Vielheit erweisen, und zuerst sich gegenseitig negieren, also für die Vertreter der Unendlichkeit gegeneinander kämpfen, bevor sie sich in der wahrhaften Unendlichkeit vereinigen.

Nun wird in dem Gefüge des Wesens die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit als Dialektik von Wesen und Erscheinungen dargestellt, und der gedoppelte Unendlichkeitsbegriff erweist sich als der absolute Grund und die Erscheinung, beide vereinigen sich dann in der Wirklichkeit, die sich als Einheit der absoluten Substanz und ihrer unendlichen Akzidenzen darstellt. Daher sollte nicht behauptet werden, dass sich in der Seinslogik kein Verhältnis überhaupt ergebe und alle Kategorien gegen einander gleichgültig bleiben würden, und nur in der Wesenslogik sich das Verhältnis der Kategorien explizieren könne und in solchem Zusammenhang sich alle Kategorien mit einander in der notwendigen Weise verknüpfen würden.⁴⁸⁴

Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte, und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten.“

⁴⁸³ WdL, 1813, S.116. GW 11, S.332.

⁴⁸⁴ Dazu bemerkt Herbert Marcuse: „Aber während in der Sphäre des „Seins“ diese Bewegtheit eine offene, am Seienden ab- und verlaufende war, ein gleichgültiges Übergehen in Anderes, macht nun die neu aufgebrochene Dimension des Wesens die Reflexion zu einer geschlossenen, insichbleibenden, in sich zurückkehrenden Bewegung.“ Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt am Main 1968, S.80; „(...) diese Bewegung verläuft sich jetzt nicht mehr

Fraglich ist es, dass die in der Seinslogik liegenden Kategorien im Grunde gleichgültig gegen einander stehen bleiben und äußerlicherweise in einander übergehen würden, und dass nur im Wesen eine sich auf sich beziehende, in sich zurückkehrende Bewegung zustande kommen könne.

Übrigens könnte man dafür argumentieren, dass die wahrhafte Unendlichkeit schon unter der Form der „Wechselbestimmung des Endlichen und des Unendlichen“⁴⁸⁵ eine in sich zurückkehrende Bewegung vollzogen hat, die nicht lediglich im Wesen auftritt. Daher könnte es so gedacht werden, dass es zwei Arten der Selbstbezüglichkeit und zwei Stufen der in sich zurückkehrenden Bewegung gibt, welche jeweils im Sein und im Wesen vorkommen, und das Sein nur insofern als äußerliches, gegen einander gleichgültiges und gegen einander diskretes Dasein begriffen werden soll, als es im Kontrast zum Wesen nur als ein Endliches, also als Schein von dem Wesen erklärt wird.- Sein ist Schein des Wesens. Die Dialektik in der Seinslogik gilt als Dialektik innerhalb der Qualität und der Quantität d.h. als eine gedoppelte Dialektik, die sich in die qualitative und quantitative Dialektik unterscheidet, und sich wie in der Wesenslogik als ein dialektisches Gefüge darstellt. Offensichtlich ist deshalb nicht so, dass in der Seinslogik kein Verhältnis existiert und nur in der Wesenslogik, sondern dass das Verhältnis des Wesens nichts anderes als das Verhältnis zwischen Substantialität und Akzidentalität ist, das den Sinn und die Bedeutung der auf einander Bezogenen darstellt, und in dem das qualitative und das quantitative Verhältnis schon aufgehoben worden sind.

Der Aufbau der Wesenslogik besteht somit darin, dass statt des in der Qualitätslogik implizierten Verhältnisses zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und des von der Quantitätslogik dargestellten Verhältnisses zwischen Kontinuität und Diskretion ein erneutes Verhältnis als Wechselwirkung zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Subsistenz und Inhärenz, sowie zwischen Ursache und Wirkung hervorgehoben wird. Das qualitative sowohl als auch das quantitative Verhältnis wird nicht vom in der Wesenslogik vorgestellten Verhältnis ausgeschlossen, sondern vielmehr von diesem aufbewahrt. Das Verhältnis innerhalb des Wesens ist notwendiges Verhältnis sowie qualitatives und quantitatives Verhältnis, jedoch wird es von mehreren Begriffen als von diesen beiden geprägt. Ferner deutet es nicht an, dass alle in der Seinslogik liegenden Kategorien gegen einander gleichgültig bleiben und nur die Kategorien, die lediglich in der Wesenslogik liegen, mit

zu Anderem, sondern hält sich in sich selbst.“ Ebd. S.81.

⁴⁸⁵ WdL, 1832, S.137. GW 21, S.126.

einander in einem notwendigen Zusammenhang stehen könnten, sondern dass das Sein wie das Wesen als die wahrhafte Unendlichkeit hervortreten kann, obzwar nur das letztere die Wechselbestimmung vom zweckmäßigen und kausalen Verhältnis vorführt, welche den Dingen ihren Sinn verleiht.

6. Sechstes Kapitel: Die In-sich-Bezüglichkeit der Substantialität und Vermittlung bei der reflexiven Bewegung

Die Entfaltung der Kategorien, die sich vom „Grund“ bis zur „Wirklichkeit“ bewegt, zeigt sich als eine vollständige Darstellung des Einander-Enthaltens der Substantialität und Vermittlung und des In-sich-Beziehens derselben auf einander bzw. des Zusammenseins der Konkretheit und Abstraktion im jeweiligen ersten und zweiten dialektischen Momente. In der umgekehrten Richtung zeigt jedes dritte Moment auch die Koexistenz jener zweier Merkmale auf und die Beziehung seiner auf das zweite Moment stellt gleicherweise die In-Sich-Wechselreflexion der Substantialität und Vermittlung dar. So wird die Vermittlung des ersten und dritten Moments miteinander durch das zweite Moment aufgezeigt wird, welches bei der mittleren Position vom Grund zur Wirklichkeit deutlicher vorgestellt wird.

Das zweite Moment, wie z.B. die Erscheinung, wird als ein Abstraktes, das dem Wesen als Grund entgegengesetzt ist, aufgefasst, - doch wurde es zusammen mit dem Wesen als Grund aus der absoluten Indifferenz abgeleitet und wird damit zusammen in die Wirklichkeit aufzuheben sein- und zugleich als ein Konkretes dargestellt, das in sich die entgegengesetzten Momente, also die Existenz und die „zweite“ Erscheinung⁴⁸⁶, von einander unterscheidet. Das erste Moment, wie z.B. der Grund, stellt sich als ein Abstraktes dar, wenn es der Erscheinung gegenübergestellt wird und mit ihr zusammen aus der absoluten Indifferenz kam, und zugleich als ein Konkretes, wenn aus ihm die Erscheinung, die an sich zwei gegensätzliche Momente enthält, hervorgebracht werden kann.

Das zweite Moment, wenn es als ein Abstraktes gilt, stellt das Moment der Negation dar, die sich als ein Bestandteil der reflexiven Bewegung mit dem ersten Moment, also der Position als dem anderen Bestandteile, in dieser Bewegung befindet, und solche Bestandteile, indem sie entgegengesetzte Bestimmungen sind, bleiben gegenseitig als Negatives ihres Anderen; insofern es aber als ein Konkretes gilt, wird es selbst dann als eine sich auf sich beziehende Negativität, also als die reflexive Bewegung selbst, dargestellt, in der zwei entgegengesetzte Bestimmungen in einander reflektiert werden.

Das erste Moment, wenn es abstrakt bleibt, ist ein Bestandteil der Reflexion.

⁴⁸⁶ Die zweite Erscheinung bedeutet das zweite Kapitel „Die Erscheinung“ des zweiten Abschnitts der Wesenslogik „Die Erscheinung“.

Wenn es dagegen ein Konkretes wird, wird es selbst eine an sich seiende konkrete Substantialität. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Die Bestimmtheit also, welche der Schein im Wesen ist, ist unendliche Bestimmtheit; sie ist nur das mit sich zusammengehende Negative; sie ist so die Bestimmtheit, die als solche die Selbstständigkeit und nicht bestimmt ist.“⁴⁸⁷

Daher vertritt der abstrakte Bestandteil, sei es ein Negatives, sei es ein Positives, eine abstrakte Substantialität, die in der reflexiven Bewegung als entgegengesetzte Extreme gedoppelt wird, die rastlos ineinander übergehen, so dass sie darin wieder ihre Substantialität verloren haben; „(...) die Selbstständigkeit als sich auf sich beziehende Unmittelbarkeit ist ebensolch schlechthin Bestimmtheit und Moment und nur als sich auf sich beziehende Negativität.“⁴⁸⁸ Die konkrete Substantialität ist dem ersten Moment als einem an sich seienden Konkreten und dem dritten Moment als entfalteter konkreter Allgemeinheit zugesprochen. Sofern aber jenes erste Moment im Vergleich zum vorangegangenen Grund und dieses dritte Moment zur nachkommenden Konkretheit ein Bestandteil der Negativität geworden ist, werden sie ebenfalls ihre Substantialität verlieren.

Von der reflexiven Bewegung her betrachtet wird sie zwar als in sich das Beziehen ihrer Momente auf einander ermöglichende Tätigkeit aufgefasst, und daraus ergeben sich nur der fließende Prozess und die dynamische Schwankung, ohne dass darin ein Zugrundeliegendes zu sein scheint. Aber diese Bewegung als Verbindung hält in sich die entgegengesetzten Bestimmungen zusammen, so dass sie als beständige Verknüpfung aufgefasst und von jenen Bestimmungen als ihrer Produktion nicht abgelöst werden kann, so dass sie sich als die sich auf sich beziehende Negativität zeigt. Daher vermag dieses sich negativ auf sich Beziehende sich eben als eine Substantialität zu verstehen. *„Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das Wesen.“⁴⁸⁹* Das sich in der reflexiven Bewegung befindende Positive-Negative, obzwar es sich darin als zwei Extreme verdoppelt, die in der Verwechslung ihrer mit einander ihre Beständigkeit verliert, ist doch in einem beständigen Werden begründet, das selbst ein konkretes Sein ist.

⁴⁸⁷ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

⁴⁸⁸ WdL, 1813, S.12. GW 11, S.248.

⁴⁸⁹ WdL, 1813, S.12-13. GW 11, S.248.

6.1. Der Grund

Der Grund stellt sich einerseits als Einheit aller Reflexionsbestimmungen und Vollendung der Entwicklung der Reflexion im Wesen selbst dar, so dass die Reflexion den Grund voraussetzen muss. Andererseits wird er als Grund der Erscheinung bezeichnet, so dass die Erscheinung aus dem Grund herausgekommen ist. Die Erscheinung ist also die Reflexion im Grund selbst, und das Gesetzte des Grundes:

„Der Grund ist wie die anderen Reflexionsbestimmungen in einem Satze ausgedrückt worden: Alles hat seinen zureichenden Grund.- Dies heißt im allgemeinen nichts anderes als: Was ist, ist nicht als seiendes Unmittelbares, sondern als Gesetztes zu betrachten; es ist nicht bei dem unmittelbaren Dasein oder bei der Bestimmtheit überhaupt stehenzubleiben, sondern davon zurückzugehen in seinen Grund, in welcher Reflexion es als Aufgehobenes und in seinem An- und Fürsichsein ist.“⁴⁹⁰

Der Grund fängt von dem absoluten Grund an, welcher der an sich seiende Grund ist. Wenn der absolute Grund thematisiert wird, gibt es dementsprechend das absolut Begründete, das der bestimmte Grund genannt wird. Beide setzen sich damit gegenseitig voraus. Indem der absolute Grund abstrakterweise dem Begründeten entgegensetzen ist, wird der bestimmte Grund dann als abstraktes Begründetes aufgezeigt. Somit scheint es, dass es eine Dialektik von dem absoluten und dem bestimmten Grund gibt, die sich schließlich in die Bedingung aufhebt. Sofern er sich dagegen konkreterweise als eine Ganzheit darstellt, erweist der bestimmte Grund sich dann nicht als ein abstrakter Pol, sondern als Sich-Trennung des absoluten Grundes in der Realität, die damit als Entgegensetzung vom formellen und realen Grund vorgestellt wird. Danach kann der reale Grund gleicherweise als zwei entgegengesetzte Extreme begriffen werden, sofern der formelle Grund als ein Ganzes behauptet wird. Als zwei entgegengesetzte Momente hebt der reale Grund sich weiter in den vollständigen Grund auf, mit dem die nachkommende Bedingung identifiziert ist.

6.1.1. Der absolute Grund

Indem der absolute Grund als ein an sich seiendes Ganzes ausgezeichnet

⁴⁹⁰ WdL, 1813, S.67. GW 11, S.293.

wird, hat er an sich selbst eine Dialektik und Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen vollzogen. Diese Dialektik und die durch sie wiederhergestellte Einheit sind durch die zwei Bestimmungen „Form und Materie“ durchzuführen, welche nur innerhalb des absoluten Grundes als die an sich seienden Gründe vorkommen.

6.1.1.1. Form und Wesen als absoluter Grund

Das Wesen als Grund ist zuerst als die absolute Form zu bestimmen. Es ist so mit der Form identisch, indem „die Form () daher an ihrer eigenen Identität das Wesen wie das Wesen an seiner negativen Natur die absolute Form (hat).“⁴⁹¹ Die Form enthält dasjenige Wesen, das als „die unbestimmte und untätige Grundlage“⁴⁹² dargestellt wird; dementsprechend stellt sich das Wesen als diejenige Form dar, die als „die wesentliche, sich auf sich selbst beziehende Negativität“, sowie als „das Setzende und das Bestimmende“⁴⁹³ bezeichnet wird:

„Die Bestimmung aber, wie sie sich gezeigt hat, ist in ihrer Wahrheit die totale, sich auf sich beziehende Negativität, die somit als diese Identität das einfache Wesen an ihr selbst ist. Die Form hat daher an ihrer eigenen Identität das Wesen wie das Wesen an seiner negativen Natur die absolute Form. Es kann also nicht gefragt werden, wie die Form zum Wesen hinzukomme, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion.“⁴⁹⁴

Der Grund ist das Nicht-Gesetzte; das Begründete ist das Gesetzte. Der Grund und das Begründete formuliert eine Grundbeziehung. Dazu schreibt Hegel:

„Aber das Dasein hat nur noch die Bedeutung des Gesetzseins und setzt wesentlich einen Grund voraus in dem Sinne, dass es ihn vielmehr nicht setzt, dass dieses Setzen ein Aufheben seiner Selbst, das Unmittelbare vielmehr das Gesetzte und der Grund das Nichtgesetzte ist.“⁴⁹⁵

Das Wesen als der Grund stellt sich als eine Grundbeziehung von Grund und

⁴⁹¹ WdL, 1813, S.71. GW 11, S.296.

⁴⁹² WdL, 1813, S.70-71. GW 11, S.296.

⁴⁹³ WdL, 1813, S.70. GW 11, S.296.

⁴⁹⁴ WdL, 1813, S.71. GW 11, S.296.

⁴⁹⁵ WdL, 1813, S.68. GW 11, S.294.

Begründetem dar, welche ohne weiteres die Form als sich auf sich beziehende Negativität enthält, zu der die Formbestimmungen, sowie die Reflexionsbestimmtheiten des Wesens zugesprochen sind. So wird das Wesen als die Form, die als „Tätiges“ dargestellt wird, gelten. Der Grund ist die beziehende Form selbst, deren bezogene Momente der Grund und das Begründete sind, so dass der Grund auch nur ein Moment der Form ist, weil er der Grund ist, der dem Begründeten entgegengesetzt ist.

Als Unmittelbarkeit des absoluten Grundes enthält die Form nicht nur den Grund als Grundbeziehung, sondern auch das Begründete als die Materie in sich. Indem die Form die Materie noch nicht von sich hervorbringt, so bleibt sie in der Unmittelbarkeit des absoluten Grundes mit sich identisch. Wenn sich die Form der Materie entgegengesetzt, und als Grundbeziehung gedacht wird, so ist die Materie als „die formlose Identität“.⁴⁹⁶

Die Form als „der Widerspruch in sich selbst, das sich Auflösende, sich von sich abstoßende und Bestimmende“⁴⁹⁷ könnte als logisch-methodische Unmittelbarkeit gedacht werden; die Materie als unbestimmt ist dagegen inhaltlich-sachliche Unmittelbarkeit,⁴⁹⁸ welche andererseits auch als „gleichgültig Bestimmte“ bzw. als „sich nur auf sich selbst zu beziehen und gleichgültig gegen Anderes zu sein“⁴⁹⁹ bestimmt wird, so dass sie bestimmt ist, das Unbestimmte zu sein und somit ein sich widersprechender Stoff bleibt. Ohne beide Unmittelbarkeitsbegriffe von einander zu trennen, behauptet Wölfe, dass, sofern die Materie als „Unbestimmtheit“ und „Abstraktheit“ gilt, die Stelle der Form als Unmittelbarkeit durch die Materie ersetzt werden sollte:

„Sie (die Unbestimmtheit und Abstraktheit der Materie) kann auch dadurch ausgedrückt werden, dass ‘die Materie’ als Ausgangspunkt allen Bestimmens in die erste Unterstufe (bzw. nach erfolgter Korrektur in die erste Stufe) des Grundes versetzt wird und die unverständliche Bestimmung des Wesens als Substrat ersetzt. Sie stellte dann ganz im Sinne der logischen Struktur des Wesens auf der Ebene der Kapitel eine konkretere Nachfolgerin des in den Reflexionsbestimmungen als Identität gefaßten Seins dar.“⁵⁰⁰

Wölfe zufolge sollte die Materie statt der Form als erstes Moment des absoluten Grundes, also als Identität, bestimmt werden, wie das Sein sowie

⁴⁹⁶ WdL, 1813, S.72. GW 11, S.297.

⁴⁹⁷ WdL, 1813, S.73. GW 11, S.298.

⁴⁹⁸ Vgl. Coreth S.J., Emerich: Das Dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, S.75.u. S.79.

⁴⁹⁹ WdL, 1813, S.73. GW 11, S.298.

⁵⁰⁰ Wölfe, Gerhard Martin: Die Wesenslogik in „Hegels Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S.250-251.

die Existenz an derselben Stelle der Dialektik verortet werden:

„Zugleich ist die Bestimmung der Materie ihrer Bedeutung nach abstrakter als die der Existenz. Sie eignete sich also für die Zwischenstellung zwischen dem als Identität gefassten Sein und Existenz. Sie fügte sich so in die Bewegung des Grundes, der die reale, besser die sich realisierende Vermittlung ist, gut ein.“⁵⁰¹

Sofern sich die inhaltlich-sachliche Unmittelbarkeit von der logisch-methodischen Unmittelbarkeit unterscheidet, bleibt Wölfles Korrektur scheinbar überflüssig. Als inhaltlich-sachliche Unmittelbarkeit stellt die Materie sich als „gleichgültig Bestimmte“, welche „die Unbestimmtheit und Abstraktheit der Materie“ darstellt, bzw. als „das sich nur auf sich selbst Beziehende und das gleichgültig gegen Anderes Seiende“ dar, so dass sie sich nicht nur als die „Verschiedenheit“ der Reflexionsbestimmung, sondern auch als Unterschied von Identität und Unterschied, also als den „Gegensatz“ derselben, kennzeichnet. Die Verschiedenheit und der Gegensatz sind in dem zweiten Moment der Reflexionsbestimmung „der Unterschied“ enthalten, so dass es gerecht ist, dass die Materie als das zweite Moment des absoluten Grundes aufgestellt wird. Sofern die absolute Form und die unbestimmte Materie weiterhin als äußerlich bezogen gedacht werden, bleiben sie dann kein bestimmtes Unbestimmtes mehr, sondern sie sind als sich gegenüberstehende Grundlagen verstanden worden.

6.1.1.2. Form und Materie als Grundlage

Der absolute Grund stellt sich sowohl als die Form wie auch als die Materie dar, insoweit die Materie als Negatives des Unmittelbaren aus der Identität des Grundes mit der Form hervorgetreten ist. Als absoluter Grund sind Form und Materie die Grundbestimmungen der Sache selbst.

Form und Materie sind zuerst als eigenschaftlich von einander verschiedene Elemente aufzufassen. Es ist umstritten, ob bei Hegel die Materie gerade als Anschauliches und die Form dagegen als Begriffliches zu denken ist.⁵⁰² Die

⁵⁰¹ Ebd. S.251.

⁵⁰² Klaus Hartmann setzt die Diskussion Hegels über die Materie mit der Lockchen Rede von der materialen Stütz oder Substanz gleich. Vgl. Hartmann, Klaus: Hegels Logik, Berlin/New York, S.228. Die Behauptung Hartmanns scheint nicht zureichend, da die Form und die Materie von Hegel als ein Begriffspaar bestimmt werden, so dass sie entgegengesetzt sind und in Widerspruch miteinander zu gehen vermögen. Aber die Materie bei Locke ist eine Substanz, die von der Idee wie bei Platon als einer anderen Substanz zwar verschieden, aber nicht unbedingt mit ihr widerlegt ist.

Materie ist also das, was als eine Quelle der Konstitution der Erscheinungswelt gedacht wird und sich von der anderen Quelle, also der Form unterscheidet.

Nach Aristoteles ist reine Materie als unbestimmter sinnlicher Stoff zu verstehen⁵⁰³, und Hegel nennt sie „die formlose Identität“⁵⁰⁴, welche zwar von der reinen Form als dem einheitlichen Begriff verschieden ist, jedoch in Wirklichkeit mit diesem untrennbar bleibt.

Die Form könnte auf der anderen Seite als ein anschauliches Unbestimmtes bezeichnet werden, und so ist die reine Materie statt des unbestimmten Stoffs ein gedachtes Ding, insofern sie nur vermittels des Begriffs erfasst werden kann. „Nach der Vorstellungsart des „transzendentalen Dualismus“ sei die Materie ein Ding an sich selbst und nicht bloße Erscheinung eines unbekanntes Dinges“.⁵⁰⁵

„Wenn von allen Bestimmungen, aller Form eines Etwas abstrahiert wird, so bleibt die unbestimmte Materie übrig. Die Materie ist ein schlechthin Abstraktes. (-Man kann die Materie nicht sehen, fühlen usw.- was man sieht, fühlt ist eine bestimmte Materie, d.h. eine Einheit der Materie und der Form.“⁵⁰⁶

Dazu interpretiert Pirmin Stekeler-Weithofer die Materie auch als Aristotelische ‘hyle’: „Stoffe oder Materien (die bei Aristoteles ‘hyle’ heißen) sind selbständig gedachte Eigenschaften der (immer konkreten) Dinge. Dinge, so sagen wir, bestehen aus (bestimmten) Materien. Diese sind keineswegs selbst Dinge. Dinge haben ihr Bestehen in den Stoffen, die gewissermaßen die ‘daseiende’, d.h. real in der Erfahrung aufweisbare ‘Dingheit’, die ‘eigentlichen’ Qualitäten der Dinge darstellen. D.h. die Dinge erscheinen jetzt als unselbständig, als (bloß äußerliche, gewissermaßen zufällige) Verknüpfung der Stoffe und Materien.“ In Stekeler-Weithofer Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, usw., 1992, S.261.

⁵⁰³ Siehe „Substanz“: „Da der Substratcharakter - der auch der Materie zukommt - als Kriterium der Substantialität allein nicht ausreicht, erfüllen nur das konkrete Einzelwesen und das es bestimmende Eidos alle drei Merkmale der Substanz, das Einzelwesen jedoch nur kraft seiner Bestimmtheit durch das Eidos, das somit ontologisch ursprünglicher und seiender als die Materie und als das *συνολον* ist. (Aristoteles : Met.VII,3,1029a27-33 mit5-7.)“ - in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.498. Außerdem äußert sich Friedrike Schick wie folgt: „In der Aristotelischen Ontologie nehmen entsprechende dichotomische Kategorienpaare sogar einen ausgezeichneten Rang ein: Form und Materie (eidos/hyle), Wirklichkeit und Möglichkeit (energia/ dynamis).“ Schick, Friedrike: *„Hegels Wissenschaft der Logik- metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?“*, Freiburg/München 1994, S.92. Mit der Anmerkung 33: „Die beiden Wortpaare sind zwar nicht synonym, doch in einer Hinsicht kongruent: Materie und Form verhalten sich zueinander stets wie Möglichkeit zu Wirklichkeit. Ob die Gleichsetzung auch umgekehrt gilt, ist in der Aristoteles-Interpretation nicht eindeutig geklärt.“ Ebd. S.92.

⁵⁰⁴ WdL, 1813, S.72. GW 11, S.297.

⁵⁰⁵ Vgl. „Dualismus“, in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.298. - „Kant braucht den Begriff zur Bezeichnung einer Erkenntnisweise, die seiner eigenen entgegengesetzt ist. Die Ungewißheit des Daseins aller Gegenstände äußerer Sinne nennt er «die Idealität äußerer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heisst der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne, der Dualismus genannt wird. (Kant, KrV A 367) Dieser wird als „Transzendentaler“ Dualismus bestimmt, «der jene äußeren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekt zählt, sondern sie, so wie die sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objekt versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt» (Kant, KrV A 389).“ S. 298-298.

⁵⁰⁶ WdL, 1813, S.72. GW 11, S.297. Dazu könnte so gedacht werden, dass die reine Materie die reine

Dabei sind die reine Form als leeres Anschauen und die Materie als unbestimmter Stoff im Sinne von Leerheit mit einander identisch. Also könnte die unbestimmte Materie als unbestimmt sinnlicher Stoff zugleich als ein reines leeres Anschauen gelten, und unbestimmte Form als ein begriffenes Wesen zugleich mit der unbestimmten reinen Materie als reinem Begriff gleichgesetzt werden. Form und Materie sind daher mit einander identisch:

„Die Form, insofern sie eine Materie als das ihr Andere voraussetzt, ist endlich. Sie ist nicht Grund, sondern nur das Tätige. Ebenso ist die Materie, insofern sie die Form als ihr Nichtsein voraussetzt, die endliche Materie, sie ist ebensowenig Grund ihrer Einheit mit der Form, sondern nur die Grundlage für die Form.“⁵⁰⁷

Form und Materie könnten somit als ein anschaulich Unbestimmtes bezeichnet werden, welches zugleich als reiner Begriff gedacht werden kann. Aber wenn Kants Erfahrungsbegriff eingeführt wird, dann ist die Form nicht mehr als ein absolutes Unbestimmtes, sondern vielmehr als die transzendente Form aufzufassen, und die Materie sollte gleichfalls nicht als ein Unbestimmtes, sondern vielmehr als die sinnliche Mannigfaltigkeit begriffen werden, so dass die Form als ein Einheitliches und die Materie als ein Mannigfaltiges gesetzt wird. Infolgedessen setzen sie sich zwar entgegen, jedoch bilden sie sich zur Erfahrung. Aber die Zusammensetzung von beiden scheint problematisch zu sein, da sie nicht nur als mit einander entsprechend, sondern auch als in der Entgegensetzung sich auf einander beziehend dargestellt werden, so dass die Zusammensetzung die Problematik des Widerspruchs betrifft. Also gerät die Zusammensetzung von Form und Materie in den Widerspruch, sofern die Materie als Allgemeines und die Form als Besonderes begriffen, oder umgekehrt, die erstere als Besonderes und die letztere als Allgemeines bestimmt wird.

Die reinen Formen und die aus der Materie bestehenden Mannigfaltigkeiten kommen nach Kant aus verschiedenen Quellen, jedoch treffen sie sich in der Erscheinung. Es stellt sich damit die Frage, auf welche Weise sich die Formen und die Mannigfaltigkeiten als verschiedene Quellen zu einer Einheit zusammensetzen können, nämlich, wie eine kontinuierliche Einheit und eine diskrete Vielheit zusammentreffen können, ohne sich in den Widerspruch zu

Anschauung, die bestimmte Materie dagegen die sinnliche Anschauung darstellt.
⁵⁰⁷ WdL, 1813, S.76. GW 11, S.300.

begeben.

Das Begriffspaar von Form und Materie scheint doppeldeutig zu sein. Die Form könnte im absoluten Grund als reiner Begriff und reine Anschauung gedacht werden, und die Materie als gedachtes Ding und als leere Ausdehnung. „Zuerst setzen Form und Materie sich gegenseitig voraus. (...)“⁵⁰⁸, so dass unter dieser Konstruktion sich die Dialektik in dem Aufeinanderbeziehen von Form und Materie entfaltet. Indem die Form wie die Materie zugleich als reiner Begriff und reine Anschauung gedacht werden könnte, ist die Dialektik von beiden insofern möglich, als die Dialektik von Form und Materie nur innerhalb des Begriffs oder der Anschauung entsteht, ohne auf die Schwierigkeit, dass der Begriff und die Anschauung, die keine entgegengesetzten Begriffe sind, in die Dialektik eingeführt werden, zu treffen. Diese Dialektik ist also diejenige, die als innerhalb des Begriffs bzw. innerhalb der Anschauung geschehend zu verstehen ist.

Die Kantische Zusammensetzung von Form und Materie erweist sich als ein mechanisches Gefüge. Dazu schreibt Hegel folgendes:

*„Die Materie, das als gleichgültig Bestimmte, ist das Passive gegen die Form als Tätiges. Diese ist als das sich auf sich beziehende Negative der Widerspruch in sich selbst, das sich Auflösende, sich von sich Abstoßende und Bestimmende. Sie bezieht sich auf die Materie, und sie ist gesetzt, sich auf dieses ihr Bestehen als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen ist gesetzt, sich nur auf sich selbst zu beziehen und gleichgültig gegen Anderes zu sein.“*⁵⁰⁹

Hegel zufolge ist sie aber ein dialektisches Gefüge, indem sie nicht bloß als Zusammensetzung von verständigen Begriffen und sinnlichem Stoffe, sondern als in der Einheit als Inhalt geschehende Dialektik gedacht werden sollte, so dass sich diese Dialektik wie bei der Seinsdialektik als die Dialektik von Kontinuität und Diskretion darstellt:

*„Jene Einheit des Wesens und der Form, die sich als Form und Materie gegenüberetzen, ist der absolute Grund, der sich bestimmt. Indem sie sich zu einem Verschiedenen macht, wird die Beziehung um der zugrunde liegenden Identität der Verschiedenen willen zur gegenseitigen Voraussetzung.“*⁵¹⁰

⁵⁰⁸ WdL, 1813, S.74. GW 11, S.298.

⁵⁰⁹ WdL, 1813, S.73. GW 11, S.298.

⁵¹⁰ WdL, 1813, S.74. GW 11, S.299.

Im metaphysischen Sinne ist die Form als eine unbestimmte Unendlichkeit zuerst eine ununterbrochene, kontinuierliche Einheit, in welcher die unendliche Trennbarkeit vorausgesetzt wird und keine untrennbaren Teile enthalten sind. Aber die Trennbarkeit setzt die Existenz der Teile voraus, da die Trennung die Teile notwendigerweise erzeugt. Dieses Argument führt dazu, dass die Unbestimmtheit sich einerseits als Identität und Kontinuität, welche von der Form hervorgebracht sind, andererseits als Unterschied und Diskretion, welche die Materie prägt, darstellt. Damit enthält das unbestimmte Unendlichkeit zugleich unendliche kontinuierliche Einheit und diskrete Vielheit. Es können die Rollen von Form und Materie mit einander verwechselt werden, so dass die Materie als unbestimmte, selbstidentische reine Form und die Form als unterschiedliche Bestimmungen der Materie gedacht werden könnten.⁵¹¹

„Diese Beziehung des Bestimmens ist so die Vermittlung jeder der beiden mit sich durch ihr eigenes Nichtsein,- aber diese beiden Vermittlungen sind Eine Bewegung und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität- die Erinnerung ihrer Entäußerung.“⁵¹²

„Die Materie muß daher formiert werden, und die Form muß sich materialisieren, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.“⁵¹³

„(...) das Bestimmtwerden der Materie durch die Form ist die Vermittlung des Wesens als Grund mit sich in einer Einheit, durch sich selbst und durch die Negation seiner selbst.“⁵¹⁴

Als einander Entgegengesetzte beziehen die Form und Materie in der Gemeinschaft sich auf einander, da die Materie Reflexion der Form in sich und die Form Reflexion der Materie in sich ist. Daher sind die Rückkehr der Form durch die Materie in sich selbst und die Rückkehr der Materie durch die Form in sich selbst eine und dieselbe Bewegung der Sicherinnerung, und so ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Identität der Form in der Ganzheit nicht von der Wiederherstellung der Identität der Materie mit ihr selbst verschieden.

⁵¹¹ Vgl. WdL, 1813, S.75. GW 11, S.299.: „Dies, was als Tätigkeit der Form erscheint, ist ferner ebensosher die eigene Bewegung der Materie selbst. Die ansichseiende Bestimmung oder das Sollen der Materie ist ihre absolute Negativität.“

⁵¹² WdL, 1813, S.74. GW 11, S.298.

⁵¹³ WdL, 1813, S.73. GW 11, S.298.

⁵¹⁴ WdL, 1813, S.76. GW 11, S.300.

Dazu schreibt Hegel:

„Allein dieses Bestimmtwerden der Materie ist ebensosehr die eigene Bewegung der Form selbst. Diese ist frei von der Materie, aber sie hebt diese ihre Selbständigkeit auf; aber ihre Selbständigkeit ist die Materie selbst, denn an dieser hat sie ihre wesentliche Identität. Indem sie sich also zum Gesetzen macht, so ist dies ein und dasselbe, dass sie die Materie zu einem Bestimmten macht.“⁵¹⁵

„Das Resultat ist daher die Einheit des Ansichseins und des Gesetzseins. Die Materie ist als solche bestimmt oder hat notwendig eine Form, und die Form ist schlechthin materielle, bestehende Form.“⁵¹⁶

Diese Dialektik wird also in der Entsprechung des Begriffs mit der Anschauung entfaltet, in der die Form und die Materie als entgegengesetzte Pole wechselseitig auf einander wirken. Daher sollte solche Zusammensetzung, nämlich der Inhalt, durch Begriff oder Anschauung dargestellt oder in zwei Arten unterschieden werden: der begriffliche Inhalt und der anschauliche Inhalt, die als parallel korrespondierend gedacht werden sollten.

6.1.1.3. Inhalt als formierte Materie

Der Inhalt ist zuerst die ursprüngliche Einheit von Form und Materie. *„Der Inhalt hat erstlich eine Form und eine Materie, die ihm angehören und wesentlich sind; er ist ihre Einheit.“⁵¹⁷* Diese Einheit bringt aus ihr selbst die „Form“ im Sinne des Gesetzseins heraus, die die Form und die Materie enthält. So macht der Inhalt die „Grundlage“⁵¹⁸ der Form und Materie aus.

Der Inhalt gilt zweitens als Grund der Form und Materie, in den das Gesetzsein zurückgegangen ist. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Der Inhalt ist zweitens das in Form und Materie Identische, so daß diese nur gleichgültige äußerliche Bestimmungen wäre. Sie sind das Gesetzsein überhaupt, das aber in dem Inhalt in seine Einheit oder seinen Grund zurückgegangen ist. Die Identität des Inhalts mit sich selbst ist daher das eine Mal jene gegen die Form gleichgültige Identität; das andere Mal ist sie die

⁵¹⁵ WdL, 1813, S.75. GW 11, S.299.

⁵¹⁶ WdL, 1813, S.76. GW 11, S.300.

⁵¹⁷ WdL, 1813, S.77. GW 11, S.301.

⁵¹⁸ WdL, 1813, S.77. GW 11, S.301.

*Identität des Grundes.*⁵¹⁹

Der Grund enthält verschiedene Momente in sich, die sich als seiner Inhalt den Inhalt im weiteren Sinne darstellen. Er stellt sich zuerst als das Wesen dar, dessen „unbestimmte Identität“ die Materie ist. Dazu äußert Hegel Folgendes:

*„Der Inhalt des Grundes ist also der in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund; der Grund ist zunächst das Wesen, das in seinem Gesetzsein mit sich identisch ist; als verschieden und gleichgültig gegen sein Gesetzsein ist es die unbestimmte [Identität], die Materie.“*⁵²⁰

Dagegen ist die Form des Wesens die Grundbeziehung. Sofern die unbestimmte Materie durch diese formiert wird, wobei sie die Bestimmungen der Form geworden ist, zeigt sie sich als der Inhalt des Grundes im engeren Sinne. Dazu bemerkt Hegel im Folgenden:

*„(...); aber als Inhalt ist es zugleich die formierte Identität, und diese Form wird darum Grundbeziehung, weil die Bestimmungen ihres Gegensatzes im Inhalt auch als negierte gesetzt sind. - Der Inhalt ist ferner bestimmt an ihm selbst, nicht nur wie die Materie als das Gleichgültige überhaupt, sondern als die formierte Materie, so dass die Bestimmungen der Form ein materielles, gleichgültiges Bestehen haben.“*⁵²¹

Form und Materie sollten, wie oben erwähnt, jeweils nicht unbedingt mit dem Verständigen und Sinnlichen identisch sein. Der Inhalt als die Einheit von Form und Materie ist derjenige, der als verständiger Inhalt und sinnlicher Inhalt erfasst werden könnte. Form und Materie sind nicht als zwei Substanzen, sondern als zwei Eigenschaften oder Akzidenzen einer einzigen Substanz zu bestimmen, und die Wechselwirkung ist daher aus der Sicht Hegels etwas anderes als Wechselwirkung zwischen zwei Substanzen, wie der Substanzdualist behauptet. So kann die scheinbare Wechselwirkung zwischen verständiger Form und sinnlicher Materie nur insofern stattfinden, als das Transzendente und das Empirische in Korrespondenz von Begriff und Anschauung aufeinander wirken, d.h. die Wechselwirkung findet zwischen der anschaulichen Form und anschaulichen Materie sowie der begrifflichen Form

⁵¹⁹ WdL, 1813, S.77-78. GW 11, S.301.

⁵²⁰ WdL, 1813, S.78. GW 11, S.302.

⁵²¹ WdL, 1813, S.78. GW 11, S.302.

und begrifflichen Materie statt.

Der Substanzdualist denkt so, dass begriffliche Form und sinnliche Materie oder Geist und Körper als zwei Substanzen bestimmt werden. Stattdessen gilt der Sicht Hegels zufolge, dass das Wechselbestimmen der Dialektik, das innerhalb des Inhalts geschieht, nicht durch zwei Substanze getrieben wird, welche als Form und Materie dargestellt werden. Bei Hegel ist die Idee nicht so zu bezeichnen, dass sie der Materie gegenübersteht, sondern sie stellt sich in der Entsprechung des Begriffs mit der Anschauung als ein Drittes auf, das den Widerspruch von Subjekt und Objekt in Form des Widerspruchs zwischen Begriff und Realität überwindet und diese beiden in sich aufhebt. Die Entsprechung des Begriffs mit der Anschauung ist mit der Dialektik von Begriff von Realität verwechselt. Die Doppeldeutigkeit des Subjekts und Objekts erscheint im absoluten Grund als die Doppeldeutigkeit der Form und der Materie. Die erste Bedeutung von Form und Materie besteht darin, dass sich die Form als Begriff und die Materie als sinnliche Stoffe darstellen; die zweite Bedeutung davon ist die, dass im Rahmen der Untrennbarkeit von Form und Materie, der von der ersten Bedeutung dargestellt wird, sich die Form als formeller Bestandteil des Grundes, die Materie dagegen als realer Bestandteil desselben darstellt. Daher könnte man das Korrespondenzverhältnis zwischen Form und Materie und das dialektische Verhältnis zwischen ihnen abtrennen. Falls das Korrespondenzverhältnis von Form und Materie als Untrennbarkeit von Denken und Anschauung gedacht wird, wie Kant in seiner transzendentalen Ästhetik und transzendentalen Analytik es vorstellt, so stellt sich das dialektische Verhältnis von Form und Materie als das von der begrifflichen Form und begrifflichen Materie sowie von der reinen anschaulichen Form und sinnlichen Materie dar, unter dem sich die begriffliche Form als transzendente Begriffe und die begriffliche Materie als empirische Begriffe sowie die reine anschauliche Form und die sinnliche Materie in die Einheit als den Inhalt aufheben, statt dessen, dass sich die Form als die transzendentalen Kategorien, wie Kant behauptet, mechanischerweise auf die äußerlich gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeiten anwendet und mit diesen zur Erfahrung zusammensetzt.

Sobald die formierte Materie, also der Inhalt, über sich hinausgeht und im Äußeren realisiert, wird die Einheit des absoluten Grundes wiederum in zwei entgegengesetzte Momente gespalten. Dabei entwickelt sich „der Inhalt“ zum bestimmten Grund, der als Entgegensetzung von dem formellen und realen Grund dargestellt wird.

6.1.2. Der bestimmte Grund als Entgegensetzung von formellem und realem Grund

Der bestimmte Grund ist die Entäußerung des absolute Grundes und stellt sich als Entzweiung desselben dar. Als die erste Negation des absoluten Grundes erweist er sich als eine Besonderheit, die sich zwischen dem absoluten Grund und der vorkommenden „Bedingung“ als Negation jener Negation befindet. Somit könnte der bestimmte Grund in der Gegenrichtung als die Manifestation der „Bedingung“ betrachtet werden.

Als Übergangsphase des absoluten Grundes zum Bedingung stellt sich der bestimmte Grund als Selbsttrennung des absoluten Grundes in der Realität dar. Sofern der absolute Grund als eine an sich seiende Konkretion aufgefasst wird, wird der bestimmte Grund nicht als abstrakte Besonderheit bestimmt, die sich dem absolute Grund als der abstrakten Allgemeinheit gegenüber setzt, sondern vielmehr als die Absonderung der Allgemeinheit von der Besonderheit sowie der Besonderheit von der Allgemeinheit dargestellt. Also entäußert sich der absolute Grund zuerst zum bestimmten Grund, der sich damit in zwei entgegengesetzte Momente unterscheidet, nämlich den formellen Grund und den realen Grund. Diese beiden Extreme heben sich daher in den vollständigen Grund auf, der sich damit als Einheit von formellem und realem Grund aufzeigt. Im Anschluss an diese Einheit kommt daher die Bedingung zustande, welche die Einheit von absolutem und bestimmtem Grund ist.

6.1.2.1. Der formelle Grund

Indem der formelle Grund wiederum als ein an sich seiendes Ganzes betrachtet wird, zeigt sich der reale Grund als die aus diesem Ganzen herausgekommene Entgegensetzung. So unterscheidet der reale Grund sich in zwei Extreme, in „die Grundlage und die unwesentliche Mannigfaltigkeit“⁵²². Die Grundlage ist die von dem Unterschied verschiedene Identität, die den Unterschied von sich ausschließt; die Mannigfaltigkeit dagegen ist der die Identität von sich ausschließende Unterschied. Dies stellt die Trennung innerhalb des realen Grundes dar, und danach vereinigen sich diese beiden im vollständigen Grund als Vollendung des bestimmten Grundes, aus der „die Bedingung“ resultiert, die schon Anfang der Erscheinung ist.

Als erstes Moment des bestimmten Grundes stimmt der formelle Grund mit „dem Inhalt“ überein, der als das dritte Moment des absoluten Grundes gilt,

⁵²² Vgl. WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

und von der vermittelten Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist:

„In der Tat aber sind beide einander nicht äußerlich; denn der Inhalt ist dies, die Identität des Grundes mit sich selbst im Begründeten und des Begründeten im Grund zu sein. Die Seite des Grundes hat sich gezeigt, selbst ein Gesetztes, und die Seite des Begründeten, selbst Grund zu sein; jede ist an ihr selbst diese Identität des Ganzen.“⁵²³

Im formellen Grund befinden sich der Grund und das Begründete unmittelbar in einem Ganzes, das mit „dem Inhalt“ identisch ist, da es den absoluten Grund als „den Inhalt“ direkt übernimmt. Daher stellt er sich doch als das erste Moment des bestimmten Grundes, also als die unmittelbare Einheit des Grundes und Begründeten, dar.

„Es ist also in der realen Grundbeziehung das Doppelte vorhanden, einmal die Inhaltsbestimmung, welche Grund ist, in dem Gesetzsein mit sich selbst kontiniert, so dass sie das einfach Identische des Grundes und Begründeten ausmacht; das Begründete enthält so den Grund vollkommen in sich, ihre Beziehung ist unterschiedslos wesentliche Gediegenheit.“⁵²⁴

Der reale Grund ist damit das zweite Moment, die Entgegensetzung von dem Grund und Begründeten. Sofern der formelle Grund als ein abstrakter Grund dargestellt und von seinem Begründeten unterschieden wird, ist er vom realen Grund getrennt. Dieser reale Grund ist im Gegensatz zum formellen Grund ein abstraktes Entgegengesetztes geworden. Aber als eine konkrete Entgegensetzung enthält er in sich zwei Momente: Grund und Begründetes oder Grundlage und Mannigfaltigkeit.

6.1.2.2. Der reale Grund als Entgegensetzung von Grundlage und unmittelbarer Mannigfaltigkeit

Der reale Grund wird zuerst dem formellen Grund gegenübergestellt, sofern dieser und jener als zwei Momente des bestimmten Grundes dargestellt werden. „Die Bestimmtheit des Grundes ist, wie sich gezeigt hat, einesteils Bestimmtheit der Grundlage oder Inhaltsbestimmung; anderenteils das Anderssein in der Grundbeziehung, nämlich die Unterschiedenheit ihres

⁵²³ WdL, 1813, S.85. GW 11, S.307.

⁵²⁴ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

Inhaltes und der Form;“⁵²⁵ Der formelle Grund stellt sich als Form und Grundbeziehung dar, die sich in zwei abstrakte Bestimmungen, also den Grund und das Begründete, unterscheidet; der reale Grund dagegen drückt sich als Inhaltsbestimmung aus. Noch im realen Grund trennt der formelle Grund sich in den Grund und das Begründete, sofern der reale Grund als aus ihm hervorgetreten gedacht wird. *„Der Grund, wie er als realer sich bestimmt, zerfällt hiermit um der Inhaltsverschiedenheit willen, die seine Realität ausmacht, in äußerliche Bestimmungen.“*⁵²⁶ Dabei wird das Begründete vom Grund begründet wie dieser von jenem begründet wird. Beide sind also der reale Grund. *„Darin nun, dass Grund und Begründetes einen verschiedenen Inhalt haben, hat die Grundbeziehung aufgehört, eine formale zu sein.“*⁵²⁷

Der Grund und das Begründete setzen sich gegenseitig als Grund ihres Anderen. Der Grund und das Begründete stellen sich als zwei Grundlage dar:

*„Diese Beziehung bestimmt sich nun weiter. Insofern nämlich ihre beiden Seiten verschiedener Inhalt sind, sind sie gleichgültig gegeneinander; jede ist eine unmittelbare, mit sich identische Bestimmung.“*⁵²⁸

Der Grund macht „das einfach Identische des Grundes und Begründeten aus; Das Begründete zeigt sich als „eine unwesentliche Form, äußerliche Inhaltsbestimmungen, die als solche vom Grunde frei und eine unmittelbare Mannigfaltigkeit sind.“⁵²⁹ Was als das Wesentliche ihm inwohnt, ist nicht jenes einfach Identische des Grundes und Begründeten, sondern „ein positiv Identisches“⁵³⁰, eine „gleichgültige positive Grundlage“⁵³¹.

Die Grundlage und die Mannigfaltigkeit werden zuerst als gegen einander gleichgültig verstanden.

Indem die Mannigfaltigkeit zuerst der Grundlage äußerlich zukommt, wird „die Hauptsache“, also „die Beziehung der Grundlage und der unwesentlichen Mannigfaltigkeit“⁵³², als äußerlich bestimmt. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„(...) eine[s] ist zwar als wesentlicher, das andere nur als unwesentlicher oder gesetzter Inhalt bestimmt, aber als sich auf sich beziehender Inhalt ist beiden

⁵²⁵ WdL, 1813, S.84. GW 11, S.307.

⁵²⁶ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵²⁷ WdL, 1813, S.85. GW 11, S.307.

⁵²⁸ WdL, 1813, S.85. GW 11, S.307.

⁵²⁹ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵³⁰ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵³¹ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵³² WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

*diese Form äußerlich.*⁵³³

Wenn die Mannigfaltigkeit als Wesentliches und die Grundlage als Unwesentliches aufgefasst werden, stellt sich die Grundlage umgekehrt als ein äußerliches Band dar, das die Mannigfaltigkeit, die als äußerliche Bestimmungen gilt, zusammenhält. Beide stehen damit in einer äußerlichen Beziehung zu einander.

*„Das Eins des Etwas, das ihre Beziehung ausmacht, ist deswegen nicht Formbeziehung, sondern nur ein äußerliches Band, das den unwesentlichen mannigfaltigen Inhalt nicht als gesetzten enthält; es ist also gleichfalls nur Grundlage.“*⁵³⁴

Im realen Grund werden die Formbeziehung und der unwesentliche mannigfaltige Inhalt als zwei Momente erneut hergestellt wie sie sich in dem bestimmten Grund als formeller Grund und realer Grund darstellen. So ist „der wesentliche Inhalt“ die einfache unmittelbare Identität des Grundes und Begründeten; das Etwas und das Andere stellen unterschiedene Inhalte dar. Die wesentliche Inhaltsbestimmung und die mannigfaltigen „Etwas und Anderes“ stellen zwei Grundlagen dar. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

*„Die beiden Beziehungen, der wesentliche Inhalt als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und Begründeten und dann das Etwas als Beziehung des unterschiedenen Inhaltes, sind zwei verschiedene Grundlagen,“*⁵³⁵

Die Grundlage gilt als äußerliche Mannigfaltigkeit, die dem wesentlichen Inhalt als der anderen Grundlage gegenübergestellt ist. Beide verknüpfen sich mit einander auf die äußerliche Weise.

*„Es ist daher nun ein äußerlicher Grund, welcher verschiedenen Inhalt in Verknüpfung bringt(...).“*⁵³⁶

Wenn der reale Grund in zwei entgegengesetzte Grundlagen, d.h. in Mannigfaltigkeit und Grundbeziehung gespalten wird, dann enthält er einerseits die Beziehung zwischen den mannigfaltigen Bestandteilen und

⁵³³ WdL, 1813, S.86. GW 11 S. 308.

⁵³⁴ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵³⁵ WdL, 1813, S.86. GW 11, S.308.

⁵³⁶ WdL, 1813, S.86-87. GW 11, S.308.

andererseits die Beziehung derselben mit der Grundbeziehung. *„Der reale Grund ist daher Beziehung auf Anderes, einerseits des Inhaltes auf anderen Inhalt, andererseits der Grundbeziehung selbst (der Form) auf Anderes, nämlich auf ein Unmittelbares, nicht durch sie Gesetztes.“*⁵³⁷

Der reale Grund als äußerliche Zusammensetzung von Grundlage und Mannigfaltigkeit enthält die Entgegensetzung in sich, die sich als ein Widerspruch aufzeigt. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist Wiederherstellung der konkreten Ganzheit, die auf den formellen Grund zu verweisen ist, der zuvor als eine an sich seiende Ganzheit bestimmt wurde und nun als verwirklichte Ganzheit zustande kommt.

6.1.2.3. Der vollständige Grund

Die Rückkehr des realen Grundes in sich selbst wird als der vollständige Grund aufgefasst, der als Wiederherstellung eines konkreten Ganzen zu verstehen ist. Dabei ist es fraglich, wie der vollständige Grund als ein Ganzes zu verstehen sein soll, als Wiederherstellung „des formellen Grundes“ oder als die „des absoluten Grundes“. Zuerst stellt sich der reale Grund als „äußerliche Reflexion des Grundes“ dar, durch die der formelle Grund mit dem vollständigen Grund als mit sich selbst vermittelt ist. Diese äußerliche Reflexion des Grundes ist ohne weiteres in „die vollständige Vermittlung desselben“ einzuführen ist. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

*„Der reale Grund zeigt sich als die sich äußerliche Reflexion des Grundes; die vollständige Vermittlung desselben ist die Wiederherstellung seiner Identität mit sich. Aber indem diese dadurch zugleich die Äußerlichkeit des realen Grundes erhalten hat, so ist die formelle Grundbeziehung in dieser Einheit ihrer selbst und des realen Grundes ebensowohl sich setzender als sich aufhebender Grund; die Grundbeziehung vermittelt sich durch ihre Negation in sich.“*⁵³⁸

Die Identität des formellen Grundes mit ihm selbst ist folglich als die vollständige Vermittlung wiederhergestellt, die sich als ein neuer Grund aufzeigt und „die zwei Inhaltbestimmungen“ der „gesetzten äußerlichen Verknüpfung“ des realen Grundes in sich aufgehoben hat:

⁵³⁷ WdL, 1813, S.87. GW 11, S.309.

⁵³⁸ WdL, 1813, S.93. GW 11, S.313-314.

„(...) die zwei Inhaltbestimmungen und deren Verknüpfung im Etwas befinden sich gleichfalls im neuen Grunde. Aber zweitens, der neue Grund, in welchen sich jene nur gesetzte äußerliche Verknüpfung aufgehoben hat, ist als ihre Reflexion in sich die absolute Beziehung der zwei Inhaltsbestimmungen.“⁵³⁹

Wenn der vollständige Grund als Aufhebung des realen Grundes betrachtet wird, der als Entgegensetzung von Grundlage und Mannigfaltigkeit darzustellen ist, und der formelle Grund als an sich konkret bestimmt wird, so kann er als Wiederherstellung des formellen Grundes gehalten werden. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Dadurch, dass der reale Grund selbst in seinen Grund zurückgegangen ist, stellt sich an ihm die Identität des Grundes und Begründeten oder der formelle Grund wieder her.“⁵⁴⁰

Sofern aber der formelle Grund als dem realen Grunde entgegengesetzt bestimmt wird, und beide daher als zwei einander ausschließende Momente „des bestimmten Grundes“ gesetzt werden, und dann sich als entgegengesetzt darstellen, so gilt der vollständige Grund nicht mehr als Wiederherstellung des formellen Grundes, sondern vielmehr als die des absoluten Grundes. Der vollständige Grund stellt eine neue „Grundbeziehung“ dar:

„Die entstandene Beziehung ist darum die vollständige, die den formellen und realen Grund zugleich in sich enthält und die im letzteren gegeneinander unmittelbaren Inhaltsbestimmungen vermittelt.“⁵⁴¹

Diese Grundbeziehung enthält zwei Momente in sich, also den formellen Grund und den realen Grund. Der formelle Grund unterscheidet sich in zwei „Etwas“. Jedes Etwas vertritt durch seine Inhaltsbestimmungen eine Art der Beziehung: die erste stellt sich als eine äußerliche und unmittelbare Beziehung dar; die zweite als die innere und reflektierte Beziehung.⁵⁴²

„Die beiden Etwas sind also die zwei unterschiedenen Beziehungen von Inhalt

⁵³⁹ WdL, 1813, S.91. GW 11, S. 312.

⁵⁴⁰ WdL, 1813, S.91. GW 11, S. 312.

⁵⁴¹ WdL, 1813, S.91. GW 11, S. 312.

⁵⁴² Siehe WdL, 1813, S.92. GW 11, S. 312-313.

*(...). Sie stehen in der identischen Grundbeziehung der Form; sie sind ein und derselbe ganze Inhalt, nämlich die zwei Inhaltsbestimmungen und deren Beziehung; unterschieden sind sie nur durch die Art dieser Beziehung, die in dem einen unmittelbare, in dem anderen gesetzte Beziehung, wodurch sich das eine von dem anderen nur der Form nach als Grund und Begründetes unterscheidet.*⁵⁴³

In der unmittelbaren Beziehung enthält das Etwas die zwei Inhaltsbestimmungen; in der reflektierten Beziehung sind diese in einander reflektiert und das Etwas ist folglich verschwunden. So scheint es, dass das erstere Etwas der Grund, das letztere Etwas als bloße Beziehung das Begründete desselben ist.

In dem realen Grund sind ebenfalls zwei Etwas enthalten. In jedem Etwas ist eine Inhaltsbestimmung als die wesentliche und als Grund, die andere dagegen die gesetzte und als Begründetes. Das erste Etwas ist als Grundbeziehung bestimmt, so „ist (...) diese zweite Inhaltsbestimmung unmittelbar und an sich mit der ersten verknüpft.“⁵⁴⁴ Es gilt also als der Grund des zweiten Etwas, dessen erste Inhaltsbestimmung mit jenem Grund identisch ist. „Das andere Etwas aber enthält nur die eine an sich als das, worin es mit dem ersten Etwas unmittelbar identisch ist, die andere aber als die in ihm gesetzte.“⁵⁴⁵ Die erste Inhaltsbestimmung des zweiten Etwas stellt die Grundbeziehung dar, die zweite als Gesetzsein derselben. So ist die erste Inhaltsbestimmung des zweiten Etwas mit dem ersten Etwas identisch. Dazu bemerkt Hegel das Folgende:

*„Diese erstere Inhaltsbestimmung ist Grund derselben dadurch, daß sie in dem ersten Etwas ursprünglich mit der anderen Inhaltsbestimmung verknüpft ist“*⁵⁴⁶.

Die Beziehung zwischen dem formellen Grund und dem realen Grund stellt die reflexive Beziehung heraus, in der beide einander als Momente derselben voraussetzen und in einander reflektiert sind, was Hegel so beschreibt:

„Die Grundbeziehung in ihrer Totalität ist somit wesentlich voraussetzende Reflexion: der formelle Grund setzt die unmittelbare Inhaltbestimmung voraus,

⁵⁴³ WdL, 1813, S.92. GW 11, S.313.

⁵⁴⁴ WdL, 1813, S.92. GW 11, S.313.

⁵⁴⁵ WdL, 1813, S.92. GW 11, S.313.

⁵⁴⁶ WdL, 1813, S.92-93. GW 11, S.313.

*und diese als realer Grund setzt die Form voraus.*⁵⁴⁷

Allerdings hebt sich der formelle Grund zusammen mit der ihm entgegengesetzten Bestimmung, also dem als abstrakter Unterschied dargestellten realen Grund, in den vollständigen Grund auf. Doch soll der vollständige Grund als ein konkretes Drittes nicht als Wiederherstellung des formellen Grundes als des ersten Moments gelten, der hier im Gegensatz zum realen Grund abstrakterweise als eine undifferenzierte Identität dargestellt wird. Also soll das wiederhergestellte Konkrete nicht auf den hier abstrakt bestimmten formellen Grund verwiesen werden, sondern selbst auf den absoluten Grund, der an sich ein Konkretes ist. Diese Wiederherstellung des absoluten Grund wird nun als „Bedingung“ dargestellt. Die vollständige Vermittlung ist „die totale Grundbeziehung“, die „(...) sich zur bedingenden Vermittlung bestimmt (hat).“⁵⁴⁸

Der vollständige Grund wird von der Bedingung aufgenommen, welche als bedingende Vermittlung nicht nur den formellen und realen Grund, sondern auch den Grund und die Bedingung bedingt. Als Voraussetzung der „Existenz in der Erscheinung“ wird die Bedingung als absolutes Unbedingtes vollzogen.

6.1.3. Absolutheit des absoluten Unbedingten und Relativität der Existenz und Erscheinung

Anschließend an den vollständigen Grund kommt „die Bedingung“ zustande, welche als drittes Moment des Grundes die Einheit von dem absoluten und bestimmten Grund ist, und, wenn sie als Wiederherstellung der Konkretheit gilt, als ein Unbedingtes zu bezeichnen ist. Daher sollte die Bedingung im engeren Sinne als dem Grund Entgegengesetztes, und im weiteren Sinne als Einheit von dem absoluten und bestimmten Grund und somit als ein Unbedingtes aufgefasst werden. Noch stellt sie sich als Einheit von dem Grund und der Bedingung dar, so dass sie dabei als das absolute Unbedingte gilt und der Grund und die Bedingung als das relative Unbedingte herabgesetzt sind. Der Grund und das Begründete setzen sich gegenseitig voraus, und so schreibt Hegel:

„Der Grund ist das Unmittelbare, und das Begründete das Vermittelte. Aber er ist setzende Reflexion, als solche macht er sich zum Gesetzsein und ist

⁵⁴⁷ WdL, 1813, S.93. GW 11, S.314.

⁵⁴⁸ WdL, 1813, S.94. GW 11, S.314.

*voraussetzende Reflexion,*⁵⁴⁹

Das Begründete zeigt sich als das Unmittelbare, das als die Bedingung des Grundes gilt. So kann der reale Grund gleichermaßen als ein Bedingtes betrachtet werden, also als die Bedingung des formellen Grundes. Es ist deshalb denkbar, dass der bestimmte Grund die Bedingung des absoluten Grundes ist. Dazu schreibt Hegel wie folgt:

*„Das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht, ist die Bedingung; der reale Grund ist daher wesentlich bedingt. Die Bestimmtheit, die er enthält, ist das Anderesein seiner selbst.“*⁵⁵⁰

Indem die Bedingung dem Grund gegenübergestellt ist, so bedingen sich die Bedingung und der Grund gegenseitig. Das Relative-Unbedingte ist also die Bedingung, die dem Grund gegenübersteht, oder der Grund, der dem Begründeten gegenübergestellt ist. „Das Relativ-Unbedingte“, das sich zwar in Abfolge der Bewegung der Bedingung im ersten Moment befindet, sollte konzeptionell als Negation des „unmittelbaren Unbedingten“ bestimmt werden.

6.1.3.1. Das relative Unbedingte

Die Bedingung ist zuerst „ein unmittelbares, mannigfaltiges Dasein“⁵⁵¹, der gegen den Grund gleichgültig zu bleiben scheint. Aber sie ist wirklich das Gesetzsein des Grundes und eben so, „dass sie die Voraussetzung des Grundes ausmacht“⁵⁵². Wenn sich der Grund aus sich in die Bedingung kontinuiert, dann wird die Bedingung umgekehrt ein solches Dasein, das in die Beziehung tritt und „() das Ansichsein des Grundes (ausmacht) und das Unbedingte für denselben (ist)“⁵⁵³.

Der Grund wird gegenüber der Bedingung als Form, also die Grundbeziehung, dargestellt. Er wird zuerst abstrakterweise so verstanden, dass „dieser () die leere Bewegung der Reflexion (ist), weil sie die Unmittelbarkeit als ihre Voraussetzung außer ihr hat“⁵⁵⁴. Der Grund als Bewegung der Reflexion ist

⁵⁴⁹ WdL, 1813, S.94. GW 11, S.314.

⁵⁵⁰ WdL, 1813, S.94. GW 11, S.314-315.

⁵⁵¹ WdL, 1813, S.94. GW 11, S.315.

⁵⁵² WdL, 1813, S.94-95. GW 11, S.315.

⁵⁵³ WdL, 1813, S.95. GW 11, S.315.

⁵⁵⁴ WdL, 1813, S.95. GW 11, S.315.

aber „die ganze Form und das selbständige Vermitteln“.⁵⁵⁵ Er ist Vermitteln, „Indem dieses Vermitteln sich als Setzen auf sich bezieht, ist es nach dieser Seite gleichfalls ein Unmittelbares und Unbedingtes“.⁵⁵⁶ Sofern die Grundbeziehung als Vermitteln die „selbständige Beziehung auf sich ist (...), hat sie einen eigentümlichen Inhalt gegen den Inhalt der Bedingung“⁵⁵⁷, d.h. er bringt den von ihm formierten Inhalt aus sich heraus.

Bedingung und Grund sind zugleich Unmittelbares oder Unbedingtes und Vermitteltes oder Gesetzsein. So zeigt sich die Bedingung wie der Grund noch nicht als das wahre Unbedingte, sondern vielmehr als ein Relativ-Unbedingtes, da sie selbst von dem Bedingten bedingt wird.

Der Grund, der in sich das Begründete enthält, und die Bedingung, die sich den Grund setzt, konstruieren sich als eine Einheit, in die sie als zwei Relativ-Unbedingte aufgehoben werden. Die Einheit von zwei Relativ-Unbedingten, also von Grund und Bedingung sowie von Grund und Begründetem wird als das Absolut-Unbedingte dargestellt.

„Die beiden Relativ-Unbedingten scheinen zunächst jedes in des andere: die Bedingung als Unmittelbares in die Formbeziehung des Grundes und diese in das unmittelbare Dasein als sein Gesetzsein.“⁵⁵⁸

Das Dasein der Bedingung stellt also das Gesetzsein des Grundes dar, das als Inhalt desselben von der Formbeziehung reflektiert wird; dagegen ist das Ansichsein der Bedingung, also die Identität des Grundes mit ihm selbst, aus dem unmittelbaren Dasein als Bedingung reflektiert.

6.1.3.2. Das absolute Unbedingte

Die Bedingung und der Grund zeigen sich nicht lediglich als Schein ihres Anderen, sondern sie behalten ihre eigene Substantialität bei. „(...) jedes ist außer diesem Schein seines Anderen an ihm selbständig und hat seinen eigentümlichen Inhalt.“⁵⁵⁹ Die Bedingung unetrscheidet sich formell in zwei Momente: das Gesetzsein und das Ansichsein, und als Gesetzsein des Grundes stellt sie sich ebenfalls als zwei Momente dar, „nämlich als Moment, somit eines Anderen und zugleich als das Ansichsein gleichfalls eines

⁵⁵⁵ WdL, 1813, S.95. GW 11, S.315.

⁵⁵⁶ WdL, 1813, S.95. GW 11, S.315.

⁵⁵⁷ WdL, 1813, S.95. GW 11, S.316.

⁵⁵⁸ WdL 1813, S.96. GW 11, S.316.

⁵⁵⁹ WdL 1813, S.96. GW 11, S.316.

Anderen⁵⁶⁰. Als ein Moment des Anderen ist sie selbst ein Ansichsein. Aber dieses Ansichsein ist durch seine Negation und durch Aufheben dieser Negation sein Dasein zu haben, „nämlich durch den Grund und durch dessen sich aufhebende und damit voraussetzende Reflexion; das Ansichsein des Seins ist somit nur ein Gesetztes⁵⁶¹, also ein Gesetztes des Grundes. Die Bedingung erweist sich noch als Ansichsein des Anderen, also des Grundes, das sich in die Wesentlichkeit und die Unmittelbarkeit unterscheidet. Ihre Wesentlichkeit ist das Ansichsein des Grundes und als eigentümlicher Inhalt desselben aufzufassen; ihre Unmittelbarkeit ist als dem Grunde äußerlich zu verstehen. Aber „vielmehr beides ist dasselbe“⁵⁶². Das Unmittelbare ist das Dasein, das zugleich vermittelt ist. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Das Dasein ist ein Unmittelbares, aber die Unmittelbarkeit ist wesentlich das Vermittelte, nämlich durch den sich selbst aufhebenden Grund“⁵⁶³.

Dieses Vermittelte ist schon „durch das sich aufhebende Vermitteln“ „die vermittelte Unmittelbarkeit“ geworden⁵⁶⁴. So ist diese die Voraussetzung des Grundes und gilt als der wesentliche Inhalt des Grundes; sie ist somit „das Ansichsein des Grundes und das Unbedingte desselben“⁵⁶⁵. „Aber dieses Ansichsein“, wenn der Grund umgekehrt als Ansichsein der Bedingung betrachtet wird, „ist zugleich selbst wieder ebensosehr nur Moment oder Gesetzsein, denn es ist vermittelt“⁵⁶⁶. Der Grund und die Bedingung sind also in einander reflektiert und gegenseitig die ihr Andres voraussetzende Reflexion. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, sind also Eine wesentliche Einheit sowohl als Inhalt wie als Form. Sie gehen durch sich selbst ineinander über, oder indem sie Reflexionen sind, so setzen sie sich selbst als Aufgehobene, beziehen sich auf diese ihre Negation und setzen sich gegenseitig voraus. Aber dies ist zugleich nur eine Reflexion beider, ihr Voraussetzen daher auch nur eines;“⁵⁶⁷

Die relativen Unbedingten, der Grund und die Bedingung, vereinigen sich zum

⁵⁶⁰ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶¹ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶² WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶³ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶⁴ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶⁵ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶⁶ WdL 1813, S.97. GW 11, S.317.

⁵⁶⁷ WdL 1813, S.98. GW 11, S.318.

„wahrhaft Unbedingten“.⁵⁶⁸ Das absolute Unbedingte als die höchste Stufe der Dialektik der Bedingung erledigt die Dialektik innerhalb des Grundes und treibt die Entwicklung der Erscheinung an. Daher könnte das dritte Moment der Bedingung „C. Hervorgang der Sache in die Existenz“ als Anmerkung zum Hervortreten der Erscheinung dem absoluten Unbedingten hinzugefügt, nicht lediglich als die Wiederherstellung der Bedingung im Sinne einer Negation der Negation gedacht werden.

Indem sich das absolute Unbedingte fortgehend wiederum als ein an sich seiendes Ganzes darstellt, erweist sich die Erscheinung, welche die Entgegensetzung von Existenz und „Erscheinung“⁵⁶⁹ zu ihrer Bestimmung hat, als in der Erscheinung geschehende Selbsttrennung des absoluten Unbedingten.

6.2. Die Erscheinung

Das Wesen steht zwischen Sein und Begriff und stellt sich als Spaltung von beiden dar, die hauptsächlich von der Erscheinung ausgeprägt ist. So ist die Erscheinung das Wesen des Wesens, sofern das Wesen als Ur-Teilung aufgezeigt wird. Zwar liegt das Wesen zwischen dem Sein und Begriff, jedoch identifizieren sich der Anfang und das Ende der Wesenslogik jeweils mit dem Ende der Seinslogik und dem Anfang der Begriffslogik, sofern sich „das Wesen als Reflexion in ihm selbst“ als Anfang der Wesenslogik, der unmittelbar mit der Vollendung der Seinslogik identisch ist, und „die Wirklichkeit“ als Ende derselben darstellt, die ebenfalls dem Anfang der Entwicklung der Begriffslogik unmittelbar vorausgehend ist. Dabei liegt die Erscheinung in der Mitte des Wesens, also zwischen „das Wesen als Reflexion in ihm selbst“ und „die Wirklichkeit“. Somit stellt die Erscheinung den eigentlichen Sinne des Wesens dar, indem das Wesen als die Unterscheidung selbst thematisch wird.

Abstrakt betrachtet wird die Erscheinung als die Negation des Wesens, also des Wesens als Grundes, und so wird das Wesen abstrakt auch als der Erscheinung gegenüberstehend angesehen. Nachdem sich „das Wesen in ihm selbst“ zum Grund als einer vollkommenen Ganzheit entwickelt hat, kommt die Erscheinung als die Selbst-Trennung dieser Ganzheit in die entgegengesetzten Momente zustande, welche „die Existenz“ und „die Erscheinung in der Erscheinung“ als „Erscheinung im engeren Sinne“⁵⁷⁰ sind.

⁵⁶⁸ WdL 1813, S.98. GW 11, S.318.

⁵⁶⁹ Das Kapitel „Die Erscheinung“ im Abschnitt „Die Erscheinung“ ist hier als die Erscheinung im engeren Sinne zu bezeichnen.

⁵⁷⁰ Wölflle beschreibt diese Erscheinung als „die Erscheinung (im engeren Sinn)“, in Wölflle, Gerhard

Wenn die Erscheinung als das Gesetzsein des Wesens verstanden wird, wird ihre Rolle als Vermittlung in folgender Beschreibung deutlich vorgestellt:

„In der Sphäre des Seins war das Dasein das Sein, das die Negation an ihm hatte, und das Sein der unmittelbare Boden und [das] Element dieser Negation, die daher selbst die unmittelbare war. Dem Dasein entspricht in der Sphäre des Wesens das Gesetzseins (...). Das Gesetzsein steht einerseits dem Dasein, andererseits dem Wesen gegenüber und ist als die Mitte zu betrachten, welche das Dasein mit dem Wesen und umgekehrt das Wesen mit dem Dasein zusammenschließt.“⁵⁷¹

Das Gesetzsein, das als Negation des Wesens ursprünglich dem absoluten Unbedingten zugeschrieben wird und als reflektiertes Sein zwischen Wesen und Dasein steht, wird in gedoppelter Bedeutung als die Erscheinung dargestellt. Erstlich wird es als die Erscheinung im weiteren Sinne verstanden, dass sie sich als Entgegensetzung von Existenz und Erscheinung erweist. Zweitens gilt es als Erscheinung im engeren Sinne, die sich als Entgegensetzung von „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ darstellt.

„Die Erscheinung“ in der Erscheinung ist somit als der eigentliche Sinn der Erscheinung dargelegt, der zuerst als das von der Existenz Entäußerte darzustellen ist. Dabei ist dieses von der Existenz Heraustretende die Erscheinung im engeren Sinne, gilt also bloß als eine mannigfaltige Außenwelt, die der Existenz, also dem Dinge an sich mit seinen Eigenschaften, gegenübersteht. Folglich scheinen die Existenz und die Erscheinung beides gleichgültig gegen einander zu sein.⁵⁷² Als das anfängliche Moment der Erscheinung stellt sich „die Existenz“ wiederum als ein Unmittelbares dar,⁵⁷³ das in sich das Ding mit seinen Eigenschaften enthält.

Indem die Existenz wiederum nicht als ein abstraktes hinter der Erscheinung verstecktes Ding an sich, sondern als ein konkretes, alle Dinge und ihre Eigenschaften in sich vereinigendes Ganzes zu verstehen ist, wird die zweite

Martin: Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S.355.

⁵⁷¹ WdL, 1813, S.21. GW 11, S.255-256.

⁵⁷² Wenn die Existenz und die Erscheinung im engeren Sinne als von dem Grund abgeleitete abstrakt entgegengesetzte Momente, soll die Existenz als das abstrakte Ding an sich gedacht werden. Wenn die Existenz dagegen auf das konkrete Ding an sich bezogen wird, soll die Erscheinung im engeren Sinne als von diesem Dinge an sich abgeleitete zwei entgegengesetzte Momente, also „Das Gesetz der Erscheinung“ und „Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt“ gelten.

⁵⁷³ Siehe WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.: „Die zur Unmittelbarkeit fortgegangene Wesenheit ist zunächst Existenz und Existierendes oder Ding als ununterschiedene Einheit des Wesens mit seiner Unmittelbarkeit.“

Erscheinung, also die Erscheinung im engeren Sinne, gleichfalls nicht abstrakt als Zusammentreffen der mannigfaltigen Vorstellungen, also als die von dem Dinge an sich als Existierendem mit Eigenschaften verschiedene Erscheinung, sondern vielmehr als die Entgegensetzung der gespaltenen Welten, also der Welt „des Gesetzes der Erscheinung“ und der Welt „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ aufgefasst werden.

Dazu kann das Gesetz der Erscheinung entweder als dasjenige, das abstrakterweiser „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ entgegengesetzt ist, betrachtet werden - Dementsprechend ist „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ auch als ein abstrakter selbst-identischer Unterschied, der rückwärts dem Gesetz der Erscheinung gegenübersteht-, oder als ein Ganzes betrachtet werden, das konkreterweise „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ zu seiner Bestimmung hat, die damit nicht mehr als ein abstrakter selbstidentischer Unterschied, sondern ebensosehr als Entgegensetzung von zwei Welten: der erscheinenden und der an sich seienden Welt zu verstehen ist. Somit hat der Grund als ein Ganzes die Erscheinung überhaupt zu seiner Bestimmung, die in sich zwei Extreme: „die Existenz“ und „die Erscheinung“ im engeren Sinne enthält.

Daher enthält die Existenz als ein Ganzes „die zweite Erscheinung“ in sich, die kaum abstrakte Mannigfaltigkeit ist, sondern in sich „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ als zwei Pole einschließt. Darüber hinaus hat „das Gesetz der Erscheinung“ „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ zu seinem Inhalt, welche sich in die erscheinende Welt und die an sich seiende Welt trennt.

6.2.1. Grund und Erscheinung als Vermittlungsmomente

Hierzu kommen alle in der Erscheinung durchgängigen Bestimmungen ursprünglich aus dem Grund. Der Grund als ein absolutes Unbedingtes enthält die Erscheinung in sich, die in gegensätzliche Momente, also in „die Existenz“ und „die Erscheinung“, geteilt wird. Die Absolutheit des absoluten Unbedingten ist daher durch die Entgegensetzung von der „Existenz“ und „Erscheinung“ nachgewiesen.

Dabei sind zwei Erscheinungen vorhanden. Die erste stellt eine konkrete Entgegensetzung dar; die zweite gilt als ein Moment der ersten Erscheinung. Somit werden „die zweite Erscheinung“ und „die Existenz“ als zwei Momente der ersten Erscheinung aufgefasst.

Die Existenz als ein konkretes Ding enthält entgegengesetzte Bestandteile:

das Ding und seine Eigenschaften, deren Einheit durch die realisierte Entgegensetzung innerhalb der zweiten Erscheinung, also durch die Entgegensetzung von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ nachgewiesen wird, so dass der Grund unmittelbar in die Existenz hervortritt,⁵⁷⁴ oder die Existenz umgekehrt unmittelbar dem Grund zugesprochen ist, sofern die Existenz direkt den Grund aufnimmt und alle nachkommenden Bestimmungen in sich enthält.

Indem sich die zweite Erscheinung als die Entgegensetzung von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ darstellt, welche allerdings nicht als eine abstrakte Mannigfaltigkeit bezeichnet wird, hat die Existenz als das konkrete Ding die zweite Erscheinung zu seiner Bestimmung, d.h. die Einheit der Existenz ist nun durch die Spaltung von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ nachzuweisen.

Diese Erscheinung unterscheidet sich in „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“. Wenn sich das Gesetz der Erscheinung als ein konkretes Ganze darstellt, und diese „erscheinende und an sich seienden Welt“ nicht als eine einseitige Erscheinungswelt, sondern als Entgegensetzung von der erscheinenden und der an sich seienden Welt aufgefasst wird, hat „das Gesetz der Erscheinung“ dann „diese erscheinende und an sich seienden Welt“ zu seiner innerlichen Bestimmung. Es ist selbst die Einheit von dem substantialen und kausalen Gesetz, die genauso durch die Trennung von „der an sich seienden und der erscheinenden Welt“ nachzuweisen ist wie die Absolutheit des absoluten Unbedingten durch Relativität von Existenz und Erscheinung sowie die Ganzheit der Existenz durch Entgegensetzung von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“. Die Entgegensetzung von der erscheinenden und der an sich seienden Welt bezeichnet sich als ein Gegensatz des Gesetzes der Erscheinung, der von dem Widerspruch geprägt wird. Indem der Widerspruch von entgegengesetzten Momenten in einer Einheit aufgelöst wird, heben sich dann die erscheinende und die an sich seienden Welt zusammen ins wesentliche Verhältnis auf.

Das wesentliche Verhältnis zeigt sich als das dritte Moment der Selbstbewegung der Erscheinung, also als Einheit von Existenz und Erscheinung, an die sich die Wirklichkeit anschließt, welche sich im weiteren Umfang als Einheit des Wesens an ihm selbst und der Erscheinung bezeichnet.

⁵⁷⁴ Vgl. WdL, 1813, S.103. GW 11, S.321-322.

6.2.2. Existenz und „Erscheinung“ im engeren Sinne

In der Erscheinung wird uns zuerst die Existenz vorgelegt. „Die Wahrheit des Seins ist, nicht ein erstes Unmittelbares, sondern das in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Wesen zu sein“⁵⁷⁵, das sogar die Existenz ist. Während das Sein das unbestimmt Unmittelbare ist, so ist die Existenz „das wesentliche Sein“, „das Scheinen des Wesens in ihm selbst“.⁵⁷⁶

Es gibt das methodische Unmittelbare, das sich als das Sein und der Begriff darstellt. Dagegen gibt es noch das sachliche Unmittelbare, das sich als das unmittelbare Sein des Seins, die Existenz des Wesens, und die Objektivität des Begriffs darstellt. Die Existenz des Wesens ist also als das aufgeführte zweite sachliche Unmittelbare, das zwischen dem unmittelbaren Sein des Seins und der Objektivität des Begriffs steht, was Hegel so beschreibt:

„Insofern die Beweise von der Existenz Gottes hier erwähnt werden können, ist zum voraus zu erinnern, daß es außer dem unmittelbaren Sein erstens und zweitens der Existenz, dem Sein, das aus dem Wesen hervorgeht, noch ein ferneres Sein gibt, welches aus dem Begriff hervorgeht, die Objektivität.“⁵⁷⁷

Indem die Erscheinung als „unmittelbare“ Mannigfaltigkeit dem Wesen gegenübergestellt wird, ist die Existenz dann als das abstrakte Ding an sich anzusehen, das damit mit dem abstrakten Wesen identifiziert und der Erscheinung im engeren Sinne entgegengesetzt ist.

Die Existenz ist also das Ding an sich. Sofern es als ein Ganzes betrachtet wird, enthält es dann die Eigenschaften. Das Ding und seine Eigenschaften konstruieren ein Ganzes. Aus dualistischer Sicht sind das Ding und seine Eigenschaften von einander getrennt, aber sie beziehen sich auf einander. Damit ist die Verbindung von Ding und Eigenschaften nur in der Trennung von ihnen äußerlich gesetzt.

Dass der Begriff Gottes seine Existenz enthält, ist die Hauptthese des ontologischen Gottesbeweises. Aber diese These ist umstritten und von Kant so kritisiert, dass das begriffliche Dasein, d.h. das Dasein Gottes, mit dem sinnlichen Dasein nicht identifiziert werden dürfe, da die Existenz als sinnliches Dasein, und nicht als begriffliches Dasein gelten sollte, so dass der Begriff Gottes nicht als seine wirkliche Existenz verstanden werden könne.

⁵⁷⁵ WdL, 1813, S.105. GW 11, S.324.

⁵⁷⁶ WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

⁵⁷⁷ WdL, 1813, S.105. GW 11, S.324.

Dies wird von Kant so vorgestellt, dass das Ding an sich jenseits der Erscheinung steht, so dass die an sich seiende Welt der erscheinenden Welt, sowie das Noumenon dem Phänomenon gegenübergestellt ist. Die Beziehung zwischen Gott und Existenz ist nach Hegel von anderer Bedeutung:

„So ist die Existenz hier nicht ein Prädikat oder als Bestimmung des Wesens zu nehmen, dass ein Satz davon hieße: Das Wesen existiert, oder hat Existenz;- sondern das Wesen ist in die Existenz übergegangen,“⁵⁷⁸

Der Gottesbegriff und seine Existenz sind nicht äußerlich mit einander verbunden, sondern in der vermittelnden Bewegung in einander reflektiert. Aber „jene beweisende Reflexion kennt diese Natur ihrer Vermittlung nicht“⁵⁷⁹, d.h. sie kennt nicht „die vermittelnde Bewegung, dass und wie sie im Wesen selbst ist“⁵⁸⁰. So bleibt das Wesen oder Gott nicht jenseits der Welt, also jenseits seiner Existenz. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„(...); die Existenz ist eine absolute Entäußerung, jenseits deren es (das Wesen) nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: Das Wesen ist die Existenz; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. - Das Wesen ist in die Existenz übergegangen, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat.“⁵⁸¹

Die Existenz als „das Scheinen des Wesen in ihm selbst“, ist „das in seinem Gesetzsein unmittelbar mit sich identische Wesen“, das „durch seine sich selbst aufhebende oder in sich zurückkehrende Reflexion“ vollzogen ist.⁵⁸²

Die Existenz ist die unmittelbare Identität des Wesen mit sich selbst, also, *„Dieses Sein aber, zu dem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Sein, die Existenz: ein Herausgegangensein aus der Negativität und Innerlichkeit.“⁵⁸³* Das Sein stellt sich als das Unwesentliche, also als ein Irrtum, dar, das in Kontrast zur Existenz, welche als das Ding an sich bezeichnet wird, steht. Daher ist die Existenz „das wesentlichen Sein“⁵⁸⁴, so dass die Existenz und „die Erscheinung“ in der Erscheinung als zwei selbständige Substrate

⁵⁷⁸ WdL, 1813, S.108. GW 11, S.326.

⁵⁷⁹ WdL, 1813, S.107. GW 11, S.325.

⁵⁸⁰ WdL, 1813, S.107. GW 11, S.325.

⁵⁸¹ WdL, 1813, S.108. GW 11, S.326.

⁵⁸² WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

⁵⁸³ WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

⁵⁸⁴ WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

bezeichnet werden.

Außerdem stellt sich diese Existenz als die Vermittlung zwischen Dasein und Wesen dar wie die Realität als das begriffliche Sein, das ebenfalls als „das Mittlere“ zwischen der Existenz und „Gott in seinem Begriff“ steht. Dazu schreibt Hegel weiter:

„Der ontologische Beweis hätte nun darzustellen, dass der absolute Begriff, nämlich der Begriff Gottes, zum bestimmten Dasein, zur Vermittlung komme, oder wie das einfache Wesen sich mit der Vermittlung vermittle. Dies geschieht durch die angegebene Subsumtion der Existenz unter ihr Allgemeines, nämlich die Realität, welche als das Mittlere zwischen Gott in seinem Begriff einerseits und zwischen der Existenz andererseits angenommen wird.“⁵⁸⁵

„Das Gesetzsein steht einerseits dem Dasein, andererseits dem Wesen gegenüber und ist als die Mitte zu betrachten, welche das Dasein mit dem Wesen und umgekehrt das Wesen mit dem Dasein zusammenschliesst.“⁵⁸⁶

Nach der obigen Beschreibung werden zwei Extreme angenommen, die sich einmal als „Gott in seinem Begriff“ und zum anderen als die Existenz darstellen, und durch die Realität als das Mittlere mit einander vermittelt werden. Sie können auch als das Dasein und das Wesen dargestellt werden, die sich durch das Gesetzsein als die Mitte auf einander beziehen. Daher sind zwei Polen bei der dialektischen Bewegung vorhanden, die in einer Ganzheit auf einander wirken.

Die Existenz als das Unmittelbare ist nicht die Vollendung des Hervorgehens des Wesens aus sich selbst, sondern der Anfang desselben. Das Wesen ist „der Grund“, aus dem die Existenz als das Unmittelbare hervorgeht. Die Vollendung selbst ist „das Zugrundegehen der Vermittlung“ aus der Existenz, welches das wesentliche Verhältnis ist. Im Hervorgehen der Existenz hebt diese eben dieses Hervorgehen selbst auf. Der Grund und die Existenz sind in der Ganzheit unmittelbar mit einander identisch, bevor die Existenz ihre an sich seiende Entgegensetzung in der Erscheinung realisiert:

„Der Grund nun, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen ist, enthält den Rückgang derselben in das absolute Wesen; denn das Zufällige ist das an

⁵⁸⁵ WdL, 1813, S.106. GW 11, S.325.

⁵⁸⁶ WdL, 1813, S.21. GW 11, S.256.

*sich selbst Grundlose und Sichaufhebende.*⁵⁸⁷

Bei der Existenz ist eine an sich seiende Ganzheit vorhanden, da dabei das Wesen mit seinem Sein unmittelbar identisch ist. Die Existenz ist also die ungetrennte Ganzheit „vom Dinge und seinen Eigenschaften“. Die sich in der „Erscheinung“ befindenden zwei Momente: Die Existenz und „die Erscheinung“, die als die „zweite“ Erscheinung, also „die Erscheinung“ in der Erscheinung⁵⁸⁸ gilt, vereinigen sich in dem wesentlichen Verhältnis, welches nicht als die Rückkehr dieser zweiten Erscheinung in die Existenz dargestellt werden soll, sofern diese hier als ein Extrem dem anderen als jener zweiten Erscheinung gegenübergesetzt ist, sondern ebenso sehr als die Rückkehr der in der gespaltenen Erscheinung liegenden zwei Extreme, also der Existenz und „der Erscheinung in der Erscheinung“, in das an und für sich seiende absolute Unbedingte, da dieses hier sich als ein zu verwirklichendes Konkretes, also als das Ansichsein des wesentlichen Verhältnisses, ausdrückt. Dazu scheint die Auslegung problematisch zu sein, dass das wesentliche Verhältnis als Wiederherstellung der „Existenz“ oder als „die Rückkehr der Erscheinung in die Existenz“ bezeichnet wird.

6.2.2.1. Existenz als Ganzheit der Dinge

Statt als eine Abstraktion zu verstehen zu sein, die sich „der zweiten Erscheinung“ gegenüberstellt und entgegengesetzt, kann die Existenz auch als eine konkrete Ganzheit gedacht werden. Als Übergang des Wesens in die Erscheinung übernimmt die Existenz direkt die Konkretetheit des absoluten Unbedingten und damit erweist sie sich als eine Ganzheit des Dinges mit seinen Eigenschaften. Weiterhin realisiert sie sich in der Erscheinung, die als „Erscheinung“ in der Erscheinung vorgestellt ist, und entzweit sich in zwei Momente, „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und an sich seiende Welt“. Die Existenz ist also ein Ganzes des an sich seienden Dinges.

6.2.2.1.1. Das Ding und seine Eigenschaften

Die Existenz als Wendepunkt vom Wesen zur Erscheinung ist selbst „wesentlich“. Sie ist als „das wesentliche Sein“ allerdings nicht wie das Dasein ein seiendes Etwas. So ist das wesentliche Sein „ein Existierendes“ also „ein

⁵⁸⁷ WdL, 1813, S.106. GW 11, S.325.

⁵⁸⁸ Vgl. „die Erscheinung (im engeren Sinn)“, in Wölflle, Gerhard Martin, Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S.355.

existierendes Etwas“, das als ein Ding an sich mit seinen Eigenschaften dargestellt wird und somit von dem seienden Etwas verschieden ist.

„Die Existenz als Existierendes ist gesetzt in der Form der negativen Einheit, welche sie wesentlich ist. Aber diese negative Einheit ist zunächst nur unmittelbare Bestimmung, somit das Eins des Etwas überhaupt. Das existierende Etwas ist aber unterschieden von dem seienden Etwas. Jene ist wesentlich eine solche Unmittelbarkeit, die durch die Reflexion der Vermittlung in sich selbst entstanden ist. So ist das existierende Etwas ein Ding.“⁵⁸⁹

Abstrakt verstanden wird die Existenz von dem Dinge an sich unterschieden:

„Das Ding wird von seiner Existenz unterschieden, wie das Etwas von seinem Sein unterschieden werden kann.“⁵⁹⁰

Jedoch enthält sie als ein Ganzes das Ding an sich und seine Existenz in sich. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Aber das Ding-an-sich und sein vermitteltes Sein sind beide in der Existenz enthalten und beide selbst Existenzen; das Ding-an-sich existiert und ist die wesentliche, das vermittelte Sein aber die unwesentliche Existenz des Dinges.“⁵⁹¹

6.2.2.1.1.1. Ding an sich und Existenz

Indem das Ding sich von sich selbst unterscheidet, ergibt sich daraus der Unterschied vom Dinge an sich und seiner Existenz. Zum einen existiert ein Ding an sich, zum anderen ist „die ihm äußerliche Existenz“ als „die Mannigfaltigkeit“, welche die Produktion des sich von sich abstoßenden Dinges an sich ist und damit sich als mehrere Dinge-an-sich erscheint:

„Diese beiden Momente der äußerlichen Reflexion aber, ihre eigene Mannigfaltigkeit und ihre Beziehung auf das ihr andere Ding-an-sich, sind ein und dasselbe.“⁵⁹²

⁵⁸⁹ WdL, 1813, S.108-109. GW 11, S.327.

⁵⁹⁰ WdL, 1813, S.109. GW 11, S.327.

⁵⁹¹ WdL, 1813, S.109. GW 11, S.327.

⁵⁹² WdL, 1813, S.110. GW 11, S.328.

*„Das Ding-an-sich ist die sich auf sich beziehende, wesentliche Existenz.“⁵⁹³
„Das, was als ihm äußerliche Existenz erschien, ist daher Moment in ihm selbst. Es ist deswegen auch sich von sich abstoßendes Ding-an-sich, das sich also zu sich als zu einem Anderen verhält. Somit sind nun mehrere Dinge-an-sich vorhanden, die in der Beziehung der äußerlichen Reflexion aufeinander stehen. Diese unwesentliche Existenz ist ihr Verhältnis zueinander als zu anderen; aber sie ist ihnen ferner selbst wesentlich, (...)“⁵⁹⁴*

Das Ding an sich verhält sich zu diesen mehreren Dingen-an-sich, als ob es sich zum ihm Anderen verhielte. Indem jenes als das Wesentliche bezeichnet wird, wird dieses dagegen als das Unwesentliche angesehen. Die Existenz wird zwar als unwesentlich und das Ding an sich dagegen wesentlich, aber *„diese unwesentliche Existenz, indem sie in sich zusammenfällt, ist Ding-an-sich, aber ein anderes als jenes erste; denn jenes erste ist unmittelbare Wesentlichkeit, diese aber das aus der unwesentlichen Existenz hervorgehende.“⁵⁹⁵* *„Das Ding-an-sich ist somit identisch mit der äußerlichen Existenz.“⁵⁹⁶* So ist diese unwesentliche Existenz das Gesetzsein des Dinges an sich, in dem sich das Ding an sich mit sich vermittelt:

„Die Bestimmtheit der verschiedenen Dinge-an-sich gegeneinander fällt daher in die äußerliche Reflexion. (...) Die äußerliche Reflexion ist nunmehr ein Verhalten der Dinge-an-sich zueinander, ihre gegenseitige Vermittlung als anderer.“⁵⁹⁷

„Die Dinge-an-sich sind so die Extreme eines Schlusses, dessen Mitte ihre äußerliche Existenz ausmacht, die Existenz, durch welche sie andere füreinander und unterschiedene sind.“⁵⁹⁸

In der Existenz, die als Besonderheit dargestellt werden kann, impliziert das einzelne Ding, das als Einzelheit mit dem allgemeinen Dinge an sich in der Wechselwirkung zusammen geht. So ist die Existenz nun als Mittelpunkt, der die zwei Pole mit einander vermittelt. Diese Weselbestimmung der Inter-Subjekte ist im Folgenden sichtbar.

⁵⁹³ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.328.

⁵⁹⁴ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.328.

⁵⁹⁵ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.329

⁵⁹⁶ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.328.

⁵⁹⁷ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.329.

⁵⁹⁸ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.329

„(...) das Ding-an-sich verhält sich, indem es sich auf das andere Extrem als ein anderes Ding-an-sich verhalten soll, zu einem von ihm Ununterschiedenen, und die äußerliche Reflexion, welche die vermittelnde Beziehung zwischen Extremen ausmachen sollte, ist ein Verhalten des Ding-an-sich nur zu sich selbst oder wesentlich seine Reflexion in sich; sie ist somit an sich seiende Bestimmtheit oder die Bestimmtheit des Dings-an-sich.“⁵⁹⁹

Nach Kant sollte die Existenz nicht als ein Prädikat eines Subjekts oder eine Eigenschaft einer Substanz gelten, da ein wahres Prädikat in der Erfahrung vorhanden sein sollte, d.h. es sich in der Erfahrung antreffen lassen muss. Die Existenz ist als die gesamte Erfahrung darzustellen, so dass sie das Seiende von empirischer Bedeutung ist. Ein Ding weist in der sinnlichen Erfahrung seine Existenz aus. Das Ding an sich als reine Idee habe zwar ideale Existenz, aber keine reale Existenz, da es in der Erfahrung nicht nachweisbar sein kann. Die Terminologie „Existenz“ bedeutet nach Kant bloß sinnliche Existenz, aber die begriffliche Existenz, wie die Idee des Dinges an sich, wird im Kantischen Sinn nicht als Existenz verstanden.

Hegel zufolge ist die Existenz von dem Wesen untrennbar, also die Existenz stellt geradehin die Wesenheit des Wesens dar, so dass die Existenz Gottes als Realisierung seiner nicht von ihm selbst abgetrennt ist. Die Existenz gilt schlechthin als das Prädikat des absoluten Subjekts⁶⁰⁰, das aus dem Subjekt selbst hervorgebracht wird und als Erscheinung vorkommt.

Daher bedeutet die Existenz die Verwirklichung des Dinges an sich oder der Idee. Die Verwirklichung der Idee ist die Manifestation derselben. Die Existenz orientiert sich nicht lediglich nach der materialen Substanz oder der durch materiale Substanz gebildeten Welt, die von dem idealen oder geistigen Wesen unabhängig ist, wie der Dualist sowie der Materialist behaupten, sondern muß als aus dem Idealen selbst hervorgehobene Realität⁶⁰¹ verstanden und im Spinozistischen Sinne als unendliche Menge der Attribute aufgefasst werden.

Dass die Idee in sich die Existenz enthält und sich zur Existenz manifestiert, sollte daher nicht so verstanden werden, dass sich die Idee als geistige Substanz mit der Existenz als materialer Substanz zusammensetzt. „Dieses

⁵⁹⁹ WdL, 1813, S.112. GW 11, S.329.

⁶⁰⁰ Oder objektiverweise den Akzidenzen der Substanz.

⁶⁰¹ Zur Realität vgl: „Man stößt somit wieder auf die überlichen scholastischen Distinktionen und besonders auf die leitende Entgegensetzung: realis (res extra anima)/intentionalis, oder auch ens reale/ens rationis, fictum, logicum. Das Adjektiv < realis > kann eine Distinktion, eine Zusammensetzung, eine Relation kennzeichnen («reales relationes habent esse fundatum in natura rei»)“. Aus: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.8, Darmstadt 1992, S.186f.

*(Ding an sich) soll keine bestimmte Mannigfaltigkeit an ihm selbst haben und erhält sie deswegen erst an die äußerliche Reflexion gebracht, aber bleibt gleichgültig dagegen.*⁶⁰² So wird dieses Verständnis von Hegel als äußerliche Reflexion begriffen. Die Existenz wird nicht lediglich als Materie vorgestellt, die als eine Substanz gedacht wird, welche zwar in Unabhängigkeit zur Idee als geistiger Substanz, jedoch mit dieser in der Wechselwirkung zu stehen vermögen würde, sondern als die Realität der Welt, die aus der Idee herauskommt und durch den Begriff aufgefasst werden kann.

Die Existenz der Idee bedeutet vielmehr die Manifestation der Idee, die als vielfältige Akzidenzen derselben durch Begriffe erfasst werden kann. In Verwendung der Philosophie Spinozas kann die Existenz der Idee so erklärt werden, dass sie sich als unendliche Akzidenzen einer einzigen Substanz erweist, in denen zwei Akzidenzen, nämlich Denken und Ausdehnung enthalten sind. Dass das Wesen notwendigerweise die Existenz enthält, stellt den ontologischen Gottesbeweis dar und erklärt die Ununterschiedenheit von Ding an sich und seiner Existenz:

*„Die Mannigfaltigkeit hat daher nicht jenseits des Dinges-an-sich ein eigenes selbständiges Bestehen, sondern ist erst als Schein gegen dieses, in ihrer notwendigen Beziehung darauf, als der sich an ihm brechende Reflex.“*⁶⁰³

*„Dies stellt sich am Ding-an-sich so dar. Das Ding-an-sich ist die sich auf sich beziehende, wesentliche Existenz; es ist nur insofern die Identität mit sich, als es die Negativität der Reflexion in sich selbst enthält; das, was als ihm äußerliche Existenz erschien, ist daher Moment in ihm selbst. Es ist deswegen auch sich von sich abstoßendes Ding-an-sich, das sich also zu sich als zu einem Anderen verhält.“*⁶⁰⁴

6.2.2.1.1.2. Die Eigenschaft

Die Eigenschaft ist die unmittelbare Bestimmtheit des „Existierenden“, also „eines Dinges“, wie die Qualität „die unmittelbare Bestimmtheit des Etwas“ ist:

„Die Qualität ist die unmittelbare Bestimmtheit des Etwas, das Negative selbst, wodurch das Sein Etwas ist. So ist die Eigenschaft des Dinges die Negativität der Reflexion, wodurch die Existenz überhaupt ein Existierendes und, als

⁶⁰² WdL, 1813, S.110. GW 11, S.328.

⁶⁰³ WdL, 1813, S.110. GW 11, S.328.

⁶⁰⁴ WdL, 1813, S.111. GW 11, S.328.

*einfache Identität mit sich, Ding-an-sich ist.*⁶⁰⁵

Die existierende Welt enthält mannigfaltige Dinge. Die Dinge mit ihren Eigenschaften stellten sich als gründliches Bestehen der Erscheinung dar, indem sie als die Existenz gedacht werden, welche als die mögliche Bedingung der Erscheinung noch nicht zu entgegengesetzten Momenten realisiert wird. Die Dinge und ihre Eigenschaften sind nicht getrennt und mit einander identisch.

*„Aus der Natur des Dinges-an-sich und der äußerlichen Reflexion hat sich ergeben, daß dieses Äußerliche selbst sich zum Dinge-an-sich bestimmt oder umgekehrt zur eigenen Bestimmung jenes ersten Dinges-an-sich wird.“*⁶⁰⁶

Das Äußerliche ist selbst das Ding-an-sich. Die Eigenschaft ist also die allgemeine Bestimmtheit des Dinges. Sie ist die Dingheit, welche das Ding selbst ist. *„(...) die reflektierte Qualität heißt darum Eigenschaft. Es (das Ding) geht darin in eine Äußerlichkeit über, aber die Eigenschaft erhält sich darin.“*⁶⁰⁷ So behalten das Äußerliche und das Innerliche sich in dem wechseligen Übergehen in einander bei.

Zwar sind nach Hegel das Ding an sich und seine Eigenschaften untrennbar, jedoch sollten das Ding und seine Eigenschaften nicht jeweils als Begriffliches und Anschauliches oder umgekehrt betrachtet werden, sofern die dialektische Bewegung nur innerhalb der entgegengesetzten Kategorien entsteht, und so stellt sich die Frage, ob die Beziehung zwischen Begriff und Anschauung als dialektisch betrachtet werden könnte.⁶⁰⁸ Das Ding mit seinen Eigenschaften könnte als begriffliches Ganzes oder als anschauliches Ganzes begriffen werden. Selbst bei der transzendentalen Philosophie Kants trennen sich der Begriff und die Anschauung nicht von einander ab, aber das Ding an sich ist ein bloß gedachtes Ding, dessen Existenz nicht erfahren werden kann. Die

⁶⁰⁵ WdL, 1813, S.112. GW 11, S.330.

⁶⁰⁶ WdL, 1813, S.115. GW 11, S.332.

⁶⁰⁷ WdL, 1813, S.113. GW 11, S.330.

⁶⁰⁸ Zwar bezeichnet Kant den reinen Begriff und die reine Anschauung als transzendente Formen, die dem empirischen Inhalt entgegengesetzt sind, jedoch hat er auch geäußert: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“. So bezeichnet er in diesem Sinne die Form der Erkenntnis lediglich als aus dem Begriff herausgekommen und die Materie derselben lediglich als aus der Anschauung. Die Zusammensetzung von Form und Materie wird als zwischen Verstand und Sinnlichkeit geschehen verstanden, und nicht als zwischen transzendentalem Begriff als Form und empirischem Begriff als Materie oder zwischen transzendentaler Anschauung als Form und empirischem Stoff als Materie. Bei Hegel ist die Wechselwirkung zwischen Ding und Eigenschaften oder Form und Materie nicht unbedingt als Wechselwirkung zwischen verständiger Form und sinnlicher Materie zu bestimmen, sondern eher als die zwischen Begriff und Realität oder zwischen Wesen und Erscheinung.

Bestimmtheit dagegen, also die Eigenschaft des Dinges an sich, ist schon in das Bewußtsein verlegt, wie Hegel ausführt:

*„Dem transzendentalen Idealismus ist diese äußerliche Reflexion das Bewußtsein. Indem dieses philosophische System alle Bestimmtheit der Dinge sowohl der Form als dem Inhalt nach in das Bewußtsein verlegt, so fällt es nach diesem Standpunkt in mich, in das Subjekt, (...)“*⁶⁰⁹

Jedoch ist bei „dem transzendentalen Idealismus“ Kants das Ding an sich noch von seinen Eigenschaften getrennt, und es wird auch nicht als das Ich gedacht, so dass die Bestimmungen des Dinges an sich noch nicht als mit dem Bewußtsein identisch verstanden werden. *„In der gegenwärtigen Betrachtung steht nur das Ding-an-sich und die ihm zunächst äußerliche Reflexion gegenüber; diese hat sich noch nicht als Bewußtsein bestimmt, wie auch das Ding-an-sich nicht als Ich“*.⁶¹⁰ Daher ist bei Hege das gedoppelte Ding an sich thematisiert: das Kantische objektive Ding an sich und das Ich als das subjektive Ding an sich.

Die Eigenschaft als Gesetzsein des Dinges an sich stellt hier die Vermittlung des Dinges mit anderen Dingen dar. Das Ding bezieht sich durch die Eigenschaften auf das andere Ding, so dass die Eigenschaft hier nicht einheitliche Wesenheit des Dinges darstellt, sondern vielmehr besondere Bestimmungen desselben. In den Eigenschaften als Medium geben die Dingen ihre gleichgültige Selbstständigkeit auf und nehmen an ihrer gemeinsamen Wechselwirkung teil.

6.2.2.1.1.3. Die Wechselwirkung der Dinge

Die Dinge stellen sich als die Eigenschaften dar, in denen sie ihre „Wesentlichkeit“⁶¹¹ haben, und durch welche sie in der Wechselwirkung stehen. Das Ding ist ebenso seine Eigenschaft wie die Eigenschaft das Ding selbst, sofern sich das Ding und seine Eigenschaften gegenseitig ineinander reflektieren. Das Ding findet in der Eigenschaft sein eigenes Bestehen wie die Eigenschaft in dem Dinge. Indem sie sich in einer Einheit und zugleich durch diese mit einander vermitteln, so stellt sich ihre Einheit im Sinne der Unbewegtheit als ein konkretes Drittes, und ihre Beziehung im Sinne der Bewegung als die Wechselwirkung dar.

⁶⁰⁹ WdL, 1813, S.114. GW 11, S.331.

⁶¹⁰ WdL, 1813, S.115. GW 11, S.332.

⁶¹¹ WdL, 1813, S.116. GW 11, S.333.

Das Ding als ein von seinen Eigenschaften abstrahiertes und zugleich gegen andere Dinge gleichgültig bleibende Eins ist nichts als „das abstrakte An-sich-sein, ein unwesentlicher Umfang und äußerliches Zusammenfassen“⁶¹² begriffen, während sich seine Eigenschaften aber nicht nur mit einander verbinden, sondern sich in „Eine Reflexion und Eine Kontinuität“⁶¹³, die das Ding mit anderen Dingen vermittelt, einführen. „Die Eigenschaft, welche die Beziehung der selbständigen Extreme ausmachen sollte, ist daher das Selbständige selbst.“⁶¹⁴ Die Eigenschaften könnten somit für die in einem Dinge enthaltenen gehalten werden, sofern sie als der von dem Dinge abgestoßen Unterschied bezeichnet werden. Daher sind die Eigenschaften zuerst als sich äußerlich auf einander beziehend und dann als reflexiv auf einander bezogen zu denken, und das Ding dagegen als „die sich von sich selbst abstoßende Reflexion“⁶¹⁵, das sich in seinem Gesetztsein mit sich Vermittelnde.

Die Eigenschaft und das Ding haben die Innerlichkeit und zugleich die Äußerlichkeit zu ihrem Bestehen, indem sich die Innerlichkeit und die Äußerlichkeit „in wesentlicher Wechselwirkung“⁶¹⁶ auf einander beziehen und in eine konkrete Innerlichkeit hineingeführt und aufgehoben werden.

Die Wechselwirkung der Dinge spielt die entscheidende Rolle in der dialektischen Bewegung. Sie geschieht nicht nur zwischen Dingen, die einfach von einander verschieden sind, sondern auch zwischen den Dingen als Allgemeinen und den anderen als Einzelnen, und eigentlich zwischen den Dingen an sich und ihrer Existenz. Das Gefüge der Wechselwirkung zwischen zwei Polen erscheint nicht nur als Wechselwirkung zwischen dem Ding und seiner Existenz oder zwischen dem Ding und seinen Eigenschaften, sondern auch als Wechselwirkung zwischen Etwas und seinem Sein oder Etwas und seiner Qualität, „*Das Ding wird von seiner Existenz unterschieden, wie das Etwas von seinem Sein unterschieden werden kann.*“⁶¹⁷

Die Vermittlung von zwei Polen mit einander stellt sich noch als das zwischen dem Dasein und dem Wesen liegende Gesetztsein und als das zwischen dem Sein und Dasein liegende Werden dar. „*Das Gesetztsein steht einerseits dem Dasein, andererseits dem Wesen gegenüber und ist als die Mitte zu betrachten, welche das Dasein mit dem Wesen und umgekehrt das Wesen mit*

⁶¹² WdL, 1813, S.116. GW 11, S.333.

⁶¹³ WdL, 1813, S.117. GW 11, S.333.

⁶¹⁴ WdL, 1813, S.117. GW 11, S.333.

⁶¹⁵ WdL, 1813, S.117. GW 11, S.333.

⁶¹⁶ WdL, 1813, S.116. GW 11, S.332.

⁶¹⁷ WdL, 1813, S.109. GW 11, S.327.

dem Dasein zusammenschließt.“⁶¹⁸ Noch gilt sie als die zwischen der wesentlichen Existenz und dem Begriff liegende Realität. Sie manifestiert sich also als Wechselwirkung zwischen Begriff und Existenz:

„Dies geschieht durch die angegebene Subsumtion der Existenz unter ihr Allgemeines, nämlich die Realität, welche als das Mittlere zwischen Gott in seinem Begriff einerseits und zwischen der Existenz andererseits angenommen wird.“⁶¹⁹

Aber das Dasein kann auch als Vermittlung zwischen dem Sein und dem Fürsichsein dargestellt werden wie die Existenz als zwischen dem Wesen und der Wirklichkeit. Damit stellen sich das Dasein und die Existenz als die vermittelnde Negativität dar, die einerseits als das der Positivität Entgegengesetzte, und andererseits als zwei entgegengesetzte Momente bestimmt ist.

Es scheint, dass die Wechselwirkung sich als Wechselwirkung der Kräfte der Natur und erzeugende Wechselbestimmung des Naturorganismus darstellt. Die erste könnte als physische, die zweite als biologische Wechselwirkung verstanden werden.

Wir haben zwei konträr entgegengesetzte Routen der Dialektik erläutert, wobei die Dialektik als Wechselwirkung beschrieben wurde. Eigentlich befindet sich die Wechselwirkung in der höchsten Stufe der Entwicklung der Wesenslogik, die allen dialektischen Bewegungen zum Grunde liegt.

Die Wechselwirkung ist als „die als sich unterscheidend sich auf sich beziehende Reflexion“⁶²⁰, also als die reflexive Tätigkeit des Dinges in ihm selbst aufgefasst, worin das Ding seine einheitliche Dingheit vollzogen hat. Die Eigenschaft ist Gesetztheit des Dinges. So wird es nach diesem als nach dem gründlichen Bestandteile des Dinges gefragt, dann sollte die Antwort so sein, dass das Ding aus „den mannigfaltigen dergleichen selbständigen Materien“⁶²¹ besteht. Daher wird es als „eine bloße Sammlung“, als „ein Auch derselben“⁶²² betrachtet, ohne weiter zu bedenken, was die Materie eigentlich ist.

6.2.2.1.2. Das Bestehen des Dings aus Materien

⁶¹⁸ WdL, 1813, S.21. GW 11, S.256.

⁶¹⁹ WdL, 1813, S.106. GW 11, S.325.

⁶²⁰ WdL, 1813, S.117. GW 11, S.333.

⁶²¹ Vgl. WdL, 1813, S.117. GW 11, S.334.

⁶²² WdL, 1813, S.120. GW 11, S.336.

Der Begriff der Materie scheint hier doppeldeutig zu sein. Erstens wird sie als eine Begriffsbestimmung bestimmt, welche das Gesetztsein des Dinges darstellt; zweitens kann sie als das unbestimmte materiale Substrat aufgefasst werden, wie das reine Sein für das leeres Anschauen gehalten wird, und ist somit nicht als die reine Begriffsbestimmung zu verstehen, sondern als „ein selbständiger Stoff“ oder „die sinnliche Materie“⁶²³, sofern sich „ein Übergang der Eigenschaft in eine Materie“ so versteht, dass die Chemie „(...) die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks usf. als Lichtstoff, Färbestoff, Riechstoff, sauren, bitteren usf. Stoff darzustellen sucht.“⁶²⁴

Der gedoppelte Charakter der Materie, oder der Existenz selbst, die als Verständiges oder Sinnliches dargestellt werden kann, ist analog zur Doppeldeutigkeit des Seins, die als reiner Begriff und reine Anschauung in der Seinslogik vorgekommen ist. Außerdem stellt sich noch dieser gedoppelte Charakter der Materie in der Begriffslogik als zweierlei Objektivitätsbegriff, also als die angeschaute und als die begriffliche Natur, dar. In diesem Sinne sollte das Verhältnis zwischen Materie und Eigenschaft thematisiert werden, wobei ihrer metaphysischen Grundlage nachgefragt werden sollte.

Die Materie ist das Substrat, also das zugrundliegende Wesen der Dinge, das entweder als Grundlage der Eigenschaften der Dinge, die aus der Materie wahrgenommen und damit als Vorstellung begriffen werden, gedacht werden kann, oder als von dem Wesen des Dinges, also der Eigenschaft, die als abstrakte Idee gilt, Abgeleitetes.

Daher stellt sich der Materialismus in Frage, sofern er die Selbstständigkeit der Begriffsbestimmung so verneint, dass alle Bestimmungen der Dingen aus der Materie abgeleitet sein sollten, ohne ihre Selbstständigkeit behaupten zu können. Damit wird die Materie als das Unbestimmte bezeichnet und die Eigenschaften werden für die von ihm hervorgebrachten mannigfaltigen Bestimmungen gehalten.

Die Position des Materialismus ist mit der Position des Idealismus widerleget, sofern die Materie bei dem Idealismus als sinnliche Vorstellungen, bei dem Materialismus als das materiale Substrat gedacht wird. Die Eigenschaften werden aufgrund des Idealismus als allgemeine Ideen, aus denen die sinnliche Mannigfaltigkeit als etwas Unwahres abgeleitet wird. Aber dem Materialismus zufolge gelten die Eigenschaften als die aus dem materialen Substrat abgeleiteten und wahrgenommen Vorstellungen. „*Die Eigenschaft ist nicht nur äußerliche Bestimmung, sondern an sich seiende Existenz.*“⁶²⁵

⁶²³ WdL, 1813, S.118. GW 11, S.334.

⁶²⁴ WdL, 1813, S.118. GW 11, S.334.

⁶²⁵ WdL, 1813, S.119. GW 11, S.335.

Das Ding an sich, sei es die Materie oder die Idee, ist durch die Eigenschaften manifestiert; und dadurch ist das Ding einerseits von dem anderen unterschieden und andererseits mit diesem identisch. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Als Ding an sich ist es die abstrakte Identität, die einfach negative Existenz oder sie bestimmt als das Unbestimmte; alsdann ist es bestimmt durch seine Eigenschaften, durch welche es sich von anderen unterscheiden soll; aber indem es durch die Eigenschaft vielmehr kontinuierlich mit anderen ist, so hebt sich dieser unvollkommene Unterschied auf.“⁶²⁶

Der erste und der zweite Sinn der Materie bringen sich nur so in Übereinstimmung, dass sie sich sowohl als materiales Substrat wie auch als gedachtes unbestimmtes Unmittelbares darstellen, und parallelweise einander in einer Ganze entsprechen und von einander untrennbar bleiben stehen. Somit sollten die Materie und ihre Eigenschaften, seien sie beide der Begriffsbestimmung oder dem materialen Bestandteile zugesprochen, als ein dialektisches Gefüge dargestellt werden.

6.2.2.1.3. Die Auflösung des Dinges

Die Existenz kennzeichnet sich als die Unmittelbarkeit der Erscheinung, die sich sowohl als das wesentliche Sein als auch als die Ganzheit der aus der Materie bestehenden Dinge darstellt. Daher könnte die Existenz von zwei Seiten betrachtet werden: einerseits wird sie als Begriffsbestimmung mit dem Begriff der „Existenz“ identifiziert, und andererseits wird sie als das aus der reinen Materie Bestehende vermittels der Anschauung vor uns vorgestellt.

Der Materialismus konfrontiert sich mit der Herausforderung des Idealismus. Aus der Sicht des Idealisten wird das Wesen in ihm selbst als das Ideale aller Ideellen verstanden, und die Eigenschaften sind dagegen als die unterschiedlichen Begriffsbestimmungen der Idee, also die Abgeleiteten der Idee, aufgefasst. Und der Dualismus, der die Materie sowohl als auch die Idee als selbständige Substanz annehmen und die Einseitigkeit von Materialismus und Idealismus überwinden würde, bezeichnet die Dinge als das Zusammengesetzte aus der unbestimmten Materie und den begrifflichen Eigenschaften oder umgekehrt aus der begrifflichen Form und den materialen Mannigfaltigkeiten.

⁶²⁶ WdL, 1813, S.119. GW 11, S.335.

Die Schwierigkeit des Dualismus besteht darin, wie die Materie mit den begrifflichen Eigenschaften zu den Dingen zusammengesetzt ist, oder wie umgekehrt die begriffliche Form mit den materialen Eigenschaften.

Bei dem Materialismus ist problematisch, wie die als Einheit dargestellte Materie und die als Vielheit dargestellten mannigfaltigen Eigenschaften den Widerspruch an ihrer Zusammensetzung überwinden können, während die Materie nicht mit den begrifflichen Eigenschaften, sondern mit den materiellen Eigenschaften zusammengesetzt ist; bei dem Idealismus entsteht der gleichartige Widerspruch, wenn die Materie als eine reine Begriffsbestimmung mit den von ihr abgeleiteten mannigfaltigen Begriffsbestimmungen als Eigenschaften zusammengesetzt ist.

Hegel thematisiert hier den Widerspruch, der in den Dingen existiert, mit der Erklärung der Theorie der Porosität:

„Die Materien sind daher wesentlich porös, so dass die eine besteht in den Poren oder in dem Nichtbestehen der anderen; aber diese anderen sind selbst porös; in ihren Poren oder ihrem Nichtbestehen besteht auch die erste und alle die übrigen; ihr Bestehen ist zugleich ihr Aufgehobensein und das Bestehen von anderen; (...) Das Ding ist daher die sich widersprechende Vermittlung des selbständigen Bestehens mit sich durch sein Gegenteil, nämlich durch seine Negation oder einer selbständigen Materie durch das Bestehen und Nichtbestehen einer anderen.“⁶²⁷

Ein materialer Bestand erweist sich als die Pore, die das Sein und zugleich das Nicht-Sein jenes Bestandes enthält. Das Nicht-Sein stellt die unendliche Negation des Seins dar, so dass das Sein, sei es unendlich oder endlich, nichts werden muss, wenn es von dieser negativen Unendlichkeit negiert wird. So besteht das Sein in seinem Nicht-Sein, und das Sein ist zugleich das Nichts. Dagegen besteht die Negation dieser Materie als das Nicht-Sein in seinem Nicht-Sein, also in dem Sein, weil das Nicht-Sein nichts sein muss, wenn das Sein als unendlich ist. Aber das nichts gewordene Nicht-Sein ist das Sein, so besteht das Nicht-Sein im Sein und das Sein im Nichts. Das Nicht-Sein ist zugleich das Sein. „Jede (der Poren) ist als ihre Negation gesetzt, und diese Negation ist das Bestehen einer anderen; aber dieses Bestehen ist ebensosehr die Negation dieser anderen und das Bestehen der ersten.“⁶²⁸ Der Widerspruch von den entgegengesetzten Materien oder Eigenschaften

⁶²⁷ WdL, 1813, S.122. GW 11, S.337.

⁶²⁸ WdL, 1813, S.123. GW 11, S.337.

wird durch die Reflexion aufgelöst. Dazu schreibt Hegel:

„Es ist eine der geläufigsten Bestimmungen des Vorstellens, dass ein Ding aus vielen selbständigen Materien bestehe. Einerseits wird das Ding betrachtet, dass es Eigenschaften habe, deren Bestehen das Ding ist. Andererseits aber werden diese verschiedenen Bestimmungen als Materien genommen, deren Bestehen nicht das Ding aus ihnen; es selbst ist nur ihre äußerliche Verbindung und quantitative Grenze. Beides, die Eigenschaften und die Materien, sind dieselben Inhaltsbestimmungen, nur dass sie dort Momente, in ihre negative Einheit als in eine von ihnen selbst unterschiedene Grundlage, die Dingheit, reflektierte sind, hier selbständige Verschiedene, deren jedes in seine eigene Einheit mit sich reflektiert ist.“⁶²⁹

Sofern die Selbständigkeit der sinnlichen Materie in Frage gestellt wird, so ist die Materie als sinnliche Wahrnehmungen zu verstehen. Der Widerspruch besteht nicht zwischen zwei Komponenten, zwischen der Eigenschaft als Begriffsbestimmung und der Eigenschaft als reiner Materie, welche ihre eigene metaphysische Grundlage haben, sondern vielmehr zwischen dem vorstellenden Denken und dem Denken des Vorstellbaren, also den Eigenschaften und der allgemeinen Dingheit. Die Eigenschaften können als Reflexion der Dingheit in die Materie, und die Dingheit kann dagegen als Reflexion der Materie in den Begriff betrachtet werden, so dass die Eigenschaften sinnliche Begriffe sind und die Dingheit verbegrifflichte Materie darstellt. Der Widerspruch und die Einheit des Dinges an sich und seiner Eigenschaften wird durch die „der Existenz“ nachfolgende Dialektik von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und an sich seienden Welt“ näher erklärt.

Die Existenz setzt sich weiter zur „Erscheinung“ fort und geht in diese Erscheinung über, wobei sich die Existenz so entäußert, dass sie ihr Anderes von sich herausbringt, das nun als ein anderes Extrem der Existenz gegenübergestellt ist. Somit wird nicht nur die Erscheinung der Schein der unmittelbaren Existenz, sondern die unmittelbare Existenz auch der Schein der Erscheinung, weil die Erscheinung „die eigene Wahrheit der Existenz“, also „die wesentliche Existenz“⁶³⁰ ist.

Wenn die Existenz als ein abstraktes Ding an sich bestimmt wird, wird die Erscheinung als die erscheinende Welt dargestellt, die schlechthin von dem

⁶²⁹ WdL, 1813, S.122. GW 11, S.337-338.

⁶³⁰ WdL, 1813, S.126. GW 11, S.341.

Dinge an sich getrennt ist. Wenn aber die Existenz konkreterweise als ein vermitteltes Unmittelbares verstanden wird, in die sich 'das Ding' und 'seine Eigenschaften' durch 'die Wechselwirkung der Dinge' aufgehoben haben, wird sie als die an sich seiende Einheit von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und an sich seienden Welt“ dargestellt.

„Das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und an sich seiende Welt“, die sich jeweils als eine Abstraktion der Existenz darstellen, vereinigen sich in „die Auflösung der Erscheinung“.

Diese Auflösung als Aufhebung des Widerspruchs soll nicht als Rückkehr „der erscheinenden und an sich seienden Welt“ in „das Gesetz der Erscheinung“ angesehen werden, sofern diese beiden hier abstrakt bestimmt und entgegengesetzt sind, sondern als Rückkehr dieser beiden, sofern sie „der Erscheinung“ zugeordnet sind, in die Existenz, die an sich ein unrealisiertes Ganzes des Dinges mit seinen Eigenschaften ist. Dabei sind „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ als in der Erscheinung realisierte zwei Extreme der Existenz aufzufassen.

6.2.2.2. Erscheinung als Entgegensetzung von „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“

6.2.2.2.1. Gesetz der Erscheinung als Einheit von der erscheinenden Welt und der an sich seienden Welt

Das Gesetz der Erscheinung stellt sich ebenfalls als eine Ganzheit dar, die als Übergang der Existenz in die Erscheinung nunmehr die Existenz mit der Erscheinung vermittelt. Es spielt also die Rolle der Vermittlung, wobei es zuerst die Konkretheit der Existenz übernimmt, sich damit als Einheit von substantialem und kausalem Gesetz aufzeigt, und dann seine Ganzheit in zwei Welten der Erscheinung abtrennt,- in „die an sich seienden Welt“ und „die erscheinende Welt“. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Sie (die Erscheinung) ist daher zuerst einfache Identität mit sich, die zugleich verschiedene Inhaltsbestimmungen enthält, welche sowohl selbst als deren Beziehung das im Wechsel der Erscheinung sich Gleichbleibende ist: das Gesetz der Erscheinung.“⁶³¹

⁶³¹ WdL, 1813, S.127. GW 11, S.342.

Somit spielt das Gesetz der Erscheinung als Vermittlung die gleiche Rolle wie die Existenz, welche als ein konkretes Ganzes in dem Sinne das Wesen und die Erscheinung in einander vermittelt, dass sie die Ganzheit des absoluten Unbedingten direkt aufnimmt und sich in der Erscheinung als entgegengesetzte Pole, also als „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und an sich seiende Welt“ realisiert. Das Gesetz als „die wesentliche Erscheinung“⁶³² ist „das Positive der Vermittlung des Erscheinenden“⁶³³. „Denn jedes der beiden existiert in jenem Aufheben des anderen; und ihr Gesetzsein als ihre Negativität ist zugleich das identische, positive Gesetzsein beider.“⁶³⁴

Die Erscheinung im Gesetze beinhaltet „dieses bleibende Bestehen“ und nimmt direkt von der Existenz ihre Konkretheit auf, so dass sie als „reflektierte Unmittelbarkeit“ die entgegengesetzten Bestimmungen in sich enthält:

*„Zweitens ist diese reflektierte Unmittelbarkeit selbst bestimmt als das Gesetzsein gegen die seiende Unmittelbarkeit der Existenz. Dieses Gesetzsein ist nunmehr das Wesentliche und wahrhaft Positive. Der deutsche Ausdruck: Gesetz enthält diese Bestimmung gleichfalls.“*⁶³⁵

Die Erscheinung im Gesetze ist also das Gesetzsein des Wesens im Gesetz, ein unmittelbar Reflektiertes in dem Wesen, dessen Bestimmtheit nun als das Gesetz der Erscheinung dargestellt wird. Das Gesetz der Erscheinung ist die an sich seiende Bestimmung der Erscheinung, also die Wesenheit der Erscheinung. In Bezug auf die Erscheinung selbst erweist es sich daher konkreterweise als eine an sich seiende Ganzheit, die in sich selbst „die Erscheinung“ enthält, obzwar diese noch nicht aus ihm sich manifestiert hat. An dem Gesetz aber ist der Verlauf der Begriffsbewegung gedanklich vorhanden, obzwar er sich noch nicht in der erscheidenden Welt verwirklicht. So stellt sich das Gesetz als „die Reflexion der Erscheinung in die Identität mit sich“ dar. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Drittens, Erscheinung und Gesetz haben einen und denselben Inhalt. Das Gesetz ist die Reflexion der Erscheinung in die Identität mit sich; so steht die Erscheinung als das nichtige Unmittelbare dem Insichreflektierten gegenüber,

⁶³² WdL, 1813, S.131. GW 11, S.345.

⁶³³ WdL, 1813, S.129. GW 11, S.344.

⁶³⁴ WdL, 1813, S.130. GW 11, S.344.

⁶³⁵ WdL, 1813, S.130. GW 11, S.344.

*und sie sind nach dieser Form unterschieden.*⁶³⁶

Als ein Ganzes impliziert es zuerst in sich entgegengesetzte Momente: einmal das substantiale, einheitliche Gesetz; zum anderen das die Bewegung steuernde Gesetz, durch welches das wandelnde Mannigfaltige der erscheinenden Welt in das Kausalverhältnis hineingebracht wird.

In der gesetzlichen Unmittelbarkeit der Erscheinung wird an sich die Wechselbestimmung der entgegengesetzten Pole beinhaltet, jedoch noch nicht als in getrennte Pole, also als in die an sich seiende Welt und die erscheinende Welt, entäußert.

Darüber hinaus erweist sich das Gesetz der Erscheinung noch als eine abstrakte Identität, die als das an sich seiende abstrakte Gesetz überhaupt von der realen Erscheinungswelt getrennt und entgegengesetzt stehen bleibt. So wird es abstrakterweise als eine abstrakte Identität verstanden, die der „Erscheinung“⁶³⁷ gegenübersteht.

Als ein unmittelbares Moment der „Erscheinung“⁶³⁸ ist das Gesetz selbst „der ruhige Inhalt der Erscheinung“⁶³⁹, welche eine abstrakte Identität mit sich bezeichnet.

Die Erscheinung stellt sich auch als „im unruhigen Wechsel und als die Reflexion in Anderes“⁶⁴⁰; „die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form.“⁶⁴¹

Sofern diese reflektierte Unmittelbarkeit als eine einfache Unmittelbarkeit sich von sich selbst trennt, stellt das von ihr Getrennte ein von ihr Verschiedenes und ein von der Identität verschiedenes Unterschiedenes dar, das die reine Identität jener einfachen Unmittelbarkeit von sich ausschließt. Daher stellt es sich nun noch als ein Extrem dar, das als der reine Unterschied der abstrakten Identität gegenübergestellt ist. Damit ist die Negation der Unmittelbarkeit als das Reflektierte zuerst nur von jener unmittelbaren Position verschieden, also ist das zweite Moment nur ein von der Unmittelbarkeit Verschiedenes, und bleibt gegen das erste daher gleichgültig, wenn es abstrakt betrachtet wird.

Aber das Negative ist in sein Anderes, also das Positive, Reflektiertes. In ihm ist also sein Anderes enthalten. Umgekehrt ist das Positive in jenes Negatives

⁶³⁶ WdL, 1813, S.130. GW 11, S.344.

⁶³⁷ Hier wird diese Erscheinung als „die erscheinende Welt“ verstanden, die mit dem Gesetz der Erscheinung zusammen in der „Erscheinung im engeren Sinne“ enthalten ist.

⁶³⁸ Hier bedeutet die Erscheinung „die Erscheinung im engeren Sinne“.

⁶³⁹ WdL, 1813, S.132. GW 11, S.346.

⁶⁴⁰ WdL, 1813, S.132. GW 11, S.346.

⁶⁴¹ WdL, 1813, S.132. GW 11, S.346.

als sein Anderes reflektiert ist, so dass es in sich dieses bereits enthält. Daher stellt sich das zweite Moment nicht nur als ein von der Identität unterschiedener Unterschied oder als ein von der Unmittelbarkeit verschiedenes Vermitteltes dar, sondern bereits auch schon als der in sich sein Entgegengesetztes enthaltende Unterschied, in den die Identität als sein Entgegengesetztes reflektiert ist. Die außer dem Gesetz existierende Welt stellt sich nicht mehr als eine bloße Verschiedenheit, sondern nun als ein Gegensatz dar, in dem ein Widerspruch entsteht.

Das eine Entgegengesetzte, das Gesetz, und das andere, die Erscheinung, beziehen sich im Widerspruch auf einander. Jedes ist in sein Anderes reflektiert und in dieser Reflexion negativ auf sich bezogen, als ob es auf ein bloßes Anderes bezogen wäre, so dass jedes selbst negative Einheit ist, in der jedes ihr Anderes enthält.

Wenn das Gesetz der Erscheinung abstrakt verstanden wird, ist es dann bloß mit der an sich seienden gesetzlichen Welt identifiziert, die sich "der erscheinenden und an-sich-seienden Welt gegenüberstellt. Sofern es daher als ein an sich seiendes Ganzes dargestellt wird, wird es dann durch die Entgegensetzung von zwei Welten nachgewiesen, also durch den Gegensatz von der erscheinenden und der an-sich-seienden Welt.

6.2.2.2.2. Trennung von der erscheinenden und der an-sich-seienden Welt

Die Begriffsbewegung des Gesetzes der Erscheinung verläuft zuerst nur an sich selbst. Indem sie sich realisiert, entsteht sogleich die Erscheinung, die sich von der an-sich-seienden Welt, also „dem Gesetz der Erscheinung“, trennt. Sie ist zuerst bloß die von der an-sich-seienden Welt verschiedene Welt, wenn ihre reflektierte Beziehung noch nicht vorgestellt wird. Sobald das Gesetz der Erscheinung sich als das Setzende entäußert, hat dieses als die an sich seiende Welt die Erscheinung zustande gebracht:

„Das, was vorher Gesetz war, ist daher nicht mehr nur eine Seite des Ganzen, dessen andere die Erscheinung als solche war, sondern ist selbst das Ganze. Sie (die Existenz) ist die wesentliche Totalität der Erscheinung, so dass sie nun auch das Moment der Unwesentlichkeit, das noch dieser zukam, enthält, aber als die reflektierte, an sich seiende Unwesentlichkeit, d.h. als die wesentliche Negativität.“⁶⁴²

⁶⁴² WdL, 1816, S.135. GW 11, S.348.

Das Gesetz der Erscheinung, oder die an-sich-seiende Welt ist als unmittelbare Identität, und die Erscheinung als das negative Moment oder der Unterschied zu verstehen, wenn diese beiden nur als bloß verschieden, oder gleichgültig gegeneinander betrachtet werden. Die von der an-sich-seienden Welt abgesonderte erscheinende Welt ist also unmittelbar mit sich selbst identisch, und gilt als die für sich seiende Selbständigkeit, ohne sich auf die an sich seiende Welt bezogen zu haben. Beide zeichnen sich zuerst nur als von einander verschieden aus, und stellen sich damit als gegeneinander gleichgültig dar. Die von dem Dinge an sich getrennte Erscheinung ist lediglich durch die erscheinende Welt vertreten.

Sofern die an-sich-seiende Welt und die Erscheinung gegenseitig in ihrem Anderen sich selbst gefunden haben, und nicht mehr jeweils als die abstrakte Identität und der abstrakte Unterschied zu verstehen sind, ist die Erscheinung nicht mehr der erscheinenden Welt zugewiesen, sondern sie enthält zugleich die erscheinende und die an-sich-seiende Welt, da jede nicht von der anderen getrennt ist. Daher unterscheidet sich die Erscheinung, die dem Gesetz der Erscheinung entgegengesetzt ist, wiederum in die erscheinende und die an-sich-seiende Welt:

„Weil es (das Gesetz) aber auch die negative Reflexion in sich ist, so verhalten sich seine Seiten nicht nur als verschiedene, sondern als negativ sich aufeinander beziehende.- Oder das Gesetz bloß für sich betrachtet, so sind die Seiten seines Inhaltes gleichgültig gegeneinander; aber ebensowohl sind sie durch ihre Identität aufgehoben, das Gesetzsein der einen ist das Gesetzsein der anderen; also ist das Bestehen einer jeden auch das Nichtbestehen ihrer selbst. Dieses Gesetzsein der einen in der anderen ist ihre negative Einheit, und jedes ist nicht nur das Gesetzsein ihrer, sondern auch der anderen, oder jede ist selbst diese negative Einheit.“⁶⁴³

Sofern jede aber als sich auf sich negativ beziehend betrachtet wird, sind sie beide als gleichgewichtig darzustellen, denn jede ist „die Reflexion in ihr Anderssein“⁶⁴⁴ oder „die Reflexion-in-Anderes“⁶⁴⁵. Jede als negative Einheit enthält in sich die andere. Beide sind ebensowohl ein und dasselbe:

„Ferner ist die wesentliche Welt auch der setzende Grund der erscheinenden

⁶⁴³ WdL, 1816, S.134. GW 11, S.347-348.

⁶⁴⁴ WdL, 1816, S.138. GW 11, S.350.

⁶⁴⁵ WdL, 1816, S.139. GW 11, S.351.

Welt; denn, die absolute Form in ihrer Wesentlichkeit enthaltend, hebt sich ihre Identität mit sich auf, macht sich zum Gesetzsein und ist als diese gesetzte Unmittelbarkeit die erscheinende Welt. ⁶⁴⁶

Das Gesetz stellt sich als ursprüngliche Einheit der zwei Welten dar: der wesentlichen und unwesentlichen Welt. Sofern es sich entäußert, kommen diese beiden Welten als Gesetzsein zustande, wobei dieses zwar als Spaltung der an sich seienden und der erscheinenden Welt auftritt, jedoch noch als negative Selbstbezüglichkeit dieser beiden dargestellt wird, indem die Beziehung von beiden Welten als Gegensatz begriffen wird:

*„Indem das Reich der Gesetze nun dieses negative Moment und den Gegensatz an ihm hat und sich somit als die Totalität von sich selbst in eine an und für sich seiende und eine erscheinende Welt abstößt, so ist die Identität beider die wesentliche Beziehung der Entgegensetzung.- Die Grundbeziehung als solche ist der in seinem Widerspruch zugrunde gegangene Gegensatz und die Existenz der mit sich zusammengehende Grund.“*⁶⁴⁷

Die Logik als System der reinen Begriffe enthält den Begriff der Erscheinung in sich, und entfaltet in dem Begriff der Erscheinung die Unterscheidung von der an und für sich seienden Welt und der existierenden Welt:

*„Diese an und für sich seiende Welt heißt auch die übersinnliche Welt, insofern die existierende Welt als sinnliche, nämlich als solche bestimmt wird, die für die Anschauung, das unmittelbare Verhalten des Bewußtsein, ist.“*⁶⁴⁸

Die übersinnliche Welt impliziert die sinnliche Welt in sich, und sie wird diese in außen verwirklichen, so dass sie als die an sich seiende Ganzheit der Denkbestimmungen der Logik weiterhin als die empirische Welt der Phänomenologie sowie der Naturphilosophie erscheint. Daher wird von der übersinnlichen Welt, welche die an sich seiende Welt und der Gegenstand des reinen Wissens ist, die sinnliche Welt,⁶⁴⁹ die als Gegenstand der Phänomenologie sowie der Naturphilosophie gilt, hervorgebracht:

⁶⁴⁶ WdL, 1816, S.136. GW 11, S.349.

⁶⁴⁷ WdL, 1813, S.137. GW 11, S.350.

⁶⁴⁸ WdL, 1813, S.136. GW 11, S.349.

⁶⁴⁹ Diese Welt könnte als die Kantische Erkenntnis über die Erfahrung erfasst werden. Kant zufolge wird die Erfahrung durch Zusammensetzung der transzendentalen Formen und der empirischen Mannigfaltigkeiten konstituiert, ohne sich durch eine dialektische Vermittlung miteinander vermitteln zu lassen.

„Nämlich in der Identität beider Welten, und indem die eine der Form nach bestimmt ist als die wesentliche und die andere als dieselbe, aber als gesetzte und unwesentliche, hat sich zwar die Grundbeziehung wiederhergestellt, aber zugleich als die Grundbeziehung der Erscheinung, nämlich als Beziehung nicht eines identischen Inhaltes noch auch eines bloß verschiedenen, wie das Gesetz ist, sondern als totale Beziehung oder als negative Identität und wesentliche Beziehung des Inhaltes als entgegengesetzten.“⁶⁵⁰

Das Reich der Gesetze und die Erscheinung, welche sich in die übersinnliche Welt und die sinnliche Welt unterscheidet, vereinigen sich schließlich in einem konkreten Dritten, welches später als das wesentliche Verhältnis vorgestellt wird.

6.2.2.2.3. Das Problem der Auflösung der Erscheinung

Die Auflösung der Erscheinung stellt sich als das Zugrundegehen der Bestimmungen „das Gesetzes der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an-sich-seienden Welt“ dar, also als Einheit von beiden, sofern beide als abstrakte Bestimmungen von einander getrennt worden sind. Die Auflösung der Erscheinung ist als Wiederherstellung der Existenz zu verstehen, die sich als die „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an-sich-seiende Welt“ in sich enthaltende Ganzheit darstellt. Wenn die Bestimmung „die erscheinende und die an-sich-seiende Welt“ nicht als eine dem Gesetz der Erscheinung gegenüberstehende Bestimmung, sondern als zwei ineinander reflektierte Welten gedacht wird, und das Gesetz der Erscheinung gleichfalls nicht als der Bestimmung „die erscheinende und die an-sich-seiende Welt“ gegenübergestellte Bestimmung gedacht wird, also nicht als eine abstrakte Identität, sondern als ein Ganzes, das in sich diese zwei Welten enthält, dann soll die Sich-Aufhebung dieser zwei Welten zwar mit der Auflösung der Erscheinung identifiziert werden, jedoch sollte diese gerade als Wiederherstellung des Gesetzes der Erscheinung dargestellt werden, nicht als Einheit von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an-sich-seienden Welt“:

„Die erscheinende und die wesentliche Welt sind hiermit jede an ihr selbst die Totalität der mit sich identischen Reflexion und der Reflexion-in-Anderes oder des An-und-für-sich-Seins und des Erscheinens. Sie sind beide die selbständigen

⁶⁵⁰ WdL, 1813, S.137. GW 11, S.350.

*Ganzen der Existenz; die eine sollte nur die reflektierte Existenz, die andere die unmittelbare Existenz sein, aber jede kontiniert sich in ihrer anderen und ist daher an ihr selbst die Identität dieser beiden Momente. Was also vorhanden ist, ist diese Totalität, welche sich von sich selbst in zwei Totalitäten abstößt, die eine die reflektierte Totalität und die andere die unmittelbare.*⁶⁵¹

Die Auflösung der Erscheinung, wenn sie als Einheit der zwei entgegengesetzten Bestimmungen der „Erscheinung im engeren Sinne“, also „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an-sich-seienden Welt“ dargestellt wird, sollte als Wiederherstellung der Existenz gedacht werden.

Daher bezieht sich die Selbstaufhebung der zwei Bestimmungen „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an-sich-seienden Welt“ nicht gerade auf das wesentliche Verhältnis, sondern auf die Auflösung der Erscheinung.

Indem aber sie beide aus der Existenz herauskommen und als „die Erscheinung“ im engeren Sinne zusammen mit der Existenz in das wesentliche Verhältnis hineingehen, so muss die Auflösung der Erscheinung, die „der Erscheinung“ im engeren Sinne zugeschrieben wird, ebenfalls in das wesentliche Verhältnis aufgehoben werden.

Die erscheinende Welt, die der an sich seienden Welt gegenübersteht, wird aus der Sicht Kants von den transzendentalen Formen und den sinnlichen Mannigfaltigkeiten zusammengesetzt, wogegen diese Konstruktion Hegel zufolge darin besteht, dass die Formen und die Mannigfaltigkeiten durch das spekulative Dritte miteinander vermittelt werden sollten, welches zwar von Hegel nicht weiter erläutert wird, jedoch als Wiederherstellung der an sich seienden Welt gelten sollte. Obzwar dieses Dritte als Zielpunkt vor der Auflösung der Erscheinung hervortreten sollte, welche die Wiederherstellung des Gesetzes der Erscheinung bedeutet, wird es zum Ende der Auflösung der Erscheinung zugewiesen, weil es grundsätzlich vom Gesetz der Erscheinung abgeleitet wird, das schließlich zur Auflösung der Erscheinung zurückführen wird, so dass jener Zielpunkt notwendig der Auflösung der Erscheinung zugeordnet ist.

Die dualistische Ansicht wird in Schwierigkeiten geraten, sofern die Wechselwirkung zwischen beiden Substanzen undenkbar ist, und es in Frage gestellt wird, wie der Begriff und die Materie in den Dingen zusammengesetzt sind, und wie der Geist und die Materie auf einander wirken könnten. Die Hegelsche Lösung der Schwierigkeiten über die Zusammensetzung von Begriff und Materie sieht so aus, dass diese so gedacht werden könnte, dass einerseits alles Materiale entweder auf die Idee oder die Materie reduziert wird, und die

⁶⁵¹ WdL, 1813, S.139. GW 11, S.351-352.

Zusammensetzung und Wechselwirkung von zwei Substanzen somit als selbstbestimmende Tätigkeit des Begriffes oder der Materie angesehen wird, und dass andererseits das Ideelle und das Materiale als zwei Dimensionen einer Ganzheit bestimmt sind, die sich nicht in Wechselwirkung zu einander verhalten, sondern parallelweise einander korrespondierend bleiben.

Darüber hinaus betrifft die Zusammensetzung von der Form als Einheitlichem und der Materie als Mannigfaltigem den Widerspruch zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, der erst durch ein spekulatives Drittes aufgelöst werden kann, indem die Schwierigkeit der Zusammensetzung von Begriff und Materie, bei der diese beiden als zusammensetzende verschiedene Elemente gedacht werden, ausgeschlossen ist, wobei der Begriff und die Materie nicht als zwei Elemente, auch nicht als entgegengesetzte Bestimmungen aufgefasst, sondern vielmehr als zwei Dimensionen, also der Begriff und die Anschauung, die sich korrespondierend und in einer Ganzheit koordiniert bleiben, umgedeutet werden. Die durch den Ausschluss des Gegenteils erhaltene Reinheit des Unterschieds oder der Identität bleibt noch problematisch, indem jedes Teil trotz des Ausschliessens des Anderen noch das andere in sich enthält und der Widerspruch sich deshalb noch in seinem jeweiligen Extrem vorfindet. Die Überwindung des Widerspruchs der entgegengesetzten Bestimmungen kann nur in dem wesentlichen Verhältnis durchaus erledigt werden. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Die erscheinende Welt ist zunächst bestimmt als die Reflexion in das Anderssein, so dass ihre Bestimmungen und Existenzen in einem Anderen ihren Grund und [ihr] Bestehen haben; aber indem dieses Andere gleichfalls ein solches in ein Anderes reflektiertes ist, so beziehen sie sich darin nur auf ein sich aufhebendes Anderes, somit auf sich selbst;“⁶⁵²

„(...); diese Welt, sowohl als wesentliche wie als erscheinende, ist zugrunde gegangen, indem die Mannigfaltigkeit aufgehört hat, eine bloß verschiedene zu sein; so ist sie noch Totalität oder Universum, aber als wesentliches Verhältnis.“⁶⁵³

6.2.2.4. Von dem Grund als Bedingung über die Erscheinung als Existenz hin zu der „zweiten“ Erscheinung als dem Gesetz der Erscheinung

⁶⁵² WdL, 1813, S.138-139. GW 11, S.351.

⁶⁵³ WdL, 1813, S.140. GW 11, S.352.

Das zweite Moment kann zum einen als ein von dem ersten Verschiedenes bezeichnet werden, als ein Vermitteltes, das sich von dem Unmittelbaren unterscheidet, also als der Unterschied, der für sich steht und die Identität von sich ausschließt. Daher soll das erste Moment als abstrakte Identität bestimmt werden.

In diesem Sinne sind die Bestimmungen „die Erscheinung“, „die Erscheinung im engeren Sinne“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ als zweites Moment jeweils mit dem Grund, der Existenz, sowie dem Gesetz der Erscheinung als dem ersten Moment abstrakt gegenübergesetzt, also sie schließen ihr Gegenteil gegenseitig von sich aus.

Somit könnte eine Wechselbestimmung der Begriffe als Wechselbestimmung des ersten und des zweiten Moments verstanden werden, so dass das zweite Moment als der Wendungspunkt betrachtet werden sollte, aus dem die Gegenwirkung anzufangen ist, die an dem ursprünglichen ersten Moment endet. Von diesem fängt daher noch einmal die Einwirkung auf das zweite Moment an.

Folglich wird das dritte Moment als die Rückkehr des zweiten zum ersten und somit als völlig mit dem ersten identisch gedacht. Hieraus ergibt sich zwar die als Schwankung vorgestellte Zirkelbewegung, jedoch wird die Identität des dritten mit dem ersten Moment nicht möglich, da das erste wie das zweite Moment zwar abstrakt sind, aber das dritte Moment konkret sein muß.

Zum anderen ist das zweite Moment als ein Vermitteltes, das sich nicht als ein dem Unmittelbaren entgegengesetztes Vermitteltes darstellt, viel mehr als ein Vermitteltes im Sinne von Entgegensetzung von Unmittelbarem und Vermitteltem. Dieses Vermittelte ist also die Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittelbarkeit, oder der Unterschied von Identität und Unterschied, so dass es selbst ein Gegensatz ist, der zwei entgegengesetzte Extreme enthält, deren jedes in das andere reflektiert ist. Daher werden beide wieder durch das Dritte in einander reflektiert. Somit ist das erste Moment ein Unmittelbares, das als ein Ganzes an sich die abstrakt entgegengesetzten Pole enthält, so dass es potentiell Identität von Identität und Unterschied ist, zwar diese beiden Pole noch nicht verwirklicht hat.

Dazu sind die Bestimmungen „die Erscheinung“, „die Erscheinung in dieser Erscheinung“, und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ nicht als ein abstraktes Vermitteltes zu verstehen, die jeweils dem Grund als dem absoluten Unbedingten, der Existenz, und dem Gesetz der Erscheinung als abstraktem Unmittelbaren gegenüberstehen. Sondern sie haben sich schon als die Entgegensetzung von beiden Extremen erwiesen, so dass die

Erscheinung die Entgegensetzung von „Existenz“ und „zweiter Erscheinung“, diese zweite Erscheinung die Entgegensetzung von zwei Bestimmungen, also von „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“, enthält.

Anschließend stellt sich die Bestimmung „die erscheinende und die an sich seiende Welt“ als Entgegensetzung von der an sich seienden Welt und der erscheinenden Welt dar. Die erscheinende Welt, wenn sie weiter entwickelt wird, erweist sich auch als eine andere Entgegensetzung.

Somit sind das absolute Unbedingte, die Existenz und das Gesetz der Erscheinung jeweils als erstes Moment das an sich seiende Ganze gewesen. Erst indem das zweite Moment vorgekommen ist, wird die Trennung von zwei verschiedenen Extremen realisiert. Indem jedes in dem anderen sich selbst finden oder in sich das andere reflektieren kann, ist der Gegensatz von beiden dargestellt worden, aus dem sich der Widerspruch ergibt. Jedes bezieht sich negativ auf sich als auf das andere, d.h. jedes enthält in sich schon das andere.

Methodisch ist dieses zweite Moment als diese negative Beziehung auf sich oder negative Vermittlung mit sich, sowie als der negative Selbstbezug und die Wechselbestimmung der entgegengesetzten Begriffe darzustellen, und damit soll das dritte Moment systematisch als das konkrete Allgemeine, oder als das Einzelne, das an und für sich seiende Ganze dargestellt werden.

Daher stellt das erste Moment zwar die Abstraktheit dar, jedoch ist es ein an sich seiendes Ganzes, also an sich konkret, so dass das Dritte als ein an und für sich seiende Ganzes als ein Widerhergestelltes des Ersten gelten sollte. Darüber hinaus spielt das zweite Moment keine Rolle des Wendungspunkts, sondern des Mittelpunkts, so dass der Wendungspunkt statt von dem zweiten Moment von zwei konkreten Polen, also dem dritten und dem ersten Moment, zu vertreten ist.

Die Wechselbestimmung geschieht daher zwischen dem ersten und dem dritten Moment, deren Vermittlung das zweite Moment ist.

Sofern das erste als die an sich seiende Allgemeinheit gilt, ist das dritte als die an und für sich seiende Einzelheit aufzufassen, so dass sich „die Existenz“ und „die Auflösung der Erscheinung“ jeweils als diese Allgemeinheit und Einzelheit darstellen und die Erscheinung im engeren Sinne als Besonderheit, die als die Mitte die Entgegensetzung von „dem Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ enthält.

Diese Dialektik zwischen zwei Wendungspunkten, also der Existenz und der Auflösung der Erscheinung findet also in weiterem dialektischen Umfang

zwischen zwei anderen Punkten, nämlich dem absoluten Unbedingten und dem wesentlichen Verhältnis statt. Zwischen diesen beiden Punkten spielt sich die Dialektik von Existenz und Erscheinung ab.

Wenn umgekehrt das erste die abstrakte Einzelheit ist, dann ist das dritte als die konkrete Allgemeinheit darzustellen, nämlich, wenn das Konkrete von dem Allgemeinen dargestellt wird, dann stellt sich das Einzelne als ein Abstraktes dar.

6.2.2.3. Nachdenken über das wesentliche Verhältnis

Die Existenz, die vom Dinge an sich mit seinen Eigenschaften vertreten wird, und die Bestimmung „die Erscheinung“ im zweiten Abschnitt „die Erscheinung“ heben sich in das wesentliche Verhältnis auf, so dass sich die Dialektik von Existenz und Erscheinung als Manifestation des wesentlichen Verhältnisses darstellt.

Als drittes Moment der Erscheinung bringt das wesentliche Verhältnis bereits den Anfang der Wirklichkeit hervor, die den Sinn der absoluten Substanz, nämlich die Einheit von Wesen und Erscheinung darstellt.

Das wesentliche Verhältnis, das als Verhältnis der Erscheinungswelt gilt, unterscheidet sich in drei Arten von Verhältnissen: Verhältnis des Ganzen und der Teile, Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung, und Verhältnis des Äußeren und Inneren, welche formell jeweils dem unmittelbaren, dem vermittelten, sowie dem vermittelt unvermittelten Moment entsprechen,⁶⁵⁴ aber inhaltlich erstlich so dargestellt werden könnten, dass sie sich als dreierlei Verhältnisse erweisen, also Verhältnis des Anschaulichen, Verhältnis des Verständigen sowie Verhältnis des Vernünftigen, welche jeweils dem mathematischen, physischen und metaphysischen Verhältnis entsprechen. Dabei wird das Anschauliche mit der Unmittelbarkeit und das Verständige mit der Vermittlung identifiziert. Das Vernünftige erweist sich schließlich als ein vermitteltes Unmittelbares.

Zweitens könnten sie so gedacht werden, dass sie sich jeweils als das quantitative, das qualitative und das einheitliche Verhältnis vom Quantitativen und Qualitativen bezeichnen, wenn das quantitative Verhältnis als unmittelbares, äußeres Verhältnis, das qualitative als reflektiertes, innerliches Verhältnis, und das einheitliche Verhältnis vom Quantitativen und Qualitativen als Einheit von innerem und äußerem Verhältnis verstanden wird.

⁶⁵⁴ Diese drei Momente sind wie das Sein, das Wesen und der Begriff im Abfolg ange stellt.

6.2.2.3.1. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile

Als erstes Moment des wesentlichen Verhältnisses beschreibt Hegel das Ganze und die Teile an dieser Stelle zumal als gleichgültig auseinander fallend; „jede dieser Seite bezieht sich nur auf sich. (...) so auseinandergehalten, zerstörten sie sich selbst. Das Ganze, das gleichgültig ist gegen die Teile, ist die abstrakte, in sich nicht unterschiedene Identität; (...) - Ebenso sind die Teile, als gleichgültig gegen die Einheit des Ganzen, nur das unbezogene Mannigfaltige, (...)“⁶⁵⁵ Aber „Die Wahrheit des Verhältnisses besteht also in der Vermittlung; sein Wesen ist die negative Einheit, in welcher ebensowohl die reflektierte als die seiende Unmittelbarkeit aufgehoben sind. (...) In dieser Bestimmung ist das Verhältnis nicht mehr das des Ganzen und der Teile; die Unmittelbarkeit, welche seine Seiten hatten, ist in Gesetzsein und Vermittlung übergegangen; (...) - So ist das Verhältnis des Ganzen und der Teile in das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung übergegangen.“⁶⁵⁶ Diesbezüglich stellt Gerhard Martin Wölflé die Frage, warum Hegel das Ganze und die Teile den gleichgültigen Seienden, die Kraft und ihre Äußerung dagegen dem ununterbrochenen, untrennbaren Verhältnis zuordnet, da diese Anstellung mit der logischen Folge der Reflexionsbestimmungen schon widerlegt sei, in der die Identität zum ersten Moment, die gleichgültige Verschiedenheit zum zweiten Moment hinzukommt.⁶⁵⁷

Es stellt sich die Identität selbst als eine ununterschiedene, unmittelbare Einheit dar, aber im Vergleich zu dem dritten Moment, also dem Widerspruch, welcher als eine spekulative Einheit gedacht wird, ist sie stattdessen als eine einzelne endliche Einheit zu denken,⁶⁵⁸ so dass Hegel das Ganze und die

⁶⁵⁵ WdL, 1813, S.145-146. GW 11, S.357.

⁶⁵⁶ WdL, 1813, S.146-147. GW 11, S.357-358.

⁶⁵⁷ Wölflé äußert seinen Zweifel so: „Hegel versteht das Ganze und die Teile als ‘totes mechanisches Aggregat’, das nur eine äußerliche Einheit ist, und stellt es der Kraft als nicht mehr äußerlicher Einheit entgegen. Setzt man dieses Verständnis Hegels voraus, so ergibt sich die Schwierigkeit, wie denn eine als äußerlich charakterisierte Bestimmung den logischen Ort der ersten Stufe, der setzenden Reflexion, einnehmen soll, wohingegen die Bestimmung, die die Äußerlichkeit überwunden hat, in die zweite Stufe der äußeren Reflexion gehören soll. Von der logischen Struktur her wäre allenfalls die umgekehrte Folge vertretbar. Aus rein immanenten Gründen ist also die vorliegende Gliederung des dritten Kapitels nicht aufrechtzuerhalten.“ - Wölflé, Gerhard Martin: *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S.377.

⁶⁵⁸ Das erste Moment, das dem Begriff der unbestimmten Unmittelbarkeit entsprechen sollte, ist hierzu als eine abstrakte Einzelheit beschrieben, die dem dritten Momente als der konkreten Allgemeinheit gegenübergestellt wird. Das an sich Seiende als unbestimmte Unmittelbarkeit ist also mit der abstrakten Identität verwechselt, die als anschauliche abstrakte Einzelheit dargestellt wird. Darüber wird es auf die folgenden Ausführungen Hegels verwiesen: „(...) das erste Moment, als erstes für sich nämlich, ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der Begriff,- sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weils es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus.“ In: Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.

Teile in diesem Sinne als gegen einander gleichgültig bestimmt. Außerdem kann zwar der Unterschied abstrakt als Verschiedenheit aufgefasst werden, bei der sich die Verschiedenen zu einander äußerlich verhalten und daher gegeneinander gleichgültig sind,⁶⁵⁹ jedoch stellt er konkreterweise die Vermittlung zwischen Identität und Widerspruch oder zwischen abstrakter Unendlichkeit und wahrer Unendlichkeit dar, so dass er die notwendige Verbindung von Identität und Unterschied aufzeigt, die zum Ende als Gegensatz thematisiert wird und die sich auf sich beziehende Negativität vorführt:

„In dieser Bestimmung ist das Verhältnis nicht mehr das des Ganzen und der Teile; die Unmittelbarkeit, welche seine Seiten hatten, ist in Gesetzsein und Vermittlung übergegangen,“⁶⁶⁰

Es bezeichnet sich eine Ganzheit zwar als eine kontinuierliche Einheit, aber, indem diese als ein unteilbares, einfaches Einzelnes begriffen wird, stellt sie sich sogleich als eines von vielen Teilen dar, die sich gegeneinander gleichgültig verhalten. Die Vermittlung, die gegenüber der Unmittelbarkeit zwar als Ansammlung vieler Teile verstanden werden kann, stellt sich ebenso sehr als unendliche Vielheit dar, welche nicht von isolierten Teilen ausgemacht wird, sondern als kontinuierliche Teilbarkeit und unendlicher Progress vorkommt. Daher können sich der Unterschied zwischen Unmittelbarkeit und gleichgültiger Einzelheit und der Unterschied zwischen gleichgültiger Verschiedenheit und unendlichem Progress als Gegensatz darstellen und in den Widerspruch als spekulative Einheit aufgehoben werden, so dass der Einwand Wölfles gegen die Richtigkeit der logischen Struktur des wesentlichen Verhältnisses aufgelöst werden könnte.

Das Ganze ist zwar die Bedingung der Teile, aber die Teile bedingen zugleich das Ganze, so dass das Ganze nur seiend ist, insofern es die Teile zu seiner Voraussetzung hat. Dazu schreibt Hegel:

„Indem so beide Seiten des Verhältnisses gesetzt sind als sich gegenseitig bedingend, ist jede eine unmittelbare Selbständigkeit an ihr selbst, aber ihre

M. 1986, S. 52. „Der nur erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen als ein unmittelbar vorhandener Inhalt- es sind die Trieb, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.“ Ebd. S.62. Und noch: „Das Selbstbewußtsein des Willens, als Begierde, Trieb, ist sinnlich überhaupt die Äußerlichkeit und damit das Außersichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet.“ Ebd. S.72.

⁶⁵⁹ Vgl. WdL, 1813, S.35 f. GW 11, S.267 f.

⁶⁶⁰ WdL, 1813, S.146. GW 11, S.358.

Selbständigkeit ist ebensosehr vermittelt oder gesetzt durch die andere. Das ganze Verhältnis ist durch diese Gegenseitigkeit die Rückkehr des Bedingens in sich selbst, das Nicht-Relative, das Unbedingte.“⁶⁶¹

„Nach der ersten Rücksicht, der wesentlichen Identität dieser Seiten, ist das Ganze den Teilen und die Teile dem Ganzen gleich. Es ist nichts im Ganzen, was nicht in den Teilen, und nichts in den Teilen, was nicht im Ganzen ist.“⁶⁶²

„Aber diese ihre negative Beziehung, insofern sie ein Erstes und Unmittelbares ist, ist nur vermittelt durch ihr Anderes und ebensosehr ein Gesetztes.“⁶⁶³

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile wird zuerst eine quantitative Bestimmtheit darstellen, so dass es in Parallel zum qualitativen Verhältnis, also dem innerlichen kausalen Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung als ein äußerlich bestimmtes Verhältnis gesetzt ist.

Die Äußerlichkeit desselben beruht zwar darauf, dass das Ganze und die Teile gegeneinander gleichgültig stehen, doch sollte nicht bloß auf diese Weise verstanden werden, dass dieses Verhältnis kein spekulatives Verhältnis wäre, sondern auch so, dass das quantitative Verhältnis schon ein spekulatives Verhältnis dargestellt hat, und entsprechenderweise mit dem qualitativen spekulativen Verhältnis zusammen geht. Somit betreffen die Äußerlichkeit und Innerlichkeit nicht jeweils die Unmittelbarkeit der Quantität oder Anschauung und die Vermittelbarkeit der Qualität oder des Verstandes und der Reflexion, sondern sie stellen auch die Parallele und Korrespondenz von Qualität und Quantität dar:

„Es ist oben (I.Abt. S. 132) die Antinomie der unendlichen Teilbarkeit der Materie beim Begriff der Quantität betrachtet worden. Die Quantität ist die Einheit der Kontinuität und der Diskretion;(...)⁶⁶⁴

Bei dieser Ausführung werden beide Seite dieses Verhältnises in das Nicht-Relative, also das Unbedingte, aufgehoben, so dass dieses Verhältnis selbst spekulativ, und zwar in der anschaulichen Unmittelbarkeit bleibt. Hegel schreibt weiter:

⁶⁶¹ WdL, 1813, S.144. GW 11, S.356.

⁶⁶² WdL, 1813, S.145. GW 11, S.356.

⁶⁶³ WdL, 1813, S.146. GW 11, S.357.

⁶⁶⁴ WdL, 1813, S.147. GW 11, S.358.

„Indem nun die Seiten des Verhältnisses jede nicht in ihr selbst ihre Selbständigkeit, sondern in ihrer anderen hat, so ist nur eine Identität beider vorhanden, in welcher beide nur Momente sind; aber indem jede an ihr selbst selbständig ist, so sind sie zwei selbständige Existenzen, die gegeneinander gleichgültig sind.“⁶⁶⁵

„Das wesentliche Verhältnis ist daher unmittelbar das Verhältnis des Ganzen und der Teile:- die Beziehung der reflektierten und der unmittelbaren Selbständigkeit, so dass beide zugleich nur sind als sich gegenseitig bedingend und voraussetzend.“⁶⁶⁶

Hierzu wird das Verhältnis im Sinne der anschaulichen Unmittelbarkeit als äußerlich und unmittelbar so bestimmt, dass beide Seite „gegenseinander gleichgültig“ und „sich gegenseitig bedingend und voraussetzend“ stehen bleiben. Darin stellt sich die Äußerlichkeit als eine Trennbarkeit beider Seite von einander und die Unmittelbarkeit als die Festhaltung jeder an ihrer selbst, so dass es hier um die verständige Unterscheidung geht, und zwar insofern die innerliche Beziehung der Denkbestimmungen noch nicht aufgestellt wird. *„In diesem Verhältnis ist noch keine der Seiten als Momente der anderen gesetzt, ihre Identität ist daher selbst eine Seite: oder sie ist nicht ihre negative Einheit.“⁶⁶⁷*

Zwar beschreibt das Verhältnis des Ganzen und der Teile die quantitative Dialektik, und hat bereits eine spekulative Einheit vollzogen, jedoch wird es im Vergleich zum qualitativen Verhältnis nur für äußerliche Verbindung gehalten. Das Ganze und die Teile werden hierzu wiederum als einander gleichgültig verstanden. Erst bei dem Übergegangenen dieses Verhältnis in das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung ist die innere Beziehung zu vollziehen;

„Es geht darum zweitens darein über, dass die eine Moment der anderen und in ihr als in ihrem Grunde, dem wahrhaft Selbstständigen von beiden ist-Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung.“⁶⁶⁸

Hier wird das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung von der Kausalität gesteuert, so dass die eine Seite als Grund, die andere dagegen als

⁶⁶⁵ WdL, 1813, S.145. GW 11, S.356.

⁶⁶⁶ WdL, 1813, S.142. GW 11, S.354.

⁶⁶⁷ WdL, 1813, S.142. GW 11, S.354.

⁶⁶⁸ WdL, 1813, S.142. GW 11, S.354.

Begründetes zu bestimmen ist.

6.2.2.3.2. Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung

Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung stellt sich gewissermaßen als ein qualitatives Verhältnis dar, insofern sich das Verhältnis des Ganzen und der Teile als ein quantitatives Verhältnis, also als mathematisches Verhältnis erweist. Nachdem sich dieses quantitative Verhältnis als die indifferente Unmittelbarkeit vorgestellt hat, wandelt es sich bald in ein notwendiges reflexives Verhältnis um, welches als das physische Verhältnis verstanden werden kann. Dieses wird vom Kausalverhältnis des synthetischen Urteils a priori ausgeprägt, so dass es sich nach Kant auf das verständige Vermögen, oder Hegel zufolge auf den Verstand bezieht. Das mathematische Verhältnis als das tote, mechanische Aggregat schreitet fort und gelangt zu dem physischen Verhältnis als einer notwendigen Kausalität.

„Die Kraft ist die negative Einheit, in welche sich der Widerspruch des Ganzen und der Teile aufgelöst hat, die Wahrheit jenes ersten Verhältnisses. Das Ganze und die Teile ist das gedankenlose Verhältnis, auf welches die Vorstellung zunächst verfällt; oder objektiv ist es das tote, mechanische Aggregat, das zwar Formbestimmungen hat, wodurch die Mannigfaltigkeit seiner selbständigen Materie in einer Einheit bezogen wird, welche aber derselben äußerlich ist.- Das Verhältnis der Kraft aber ist die höhere Rückkehr in sich, worin die Einheit des Ganzen, welche die Beziehung des selbständigen Anderesseins ausmachte, aufhört, dieser Mannigfaltigkeit ein Äußerliches und Gleichgültiges zu sein.“⁶⁶⁹

Die Kraft „ (...) hat wesentlich das Ding zu seiner Voraussetzung“⁶⁷⁰, so dass dieses das Bedingtsein der Kraft ist:

„Weil es (Das Ding) aber nicht Ding ist, sondern die selbstständige Unmittelbarkeit hier sich zugleich als sich auf sich selbst beziehende negative Einheit bestimmt hat, so ist es selbst Kraft. Die Tätigkeit der Kraft ist durch sich selbst als durch das sich Andere, durch eine Kraft bedingt. Die Kraft ist auf diese Weise Verhältnis, in welchem jede Seite dasselbe ist als die andere. Es sind Kräfte, die im Verhältnis stehen, und zwar wesentlich sich aufeinander

⁶⁶⁹ WdL, 1813, S.148. GW 11, S.359.

⁶⁷⁰ WdL, 1813, S.149. GW 11, S.360.

beziehen.“⁶⁷¹

Die Kraft erscheint zuerst als zwei verschiedene Pole, die sich als die von einander bedingten Kräfte erweisen und gleichgültig gegeneinander zu stehen scheinen. Aber die äußerlich liegende Kraft ist von der an sich seienden Kraft vorausgesetzt, so dass diese auf sich selbst bezogen ist, sofern sie sich auf die von ihr gesetzte andere bezieht. *„(Das) Äußerliche als solches ist das sich selbst Aufhebende; ferner, die sich in sich reflektierende Tätigkeit ist wesentlich bezogen auf jenes Äußerliche als auf das ihr Andere, aber ebensosehr als auf ein an sich Nichtiges und mit ihr Identisches.“*⁶⁷² Die Kraft und ihre Äußerung befinden sich in dem notwendigen inneren Zusammenhang. Das Wesen als Relation wird im Grunde durch das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung dargestellt, das den eigentlichen Sinn der Beziehung und Vermittlung hervorhebt. Die Äußerung der Kraft ist von der Kraft selbst vorausgesetzt wie sie umgekehrt diese voraussetzt. Dazu äußert Hegel folgendes:

*„Da die voraussetzende Tätigkeit ebensosehr Reflexion in sich ist, ist sie das Aufheben jener ihrer Negation und setzt dieselbe als sich selbst oder als ihr Äußerliches.“*⁶⁷³

Die setzende Kraft ist zugleich die voraussetzende, d.h. die Äußerung der Kraft gilt umgekehrt als Grund der setzenden Kraft, der von dieser vorausgesetzt wird. So wird eine reflexive Struktur bei der setzenden und voraussetzenden Tätigkeit hervorgebracht. Die voraussetzende Kraft ist in dieser Struktur zugleich vorausgesetzt, so dass sie eine gesetzte Kraft geworden ist, sofern die vorausgesetzte Äußerlichkeit ebenfalls als die setzende Kraft gedacht werden kann. Diese reflexive Struktur legt sich eine Einheit zugrunde. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

*„Aber der Begriff der Kraft ist überhaupt die Identität der setzenden und voraussetzenden Reflexion oder der reflektierten und der unmittelbaren Einheit, und jede dieser Bestimmungen [ist] schlechthin nur Moment, in Einheit, und somit als vermittelt durch die andere.“*⁶⁷⁴

⁶⁷¹ WdL, 1813, S.151. GW 11, S.361.

⁶⁷² WdL, 1813, S.152, GW 11, S.362.

⁶⁷³ WdL, 1813, S.152. GW 11, S.362.

⁶⁷⁴ WdL, 1813, S.152. GW 11, S.362.

Die vorausgesetzte Äußerlichkeit setzt nicht nur die setzende Kraft, sondern auch die sie negierende Kraft voraus:

„Die sich äußernde Kraft ist also dasselbe, was zuerst nur die voraussetzende Tätigkeit war, nämlich sich äußerlich machend; aber die Kraft als sich äußernd ist zugleich die Äußerlichkeit negierende und sie als das Ihrige setzende Tätigkeit.“⁶⁷⁵

Daher ist die Äußerlichkeit nicht mehr die vorausgesetzte Äußerlichkeit geblieben, sondern gilt als Vermittlung, durch die die setzende und die das Gesetzsein negierende Kraft als zwei Pole eine Wechselwirkung antreiben und sich mit einander vermitteln. Daher sind diese Pole in der Entgegensetzung auf einander bezogen, worin sich „die Sollizitation der Kraft“ aufstellt.

Die sich in der Entgegensetzung befindenden Kräfte stellen sich als Wechselwirkung zwischen dem Sollizitieren und Sollizitiertwerden dar. Wenn eine Kraft die andere sollizitiert, ist es so, dass sie zuerst von dieser anderen sollizitiert wird, um sie zu sollizitieren; damit ist sie das Sollizitiertwerdende und die andere das Sollizitierende. Wenn sie aber sollizitiert wird, ist es, dass sie die andere sollizitiert, um sie selbst zu sollizitieren, so dass sie wirklich das Sollizitierende, die andere das Sollizitiertwerdende ist:

„(...); das ist, sie ist sollizitierend selbst nur, insofern sie eine Äußerlichkeit an ihr hat, somit insofern sie sollizitiert wird. Oder sie ist sollizitierend nur insofern, als sie dazu sollizitiert wird, sollizitierend zu sein. Somit wird umgekehrt die erste sollizitiert nur insofern, als sie selbst die andere dazu sollizitiert, sie, nämlich die erstere, zu sollizitieren. Jede von beiden erhält also den Anstoß von der anderen; aber der Anstoß, den sie als tätige gibt, besteht darin, dass sie von der anderen einen Anstoß erhalte, der Anstoß, den sie erhält, ist von ihr selbst sollizitiert.“⁶⁷⁶

„Das Setzen des Anstosses oder Äußerlichen ist selbst das Aufheben desselben, und umgekehrt ist das Aufheben des Anstosses das Setzen der Äußerlichkeit.“⁶⁷⁷

In dieser Wechselwirkung ist „die Unendlichkeit der Kraft“ aufzuzeigen.

⁶⁷⁵ WdL, 1813, S.152. GW 11, S.362.

⁶⁷⁶ WdL, 1813, S.153. GW 11, S.363.

⁶⁷⁷ WdL, 1813, S.154. GW 11, S.364.

„(...) die Äußerlichkeit, welche an sie (die Kraft) kommt, ist kein Unmittelbares, sondern ein durch sie Vermitteltes, so wie ihre eigene wesentliche Identität mit sich nicht unmittelbar, sondern durch ihre Negation vermittelt ist; oder die Kraft äußert dies, dass ihre Äußerlichkeit identisch ist mit ihrer Innerlichkeit.“⁶⁷⁸

Die Unendlichkeit der Kraft weist darauf hin, dass sich beide Pole auf einander beziehen und sich zum unendlichen Wechselspiel von *Sollizitierendem und Sollizitiertem*, von Anstoßendem und Angestoßenem konstruieren, so ergibt sich daraus eine vollkommene Einheit von Sollizitierendem und Sollizitiertem, die in sich den unendlichen Unterschied von Anstoßendem und Angestoßenem enthält.

„Das Verhältnis des Ganzen und der Teile“ und „das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung“, die sich jeweils als das äußerliche und innerliche Verhältnis darstellen, vereinigen sich in einer Einheit von dem äußerlichen und innerlichen Verhältnis, also im Verhältnis des Äußeren und Inneren. So äußert sich Hegel:

„(...) Drittens hebt sich die noch vorhandene Ungleichheit dieser Beziehung auf, und das letzte Verhältnis ist das des Inneren und Äußeren.- In diesem ganz formell gewordenen Unterschied geht das Verhältnis selbst zugrunde, und die Substanz oder das Wirkliche tritt hervor als die absolute Einheit der unmittelbaren und der reflektierten Existenz.“⁶⁷⁹

6.2.2.3.3. Verhältnis des Äußeren und Inneren

Das Verhältnis des Äußeren und Inneren ist die Einheit von zwei Bestimmungen, also „das Verhältnis des Ganzen und der Teile“ und „das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung“; noch stellt es die Einheit von dem quantitativen und qualitativen Verhältnis dar, da es als Einheit von dem mathematischen und physischen Verhältnis gilt, welche als metaphysisches Verhältnis gedacht werden könnte. Daher wird dieses Verhältnis auf der Ebene der an und für sich seienden Welt erhoben, und somit steht es im Anschluss an das Absolute als die Wirklichkeit. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile und das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung entsprechen jeweils der Seinslogik und der Wesenslogik, sofern diese beiden von Hegel je als quantitative und qualitative Beziehung umgedeutet werden.

⁶⁷⁸ WdL, 1813, S.154. GW 11, S.364.

⁶⁷⁹ WdL, 1813, S.142. GW 11, S.354.

Das Sein ist der an sich seiende Begriff. Dieser als an sich tritt noch nicht aus sich selbst heraus, damit bleibt er ein Innerliches. Indem er an sich eingeschlossen bleibt, so wird er im Sinne seiner Gleichgültigkeit gegen das Andere ein Äußerliches; „So ist die Sphäre des Seins überhaupt nur erst das schlechthin noch Innere, und deswegen ist sie die Sphäre der seienden Unmittelbarkeit oder der Äußerlichkeit.“⁶⁸⁰; das Wesen bleibt bei ihm selbst eine äußerliche Verknüpfung, also ein Äußerliches, jedoch stellt sie als die Vermittlung sich als eine sich auf sich beziehende Negativität dar, und so wird sie auch ein Innerliches:

*„Diese Äußerlichkeit aber besteht darin, daß die beiden Bestimmungen selbst, nämlich das Innere und Äußere, sie ausmachen. Aber die Sache ist selbst nichts anderes als beider. Somit sind beide Seiten dem Inhalt nach wieder dasselbe.“*⁶⁸¹

Insofern das Ganze und die Teile in ihrem Verhältnis als gegeneinander gleichgültig stehenbleibend, und die Kraft und ihre Äußerung als sich auf einander in der notwendigen Kausalbeziehung beziehend gedacht werden, werden beide Verhältnisse daher in die Dialektik gebracht, welche als Dialektik von Substrat und Beziehung oder als Dialektik von quantitativer Diskretion und qualitativer Kontinuität gedacht werden könnte, so dass sich hier das Verhältnis des Äußeren und Inneren als dialektische Einheit darstellt. So führt es als Gipfelpunkt der Entwicklung der Erscheinung zugleich den Anfang der Wirklichkeit als der an und für sich seienden Welt vor.

Damit wird diese Einheit sowohl als korrespondierende Einheit dargestellt, sofern die Quantität und Qualität in ihrer Untrennbarkeit einander entsprechen, wobei das Verhältnis des Äußeren und Inneren als Medium die zwei vorangehenden Verhältnissen, also das mathematische und das physische Verhältnis, in einander reflektieren lässt, als auch als dialektische Einheit, indem sich das quantitative Verhältnis als äußerliches Zusammentreffen und das qualitative Verhältnis als kontinuierliche Verknüpfung dialektisch in eine Einheit aufheben.⁶⁸² Diese Einheit als ein Drittes sollte damit als das im dialektischen Sinne ausgezeichnete Verhältnis des Äußeren und Inneren dargestellt werden und könnte mithilfe der Kantischen Vorstellung auf ein

⁶⁸⁰ WdL, 1813, S.158. GW 11, S.367.

⁶⁸¹ WdL, 1813, S.155. GW 11, S.365.

⁶⁸² Qualität und Quantität vertreten jeweils die Kontinuität und die Diskretion und diese beiden gehen zu einander über, somit werden Qualität und Quantität als in der dialektischen Beziehung befindend gedacht.

metaphysisches Verhältnis angewiesen werden. So expliziert dieses Verhältnis seine Doppeldeutigkeit. Bei dem dialektischen Verhältnis wird die Identität des Inneren und Äußeren abstrakt als das an sich seiende Wesen des Gottes, das sich zu einem Äußeren setzen muss: Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Die erste der betrachteten Identitäten des Inneren und Äußeren ist die gegen den Unterschied dieser Bestimmungen als gegen eine ihr äußere Form gleichgültige Grundlage, oder sie als Inhalt.“⁶⁸³

„Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Sein oder auch das Wesen, das abstrakte Absolute, nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist.“⁶⁸⁴

Diese Grundlage ist Gott als das abstrakte Absolute. Sofern das Innere und das Äußere durch die Reflexion in einander übergehen, so hat dieses Übergehen „die unvermittelte Identität ihres Unterschiedes, die unmittelbare Umkehrung jeder in ihre entgegengesetzte“⁶⁸⁵ zur Folge. Daher wird der Geist so beschrieben:

„Der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittlung entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen.“⁶⁸⁶

„Aber diese beiden Identitäten sind nur die Seiten Einer Totalität, oder sie selbst ist nur die Umkehrung der einen in die andere“⁶⁸⁷. Daher vereinigen sich das Innere und das Äußere zur Wirklichkeit.- eine wahre, konkrete Welt. Die Existenz ist die Entäußerung des Wesens als des inneren an sich Seienden, genauso wie die Erscheinung die Äußerung der Existenz als des Dinges an sich. Doch setzen sich das Innere und das Äußere zuerst entgegen, so lassen sich diese zwei Momente in einem an und für sich seienden Inneren- Äußeren vereinigen. „(..) Beide Bestimmungen, die der Seite der Reflexion und die der Seite des Seins, werden gegenüber der ‘absoluten Sache’ als äußerlich betrachtet.“⁶⁸⁸

⁶⁸³ WdL, 1813, S.159. GW 11, S. 368.

⁶⁸⁴ WdL, 1813, S.159. GW 11, S. 368.

⁶⁸⁵ WdL, 1813, S.159. GW 11, S. 368.

⁶⁸⁶ WdL, 1813, S.159. GW 11, S. 367.

⁶⁸⁷ WdL, 1813, S.159. GW 11, S. 368.

⁶⁸⁸ Sieh Wölfle, Gerhard Martin: Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad

„Das Äußere und Innere sind die Bestimmtheit so gesetzt ,dass jede dieser beiden Bestimmungen nicht nur die andere voraussetzt und in sie als in ihre Wahrheit übergeht, sondern dass sie, insofern sie diese Wahrheit der anderen ist, als Bestimmtheit gesetzt bleibt und auf die Totalität beider hinweist.“⁶⁸⁹

„Aber es ist nicht nur die Beziehung beider aufeinander, sondern die bestimmte der absoluten Form, daß jedes unmittelbar sein Gegenteil ist und ihre gemeinschaftliche Beziehung auf ihr Drittes oder vielmehr auf ihre Einheit vorhanden.“⁶⁹⁰

Das physische Verhältnis wird im Kontrast zum mathematischen als qualitatives bestimmt, umgekehrt wird das mathematische Verhältnis im Kontrast zum physischen Verhältnis als quantitatives bestimmt. Das metaphysische Verhältnis ist zugleich das mathematische und das physische Verhältnis. „(...) ‘Absolute Sache’ ist ein noch vorläufiger Ausdruck für das Absolute bzw. seine konkrete Entfaltung in der ‘Wirklichkeit’.“⁶⁹¹ Das Verhältnis des Äußeren und Inneren als Höhepunkt der Entwicklung der Erscheinung, oder, genauer gesagt, des wesentlichen Verhältnisses hat schon den Anfang der Wirklichkeit erreicht.

Auf dem Grund als Standpunkt entäußert das absolute Unbedingte sich als die Erscheinung und diese führt dann in die Wirklichkeit weiter. Die Weiterführung der Erscheinung auf die Wirklichkeit sollte so als Zurückführung in das Wesen als Grund gedacht werden, dass die Wirklichkeit eine Ganzheit ist, die den Grund und die Erscheinung in sich enthält.⁶⁹² Aber diese Ganzheit ist nicht so zu verstehen, dass die Wirklichkeit ununterschieden mit dem Grund identisch wäre. Aus dem Wesen ergibt sich eine Wechselwirkung zwischen der Wirklichkeit als dem konkreten Allgemeinen und dem Grund als dem an sich seienden, abstrakten Allgemeinen, welche in der Erscheinung als Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Grund geschieht, die alle Einzelnen in sich enthält

Cannstalt 1994, S.386.

⁶⁸⁹ WdL, 1813, S.157. GW 11, S.366.

⁶⁹⁰ WdL, 1813, S.157. GW 11, S.366.

⁶⁹¹ Sieh Wölfle, Gerhard Martin: Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad Cannstalt 1994, S.386.

⁶⁹² Wenn die zwei Hauptabschnitte der Wesenslogik, also „Das Wesen als Reflexion in ihm selbst“ und „Die Erscheinung“ als von der absoluten Indifferenz der Seinslogik abgeleitete entgegengesetzte Momente gedacht werden, soll der dritte Abschnitt, also die Wirklichkeit nicht als Rückkehr zum Wesen als Grund, sondern vielmehr als Rückkehr zur absoluten Indifferenz gilt. Die Wesen als Reflexion in ihm selbst entwickelt sich schließlich zum Grund, der inhaltlich sich auf die Kantische transzendente Konstruktion bezieht. So könnte die Entgegenstzung von dem Grund und der Erscheinung als Entgegenstzung von Transzendentelem und Empirischem verstanden werden.

und von dem Allgemeinen enthalten ist.

6.3. Identität der Wirklichkeit mit dem Begriff

6.3.1. Wirklichkeit als Einheit von Wesen und Erscheinung

Als das Verhältnis des Äußeren und Inneren die Dialektik von Verhältnis des Ganzen und der Teile und von Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung bzw. die Dialektik der Existenz und Erscheinung vollzogen hat, kommt die Einheit des Inneren und Äußeren als Anfang der Wirklichkeit vor:

„Die Einheit des Inneren und Äußeren ist die absolute Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber ist zunächst das Absolute als solches, (...)“⁶⁹³

Daher stellt sich die Wirklichkeit als Einheit des Wesens als Grundes und der Existenz als Erscheinung dar. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„(...) diese Einheit, in welcher Existenz oder Unmittelbarkeit und das Ansichsein, der Grund oder das Reflektierte schlechthin Momente sind, ist nun die Wirklichkeit.“⁶⁹⁴

Die Wirklichkeit ist auf der einen Seite die Vollendung der Entwicklung des Wesens, indem das Wesen als Vollendung der Entwicklung des Seins sich zuerst als Grund setzt, der somit sich im Anfang der Entwicklung des Wesens befindet und durch sein Entäußern in der Erscheinung weiter zur Wirklichkeit geführt wird. Auf der anderen Seite kann die Wirklichkeit als Ende der Wesensdialektik schon als Anfang der Begriffsdialektik gelten.⁶⁹⁵ Die Wesenheit des Wesens stellt sich im Kontrast zur Wesenheit des Seins und des Begriffs als der in den Widerspruch eingeführte Unterschied dar, und das Wesen hat die Erscheinung zu seinem Gesetzsein, welches sich zuerst als Gegensatz von Existenz und Erscheinung und weiterhin als Gegensatz von dem „Gesetz der Erscheinung“ und „der erscheinenden und der an sich seienden Welt“ erweist. Als Unterschied von Identität und Unterschied stellt sich der Unterschied als ein Gegensatz dar. Indem die Erscheinung in die Wirklichkeit geführt wird, hebt sich der Gegensatz sogleich in den Widerspruch

⁶⁹³ WdL, 1813, S.161. GW 11, S.369.

⁶⁹⁴ WdL, 1813, S.175. GW 11, S.380.

⁶⁹⁵ Bei der Begriffslogik ist die Wirklichkeit auf die passiven Substanz abgestiegen, und ihre Subjektivität wird von dem Begriff ersetzt.

auf, der also den Gegensatz von Identität und Unterschied, nämlich den von Grund und Erscheinung, überwunden hat. Dazu gilt die Wirklichkeit am Ende der Wesensdialektik schon als Anfang der Begriffsdialektik. Im Anschluss an die Wirklichkeit kommt der Begriff als Einheit von Sein und Wesen vor.

6.3.1.1. Das Absolute als Wesen

Die Wirklichkeit stellt zweierlei Sinn dar. Erstlich ist sie diejenige, welche die Einheit von Idealem und Realem, also von dem Wesen und der Erscheinung, darstellt, die das Absolute ist, und nicht das dem Idealen gegenüberstehende Reale bedeutet. Zweitens wird sie im engeren Sinne als Verwirklichung des Absoluten verstanden, also als die Wirklichkeit oder die Bestimmungen des Absoluten. Dieses Absolute stellt sich zuerst als ein abstraktes Unbestimmtes dar:

„Die einfache gediegene Identität des Absolute ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt als der Reflexion aufgelöst.“⁶⁹⁶

Die in ihm aufgelösten unendlich vielen Bestimmungen sind seine Attribute. Sofern sie als dem Absoluten äußerlich hinzukommend bezeichnet werden, sind sie und dieses nur in der äußerlichen Reflexion auf einander bezogen. So schreibt Hegel weiter:

„Oder jenes Absolute, das nur als absolute Identität ist, ist nur das Absolute einer äußeren Reflexion. Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist Attribut.“⁶⁹⁷

Jedes der Attribute ist in bezug auf das Absolute nur ein relatives Absolutes, als eine Erscheinung des Absolut-Absoluten:

„Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstrakte Identität, sondern die Identität des Seins und Wesens oder die Identität des Inneren und Äußeren ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht und es zum Attribut bestimmt.“⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ WdL, 1813, S.162. GW 11, S.370.

⁶⁹⁷ WdL, 1813, S.165. GW 11, S.372.

⁶⁹⁸ WdL, 1813, S.165. GW 11, S.373.

„Der Ausdruck, der gebraucht worden ist: das Absolut-Absolute, bezeichnet das in seiner Form in sich zurückgekehrte Absolute, oder dessen Form seinem Inhalt gleich ist. Das Attribut ist das nur relative Absolute, eine Verknüpfung, welche nichts anderes bedeutet als das Absolute in einer Formbestimmung.“⁶⁹⁹

Die unendlich vielen Attribute stellen sich als Vermittlung zweier Extreme, also der abstrakten Substanz und jeder der als Modus bestimmten einzelnen Bestimmtheiten derselben, dar:

„Das Attribut ist erstlich das Absolute als in der einfachen Identität mit sich. Zweitens ist es Negation, und diese als Negation ist die formelle Reflexion-in-sich. Diese beiden Seiten machen zunächst die zwei Extreme des Attributes aus, deren Mitte es selbst ist, indem es sowohl das Absolute als die Bestimmtheit ist.“⁷⁰⁰

So vermittelt das Attribut als Mitte das Absolute und den Modus mit einander. Das Absolute stellt sich zunächst als eine an sich seiende Substanz und damit als ein Allgemeines dar, das sich zwar noch nicht in außen verwirklicht, jedoch bereits eine an sich konkrete Substanz dargestellt hat. Diese Substanz ist ein Ganzes, das in sich unendliche Attribute enthält, welche das Besondere vertritt. „Die Attribute bestimmt Spinoza ferner als unendlich, und zwar unendlich auch im Sinne einer unendlichen Vielheit.“⁷⁰¹ Eines von der unendlichen Menge der Attribute, wie das Denken oder die Ausdehnung, ist im Spinozistischen Sinne eine Vorstellungsweise der unendlichen Substanz, welche das unendliches Wesen der Substanz darstellt. Aber jedes Attribut ist im Gegensatz zu anderen Attributen endlich geworden. Unter dem Attribut subsumiert noch der Modus, der nach Hegel der Einzelheit entspricht.

In dem Gefüge der äußerlichen Reflexion ist das Absolute von Hegel als eine abstrakte Identität zu bestimmen, und so wird seine Wirklichkeit der Äußerlichkeit entsprechend ihm gegenübergestellt, als ob die Wirklichkeit in Gestalt von Akzidenzen ihm von außen hinzugefügt würde. So wird die äußerliche Reflexion bei der äußerlichen Überwindung des Widerspruchs „als ein äußerlicher Verstand tätig“, welcher „die Bestimmungen als gegebene aufnimmt und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von diesem ihre

⁶⁹⁹ WdL, 1813, S.166. GW 11, S.373.

⁷⁰⁰ WdL, 1813, S.167. GW 11, S.374.

⁷⁰¹ WdL, 1813, S.171. GW 11, S.374.

Anfänge hernimmt“, ⁷⁰² so dass „(...) in jenem Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, () das Attribut wie der Modus nur als verschwindend, nicht als werdend (ist)“. ⁷⁰³ Dem Modus, der sich durch die Vermittlung des Attributes mit der Substanz verbindet, fehlt die Aktivität der aktiven Substanz, nämlich, „das Prinzip der Persönlichkeit“ fehlt der Substanz. ⁷⁰⁴

Sofern aber das Absolute sich als eine an sich seiende Ganzheit darstellt, bringt es aus sich seinen Inhalt heraus und realisiert ihn in der Wirklichkeit. Darin kommt die Entgegensetzung von zwei Extremen hervor, also die Entgegensetzung von der Möglichkeit und der Wirklichkeit.

6.3.1.2. Die Wirklichkeit als Erscheinung

Die Wirklichkeit als ein an sich seiendes Ganzes unterscheidet sich in das Absolute und die Wirklichkeit wie das Wesen als ein absolutes Unbedingtes in die Existenz und die Erscheinung sowie die Erscheinung als Existenz in „das Gesetz der Erscheinung“ und „die erscheinende und die an sich seiende Welt“. So sind das Absolute und die Wirklichkeit sowie die Existenz und die Erscheinung hier abstrakt gegenübergesetzt. Sofern das Absolute für ein an sich seiendes Ganzes gehalten wird, kommt daher die Bestimmung „die Wirklichkeit“ in der Wirklichkeit wie die Bestimmung „die Erscheinung“ in der Erscheinung nicht als ein abstraktes Mannigfaltiges, das mit dem Absoluten als einer abstrakten Identität gegenübergestellt ist, sondern ebenso als ein „konkreter“ Unterschied, der sich als ein Gegesatz von entgegengesetzten Bestimmungen darstellt, vor. Daher wird diese Wirklichkeit wie die Erscheinung in die entgegengesetzten Momente unterschieden, also in die Zufälligkeit und die relative Notwendigkeit, in die formelle und reale Wirklichkeit, in die formelle und reale Möglichkeit sowie in die formelle und reale Notwendigkeit.

Die Wirklichkeit als lebendiges Absolutes enthält unendliche Seinsmöglichkeiten in sich, so dass diese von dem Absoluten als Wirklichkeit realisiert werden können. So ist die Wirklichkeit als die entäußerte Möglichkeit des Absoluten zu verstehen; die Möglichkeit dagegn stellt sich als die an sich seiende Wirklichkeit desselben dar:

⁷⁰² WdL, 1813, S.170. GW 11, S.367.

⁷⁰³ WdL, 1813, S.171. GW 11, S.377. Das Absolute ist wegen der Widersprüchlichkeit der äußerlichen Reflexion zur seinslogischen absoluten Indifferenz zurückgetreten, ohne über den Widerspruch hinausgehen und weiter zur absoluten Subjektivität gelangen zu können.-Autor.

⁷⁰⁴ Vgl. WdL,1813, S.170. GW 11, S.367.; WdL 1816, S.13; S.54; S.284; S.302. GW 12, S.17; S.49.; S.236.; S.251.

„(...) - Das Vergehen der Akzidenz ist Zurückgehen ihrer als Wirklichkeit in sich als in ihr Ansichsein oder in ihre Möglichkeit, aber dieses ihr Ansichsein ist selbst nur ein Gesetzsein; daher ist es auch Wirklichkeit, und weil diese Formbestimmungen ebenso sehr Inhaltsbestimmungen sind, ist dieses Mögliche auch dem Inhalt nach ein anderes bestimmtes Wirkliches.“⁷⁰⁵

Die Ganzheit der Möglichkeiten ist zuerst der Wirklichkeit des Absoluten entgegengesetzt. Diese Phase stellt die Trennung von dem Absoluten und den Attributen dar und bringt die Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und absoluter Notwendigkeit hervor, die der Kantischen vierten Kategoriengruppe entspricht.

Die Möglichkeit und die Wirklichkeit stehen zwar einander gegenüber, jedoch vermögen sie in einander überzugehen. Damit vereinigt die wirkliche Ganzheit diese beiden als ihre Bestimmungen in sich selbst.

„(...) Die Substanz manifestiert sich durch die Wirklichkeit mit ihrem Inhalt, in die sie das Mögliche übersetzt, als schaffende, durch die Möglichkeit, in die sie das Wirkliche zurückführt, als zerstörende Macht. Aber beides ist identisch; das Schaffen zerstörend, die Zerstörung schaffend; denn das Negative und Positive, die Möglichkeit und Wirklichkeit sind in der substantiellen Notwendigkeit absolut vereint.“⁷⁰⁶

Wird die eine als die Zufälligkeit oder die formelle Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit dargestellt, so wird die andere als relative Notwendigkeit oder reale Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit bestimmt. Die relative Notwendigkeit steht der Zufälligkeit gegenüber wie die reale Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit jeweils der formellen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Beide vertreten je die Möglichkeit und die Wirklichkeit, die sich in dem Wechselbestimmen als zwei entgegengesetzte Pole aufzeigen, so dass das Mögliche und das Wirkliche ihr Gegenteil in sich implizieren, d.h. im Wechselspiel ihre Stellen mit einander vertauschen, und damit mit einander identisch sind.

Darüber hinaus stellt sich die Notwendigkeit in zwei Arten dar: als die formelle Notwendigkeit und als die reale Notwendigkeit. Sofern die formelle Notwendigkeit mit der Zufälligkeit, der formellen Möglichkeit sowie Wirklichkeit, und die reale Notwendigkeit dagegen mit der relativen

⁷⁰⁵ WdL, 1813, S.193. GW 11, S.395.

⁷⁰⁶ WdL, 1813, S.193. GW 11, S.395.

Notwendigkeit, der realen Möglichkeit und Wirklichkeit identifiziert wird, ist es möglich, dass beide jeweils die Substantial-Notwendigkeit und die Kausal-Notwendigkeit darstellen, da die absolute Notwendigkeit als ihre Einheit in sich die Dialektik von Substantialität und Kausalität entfalten muss. Daher stellt die absolute Notwendigkeit das Absolute wieder her und stellt sich nunmehr als ein an und für sich seiendes Absolutes dar, welches somit in seiner Bewegung das absolute Verhältnis vorgibt.

6.3.1.3. Das absolute Verhältnis als Wechselwirkung

Die Einheit von dem Absoluten und der Wirklichkeit ist als das absolute Verhältnis zu begreifen, ein erneutes Muster des Verhältnisses, das im Vergleich zum wesentlichen Verhältnis der Erscheinungswelt die Einheit der wesentlichen und erscheinenden Welt, also die an und für sich seiende Welt, darstellt, doch ebenfalls in der Form des Verhältnisses. Die dialektische Einheit, die hier nicht in der Form der Substantialität, sondern in der Form des Verhältnisses ausgedrückt wird, markiert den Ort der Wesenslogik, da diese selbst das Sein und den Begriff mit einander vermittelt und damit die Rolle des Überbrückens von beiden zueinander spielt, so dass das Werden, die Methode, das Gesetz der Denkbewegung statt der Ruhe, des Systems sowie des Zwecks der Denkbewegung so thematisiert werden, dass sie sich in der an und für sich seienden Welt wie in der Erscheinungswelt durch das Verhältnis beschreiben lassen. Das absolute Verhältnis stellt die dreistufige Verhältnisform zur an und für sich seienden Welt wie das wesentliche Verhältnis zur Erscheinungswelt dar, worin das Verhältnis der Substantialität, das Kausalitätsverhältnis sowie die Wechselwirkung enthalten sind. Dies ist beim dritten Kapitel genauer erörtert worden. Die dritte Verhältnisform als Wechselwirkung stellt das Bewegungsprinzip der Vermittlung dar, wobei das Wesen als Werden statt als Substanz thematisiert wird.

6.3.2. Wirklichkeit als Begriff

Der Begriff könnte bezüglich dreier Aspekte aufgefasst werden. Bei der Beschreibung von dem Übergang des Wesens in den Begriff kritisiert Hegel zuerst die Spinozistische Substanz, dass ihr die Subjektivität in dem Sinne fehle, dass jene alle Unterschiedenen vernichte, um zu einer reinen Identität zu gelangen. Dabei wird die Konkretheit, die der Spinozistischen Substanz fehle, zuerst von dem Hegelschen „Begriff“ beansprucht.

Jedoch hat die Spinozistische Substanz bereits als ein Subjekt bezeichnet werden können, insofern sie als eine Substanz eine dialektische Einheit behält, so dass Hegels Kritik an der Substanz Spinozas von der Behauptung Spinozas selbst abgewichen zu sein scheint,⁷⁰⁷ insofern er sie einem reflektierten Wesen zuschreibt, das die unendlich verschiedenen Eigenschaften in einer ununterschiedenen Identität absorbiert und sich schließlich als eine reine gediegene Einheit aufweist, um den Widerspruch zwischen der Identität und dem Unterschied aufzulösen. Allein stellt Hegel die notwendige Widersprüchlichkeit der reflexiven Struktur vor, die die konkrete Allgemeinheit zur Auflösung des Widerspruchs hat.

Zweitens wird die Selbsttätigkeit und Selbstbestimmbarkeit des Begriffs im Kontrast zur Substanz, die als bloße Passivität und Gegenständlichkeit thematisiert ist, stets betont. Kants transzendente Philosophie leitet die Passivität und Gegenständlichkeit der Substanzphilosophie in die Aktivität und Subjektivität um, so dass der Begriff sich als eine Subjektivität erweist, die sich als ein Bestimmungen erzeugendes und damit die Gegenstände anordnendes Subjekt darstellt. Dazu bemerkt Thomas Sören Hoffmann folgendes:

„Zu Beginn der Vorrede zur Wissenschaft der Logik von 1812 hat Hegel gemeint, dass die philosophische Denkweise seit etwa Fünfundzwanzig Jahren eine ‘völlige Umänderung’ erlitten und das Selbstbewusstsein des Geistes in dieser Zeitperiode über sich ‘einen höheren Standpunkt’ erreicht habe. Solcher Standpunkt sollte als die subjektive Wende bezeichnet werden, dabei hat ‘das Denken die Knechtschaft gegenüber den Dingen, gegenüber äußeren Zwängen und Zwecken im Prinzip abgelegt’ und freies oder auch rein er-innertes Denken geworden ist.“⁷⁰⁸

Im Vergleich zum Kantischen transzendentalen Ich verfehlt die Spinozistische Substanz nicht einmal die Spekulativität und Konkretheit, sondern etwa die Subjektivität in dem Sinne, dass das betrachtende Subjekt die Begriffsbestimmungen aus ihm erkennend hervorbringen kann. So versteht der Begriff sich hier als ein bestimmendes Subjekt, welches das Sein und

⁷⁰⁷ Zwar wird die Subjektivität des Modus, den Hegel als Einzelheit bezeichnet, nicht von Spinoza thematisiert, jedoch stellt die Spinozistische Substanz als Causa Sui die Konkretheit, also eine selbstbestimmende Subjektivität dar, und zwar eine objektive Konkretheit und objektive Subjektivität, die der subjektiven Subjektivität, also dem Begriff, gegenübergestellt ist, so dass sie die Substantialität bleibt, und der Begriff die subjektive Subjektivität vertritt. Daher könnte die Entwicklung von Sein zu Begriff als Entwicklung von der objektiven Subjektivität oder der Substanz zur subjektiven Subjektivität oder dem Subjekt im subjektiven Sinne verstanden werden.

⁷⁰⁸ Hoffmann, Thomas Sören: Hegel - Eine Propädeutik, Wiesbaden 2004, S.280.

Wesen als ihm zugehörige Bestimmungen in sich aufhebt- ein Begriff der Subjektivität, der als die Kantische ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption, also das „Ich denke“, thematisiert wird.⁷⁰⁹ Der Begriff als eine subjektiv bestimmende Subjektivität macht es möglich, dass er in der Gegenrichtung das Wesen mit seinem Dasein, welches zuvor als Substanz vorgekommen war, bestimmen kann. Er wird sich zur Objektivität entwickeln und dann die Idee daraus ableiten.

Daher könnte man den Sinne der Subjektivität als Doppelbedeutung verstehen: zum einen als spekulative Konkretheit und zum anderen als die sich anschauende und konstituierende, also sich erkennende und bestimmende Subjektivität. Hegel zufolge fehlt Spinoza die Subjektivität von der ersten und zweiten Bedeutung, aber Kant fehlt lediglich die Subjektivität in der ersten Bedeutung.

Bei Erläuterung des Übergangs vom Begriff zur Idee kritisiert Hegel Kant dahingehend, dass Kant die Objektivität als von außen gelieferte Mannigfaltigkeiten ansieht, jedoch nicht als eine Selbstentfaltung des Begriffs bedenkt. In diesem Sinne könnte die Entwicklung von der Subjektivität über die Objektivität bis zur Idee als dialektischer Abstieg betrachtet werden, und die Entwicklung vom Sein über das Wesen bis zum Begriff dagegen als dialektischer Aufstieg.

Daher versteht Hegel die Vollendung des Begriffs als die Idee, die die abstrakte Subjektivität und die Objektivität in sich aufhebt und als wahrer Grund die Objektivität bestimmt. So erweist sich die Idee in erster Linie als die absolute Subjektivität, die möglicherweise das dritte Moment des Begriffs darstellt. Der Begriff bei Hegel wird im Rahmen der Kantischen transzendentalen Philosophie in die Subjektivität, also die subjektiven Erkenntnisbedingungen, und die Objektivität, nämlich die äußerlich gegebene Mannigfaltigkeit, entzweit, jedoch werden diese beiden schließlich zur Erfahrung zusammengesetzt. Nach Hegel aber bringt die Subjektivität von sich selbst die Objektivität heraus, und diese geht mit ihr zur Idee zusammen,

⁷⁰⁹ Dieses „Ich denke“ stellt sich als eine subjektive Subjektivität dar, welche von Hegel als Einzelheit bestimmt wird. Die Einzelheit könnte einmal als ein abstraktes Einzelnes verstanden werden, das unter der Besonderheit subsumiert ist, und durch diese mit der Allgemeinheit vermittelt werden kann. Zum anderen könnte sie als subjektive bestimmende Subjektivität verstanden werden, die der Allgemeinheit gegenübersteht, die dagegen als eine Substanz, also eine objektiv bestimmende Subjektivität zu verstehen ist, die gegenüber der subjektiven Subjektivität auch als eine passive Objektivität aufgefasst werden kann. Hegels Kritik am Spinozistischen Modus besteht darin, dass dieser sich als Einzelheit nicht zur bestimmenden Subjektivität, also zum Begriff, der die Gegenwirkung auf die Substanz treiben kann, entwickelt. Im Sinne der Hegels Kritik an Spinozas Substanz sollte der Modus als Einzelheit nicht lediglich als passive Substanz, sondern zugleich als aktive Substanz, eine Personalität sowie der Begriff bezeichnet werden. So könnten die Einzelheit und die Allgemeinheit oder der Begriff und die Substanz in ihrer Wechselwirkung als eine Intersubjektivität gedacht werden.

welche sozusagen die abstrakte Subjektivität und die Objektivität in sich aufhebt. Bei der Idee, die über die abstrakte Subjektivität steigt, wird die Konkretheit im Vergleich zur Abstraktheit des Kantischen transzendentalen Ich von Hegel als Hauptthese thematisiert. Darüber hinaus sollte bei ihr der doppelten Rolle, also der Subjektivität und der Objektivität, Rechnung getragen werden.

Am Ende der Begriffslogik soll die Objektivität nicht mehr als passive Substanz, sondern als ein teleologischer Organismus betrachtet werden, der als eine objektiv lebendige Natur an die Stelle der Subjektivität tritt und jene ursprüngliche abstrakte Subjektivität in sich enthält. Damit entwickelt sich die Objektivität zur konkreten Idee, welche sich als eine vereinigende Subjektivität darstellt. Daher kann diese in der Gegenrichtung als ursprünglich die Objektivität und damit die ursprüngliche abstrakte Subjektivität bestimmende Subjektivität, die als Einzelheit gekennzeichnet wird, gedacht werden. So wirken der ursprüngliche Begriff als transzendente Apperzeption und das absolute Subjekt als Idee in dem Stellenwechsel von Subjekt und Objekt wechselseitig auf einander. Die Idee versteht sich als eine dialektische Einheit von abstrakter Subjektivität und Objektivität. Der Begriff selbst dagegen enthält potentiell die Objektivität und die Idee in sich.

Der Begriff als Anfang und die Idee als Ende der Begriffsdialektik werden ihrer Konkretheit zufolge als zwei Pole des Absoluten dargestellt und gelten jeweils zugleich als eine sich erkennende und bestimmende Subjektivität und erkannte und bestimmte Objektivität. Der Begriff bedeutet in der Wissenschaft der Logik:

Erstens, die Einheit von Sein und Wesen, welche sich jeweils als das Unmittelbare und das Vermittelte erweist. Damit ist der Begriff ein vermitteltes Unmittelbares.

Zweitens, das sich erkennende und bestimmende Subjekt, die transzendente Apperzeption, deren Inhalt sich als die im Subjekt enthaltenen Kategorien erweist. Die in der Seins- und Wesenslogik liegenden Kategorien können also als objektive Begriffsbestimmungen des Begriffs gedacht werden. Danach wird der Begriff als Vollendung der Dialektik der Wesenslogik, also als ein sich unterscheidendes und sich bestimmendes und in der Unterscheidung sich wiedervereinigendes Subjekt thematisiert.

In der weiteren Entwicklung vom Begriff zur Idee oder von der Subjektivität zur Objektivität tritt die Subjektivität als bestimmendes Subjekt hervor und die Idee wird als verwirklichter Zweck vorgeführt. Dieser Zweck ist wirklich der Urgrund aller vorangegangenen Kategorien, so dass diese von ihm begründet wurden.

So wird der Begriff schließlich als die Idee aufgefasst, die den Sinn der absoluten Subjektivität expliziert.⁷¹⁰

6.3.2.1. Begriff als Einheit von Sein als absoluter Indifferenz und Wesen als reflexiver Vermittlung

Die Wissenschaft der Logik enthält drei Hauptteile: Sein, Wesen, und Begriff, welche im Allgemeinen sich als drei Momente bezeichnen, also als die Positivität, die Negativität sowie die Negation der Negation, wobei jedes Moment sich zu einer konkreten Allgemeinheit vollendet. Außerdem enthält das nachkommende Moment das vorangehende Moment in sich.

Eine solche Vollendung ist eine Unendlichkeit, die nicht irrig und abstrakt ist, sondern sich vielmehr als wahr und konkret darstellt. Das Fürsichsein ist die Wahrheit des Seins und Daseins, die absolute Substanz ist die Wahrheit des Grundes und der Erscheinung, und die Idee ist die Wahrheit der Subjektivität und Objektivität.

Wenn der Begriff als die Einheit von Sein und Wesen dargestellt wird, wird er zuerst als die dritte dialektische Einheit gedacht, die sich als Idee vollendet, und das Sein als absolute Indifferenz und das Wesen als absolute Substanz in sich aufhebt.

Darüber hinaus vertreten das Sein und das Wesen jeweils das Unmittelbare und das Vermittelte, der Begriff tritt anschließend als das vermittelte Unmittelbare hervor. Das Ende der Wesenslogik ist bereits der Anfang der Begriffslogik.

Das Sein enthält das Dasein in sich. Beide setzen sich gegenseitig voraus und hängen von einander ab, jedoch beschränken sie sich auch auf einander. Die Einheit von Sein und Dasein ist das selbständige Sein, das von Hegel als das Fürsichsein genannt, und als die in der Kategorie der Qualität liegende Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit gekennzeichnet wird.

Das Sein und das Dasein grenzen einander ab, so sind sie jeweils das Sein für Anderes. Dagegen stellt das Fürsichsein das Sein für sich, also das selbständige Sein, dar. Das Sein stellt sich als die abstrakte Unendlichkeit dar, das Dasein als die Endlichkeit. Die Unendlichkeit und die Endlichkeit oder das Sein und das Dasein setzen einander voraus, aber gehen zugleich in einander über. Ihre Einheit erweist sich als die wahrhaftige Unendlichkeit oder das Fürsichsein :

⁷¹⁰ Die zwei Pole, also der Begriff und die Idee, und ihre Mitte konstruieren sich aber als eine Ganzheit, also als eine absolute Subjektivität-Objektivität.

„Im Fürsichsein ist das qualitative Sein vollendet; es ist das unendliche Sein. (...) Im Fürsichsein ist der Unterschied zwischen dem Sein und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen.“⁷¹¹

Das Wesen ist das das Sein negierende Sein. Durch die Selbstnegation des Seins kommt das Wesen erst hervor. Das Sein ist ein Unmittelbares, das von dem Wesen vorausgesetzt wird, dabei ist es schon ein Vermitteltes geworden. Jedes Unendliche kann an sich als unmittelbar bezeichnet werden, aber für anderes als vermittelt. Das Sein ist ein Unmittelbares, das Wesen ist ein Vermitteltes. In der Begegnung mit dem Wesen ist die Unmittelbarkeit und Unendlichkeit des Seins vergangen, so dass das Sein in Bezug auf das Wesen zugleich ein Vermitteltes geworden ist. Das Sein ist zuerst ein Unendliches. Aber im Gegensatz zum Wesen, das als reine Identität des Unendlichen gilt, ist das Sein das Endliche geworden:

„Absolut notwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstrakten gehalten ist das Sein nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflektiert, als Wesen. Das Wesen haben wir als das Nichtendliche bestimmt, als die Negation des Negativen, die wir das Unendliche nennen. Wozu also der Übergang gemacht wird, ist nicht das abstrakte, das trockene Sein, sondern das Sein, das Negation der Negation ist.“⁷¹²

Das Wesen ist die Reflexion des Seins und im substantiellen Sinne der Grund des Seins. Durch die Negation des Wesens ist zwar das Sein die Endlichkeit geworden, aber das Wesen geht gleichfalls in die Endlichkeit über, indem Sein und Wesen sich auf einander beziehen.

Die Vollendung der Seinslogik ist zugleich der Anfang der Wesenslogik. So stellt sich die Selbst-Überwindung des Seins niemals als das abstrakte Sein dar, das im Gegensatz zum abstrakten Wesen steht, sondern als das wahrhafte Sein, das bereits das abstrakte Sein in sich enthaltende Wesen ist,- ein konkretes Sein, obzwar dieses im Vergleich zu seiner weiteren Entwicklung in der Wesenslogik noch für ein abstraktes Wesen gehalten werden sollte.

Das Wesen, das sich im Anfang seiner Entwicklung als ein abstraktes Wesen befindet, ist der Grund, der aus sich selbst hinaus geht, und sich zu seiner

⁷¹¹ WdL, 1832, S.158-159. GW 21, S.144.

⁷¹² VPhR1. Hamburg 1993, S.318.

Existenz entäußert:

„Dieses Sein aber, zu dem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Sein, die Existenz: ein Herausgegangensein aus der Negativität und Innerlichkeit.“⁷¹³

Im Gegensatz zum Wesen selbst, ist seine Äußerung, die Existenz, nur eine Erscheinung. Diese Erscheinung wird sich aufheben, und zur Wirklichkeit, der absoluten Substanz, zurückkehren. Im Vergleich zum abstrakten Wesen, das mit der schlechten Unendlichkeit identisch ist, ist die Wirklichkeit, die absolute Substanz konkret und wahrhaft.

In konträrer Richtung betrachtet manifestiert sich die wahrhafte Unendlichkeit als das Fürsichsein in der Seinslogik als Sein und Dasein, und in der Wesenslogik gilt sie als die Wirklichkeit und erscheint als Grund und Erscheinung.

Das Sein und das Wesen, wie bereits erwähnt, haben jeweils schon eine eigene Wahrheit erreicht. Die Wahrheit des Seins ist das Fürsichsein; die Wahrheit des Wesens ist die absolute Substanz. Gegenüber dem reinen Sein, einer abstrakten, schlechten Unendlichkeit, ist das Fürsichsein eine konkrete, wahrhafte Unendlichkeit; im Vergleich zum abstrakten Wesen, die mit der schlechten Unendlichkeit identisch ist, ist die Wirklichkeit, also die absolute Substanz, konkret und wahrhaft.

Die Vollendung der Wesenslogik, nämlich die Wirklichkeit ist bereits der Begriff, der in Rücksicht auf das Wesen zwar die Erscheinung schon in sich enthalten hat, aber in Hinsicht auf seine Fortsetzung nur als die abstrakte Subjektivität erweist, die sich weiterhin zur Objektivität entäußern müssen wird.

Die drittstufige wahrhafte Unendlichkeit ist vollzogen, sobald sich die Subjektivität und Objektivität oder der Begriff und die Realität in die Idee aufgehoben haben werden.

Bisher ist die dreistufigen Vollendungen der wahrhaften Unendlichkeit betrachtet worden, wobei die Wirklichkeit als Vollendung der Wesenslogik in der Mitte liegt, die das Fürsichsein einschließt und von der Idee enthalten ist.

Das Wesen als Vermittlung zwischen Sein und Begriff stellt einen anderen Sinn als diesen dar, in dem das Wesen nicht als zweitstufige Vollendung der wahrhaften Unendlichkeit, sondern vielmehr als ein Überbrückendes gilt, das als Erscheinung die Spaltung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit, also

⁷¹³ WdL, 1813, S.104. GW 11, S.323.

zwischen zwei Dingen an sich kennzeichnet,⁷¹⁴ und sogleich diese beiden in der Ganzheit als dem Begriff mit einander vermittelt. Daher erheben sich das Sein und das Wesen, die Unmittelbarkeit und die Vermittlung auf eine höhere Ebene und vereinigen sich im Begriff. Somit ist der Begriff die Einheit des Seins und des Wesens, die sich also als das Unmittelbaren und die Reflexion manifestiert :

„Der Begriff ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das Dritte zum Sein und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzusehen. Sein und Wesen sind insofern die Moment seines Werdens; er aber ist ihre Grundlage und Wahrheit als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind.“⁷¹⁵

Im Gegensatz zum Sein, das als ein Unmittelbares dargestellt wird, sollte das Wesen als ein Vermitteltes oder als das reflektierte Sein betrachtet werden, da das Wesen sich als die Reflexion der Unmittelbarkeit darstellt. Hierzu wird das Wesen nicht als ein zugrundeliegender Grund, sondern vielmehr als die reflexive Bewegung aufgefasst. Der Begriff wird danach als die Einheit vom Unmittelbaren und Vermittelten bezeichnet werden.

In der Wissenschaft der Logik vereinigen sich das Sein und das Wesen, die jeweils als reine Unmittelbarkeit und als Vermittlung gelten, im Begriff. Der Begriff ist deswegen die Einheit des Seins und Wesens, des Unmittelbaren und der Reflexion. Nach Theunissen sollte Sein und Wesen im Gegensatz zum Begriff als *Schein* zurücktreten. *„Demnach ist die ganze objektive Logik eine Logik des Scheins.“⁷¹⁶*

6.3.2.2. Begriff als subjektives Subjekt-Objekt

Das Wesen ist die Wahrheit des Seins; der Begriff ist die Wahrheit des Wesens, insofern dieses als die objektive Substanz, die in der Wesenslogik als Wirklichkeit, d.h. als die verobjektivierte wahrhafte Unendlichkeit, sowie als das verobjektivierte Subjekt-Objekt⁷¹⁷ bezeichnet wird, in das subjektive Subjekt transformiert wird. Daher bleibt der Begriff die versubjektivierte wahrhafte Unendlichkeit, die subjektive Substanz sowie das versubjektivierte

⁷¹⁴ Vgl. WdL, 1813, S.111-112. GW 11, S.329.

⁷¹⁵ WdL 1816, S.5. GW 12, S.11.

⁷¹⁶ Theunissen, Michael: Sein und Schein, Frankfurt a. M. 1980, S.77.

⁷¹⁷ Die Substanz wird als das objektive Subjekt-Objekt bezeichnet. Vgl. „Differenz des Fichtschens und Schellingschen System der Philosophie“, Frankfurt a.M., S. 94. 1986

Subjekt-Objekt.⁷¹⁸ Der Begriff enthält wie das Fürsichsein beziehungsweise das Wesen zwei Bestimmtheiten: Konkretheit und Subjektivität. Beim Selbstbezug des Begriffs handelt es sich also um zwei Begriffe⁷¹⁹, wobei der Selbstbezug als Konkretheit bereits durch die Substanz dargestellt worden ist.

„(...) im Kontrast zum Subjekt verliert die Substanz ihre Wahrheit, sie wird den Schein, das Manifestierte des Begriffs:

die Subjekphilosophie verfehlt dagegen den Sinn ihrer an sich richtigen Prämisse, Wirklichkeit als Schein, als Erscheinung zu verstehen, die in der Reflexion den Grund ihrer Objektivität und Erkennbarkeit findet, da sie Reflexion als bloß subjektive Denktätigkeit interpretiert.“⁷²⁰

„Der Begriff ist die Wahrheit der Substanz“⁷²¹ Die Subjektivität stellt zwar die Bedeutung von der Konkretheit dar, welche im Vergleich zur Abstraktion die dialektische Einheit expliziert, jedoch auch die Bedeutung von der selbstbestimmenden Subjektivität, welche nicht der Objektivität entgegengesetzt ist, sondern diese in sich beinhaltet hat. Über die Konkretheit schreibt Hegel:

„Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung; sie ist das an sich, was er als Manifestiertes ist.“⁷²²

Das Sein als Schein ist nicht vom Wesen getrennt. Als Wirklichkeit hat die absolute Substanz die Bedingung des Konkreten erfüllt.

Das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenzien wird beim Begriff nur in das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikate verwandelt, ohne die ursprünglich in der Substanz implizierte Konkretheit zu ändern.⁷²³

Hegels Kritik an Spinoza, dass der Spinozistischen Substanz die Subjektivität fehle, könnte nur in diesem Sinne gerecht sein, dass ihr die subjektive Wende

⁷¹⁸ Der Begriff wird als das subjektive Subjekt-Objekt verstanden. Ebd. S.94.

⁷¹⁹ Höhle schreibt: „Der Fremdbezug, der der Substanz im Verhältnis zu den Akzidenzien und den Akzidenzien im Verhältnis zur Substanz eignet, ist zu einem Selbstbezug geworden.“ Höhle: Hegels System, Hamburg, 1988, S.231. Es stellt sich die Frage, ob das Verhältnis zwischen der Substanz und den Akzidenzien nur einen Fremdbezug darstellt, ohne es mit dem Selbstbezug zu tun zu haben.

⁷²⁰ Schmidt, Thomas M.: Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten. In: klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin, 2002. S.101.

⁷²¹ Christian Iber: Hegels Konzeption des Begriffs. In: Klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002. S.182.

⁷²² WdL, 1816, S.5-6. GW 12, S.11.

⁷²³ Das objektive Denken und die objektive Ausdehnung bei Spinoza sind in den subjektiven Begriff und die subjektive Anschauung bei Kant umgewandelt.

im Kantischen Sinne fehlt.⁷²⁴

In der Entsprechung des Begriffs mit der Anschauung könnte die Entwicklung der Seins- und Wesenslogik als die Selbstdarstellung des Seienden angesehen werden, deren Gehalt als in der Anschauung immanentes und durch diese vorgestelltes dialektisches Gefüge darzustellen ist, und die Bewegung der Begriffslogik dagegen könnte als die Selbstbestimmung und Selbsterkennung des Begriffs gedacht werden,⁷²⁵ deren Zweck die Idee ist, die sich als die Spaltung von Subjekts- und Objektsbegriff und deren Einheit entfaltet. Alle Prädikate ergeben sich aus dem Subjekt; das Subjekt projiziert sich mit der Anschauung auf seine Prädikate. Die Dialektik von Subjekt und Prädikat stellt sich als eine dialektische Bewegung innerhalb der Begriffslogik dar. Beide vereinigen sich in einer konkreten Allgemeinheit, dem konkreten Begriff, der Idee.

6.3.2.2.1. Thematisierung des Modus und Hegels Kritik an der Passivität der Spinozistischen Substanz

Die Substanz Spinozas zeigt sich als ein Absolutes, und die Erscheinungen, also ihre Attribute, sind ihr als dem wahrhaften konkreten Wesen nicht äußerlich hinzugetreten, sondern immanent in ihr enthalten. Dazu schreibt Spinoza: „Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d.h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“⁷²⁶

⁷²⁴ Der Spinozistische passive Modus wird mittels der Kantischen subjektiven Wende als bestimmende Subjektivität aufgefasst.

⁷²⁵ Der Begriff ist ein reines Selbstbewußtsein, wie Hegel schreibt: „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“ - WdL, 1816, S.12. GW 12, S.17. Dieses Selbstbewußtsein enthält die Schattierungen der Vorstellung und die diesen entsprechenden Begriffe in sich, wie Hegel im folgenden ausführt: „Es muß daher genügen, wenn der Vorstellung bei ihren Ausdrücken, die für philosophische Bestimmungen gebraucht werden, so etwas Ungefähres von ihrem Unterschied vorschwebt, wie es bei jenen Ausdrücken der Fall sein mag, dass man in ihnen Schattierungen der Vorstellung erkennt, welche sich näher auf die entsprechenden Begriffe beziehen.“ - WdL, 1816, S.154. GW 11, S.130. Eine ähnliche Ausführung erscheint auch in der Differenz-Schrift: „Im transzendentalen Wissen ist beides vereinigt, Sein und Intelligenz; ebenso ist transzendentales Wissen und transzendentalen Anschauung eins und dasselbe: der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Überwiegende des ideellen oder reellen Faktors.“ - Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie, Suhrkamp, 1970, S.42. Daher schließt der Begriff nicht die reine Anschauung von sich aus, wenn er als ein konkretes Bewußtsein bezeichnet wird, und so könnte er als eine intellektuelle Anschauung zu denken sein, die in sich die Selbstbewegung und Selbstentfaltung des Begriffs enthält. Dazu bemerkt Hegel wie folgt: „- Insofern aber unter Anschauung nicht bloß das Sinnliche, sondern die objektive Totalität verstanden wird, so ist sie eine intellektuelle, d.h. sie hat das Dasein nicht in seiner äußerlichen Existenz zum Gegenstand, sondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit ist- die Realität, nur insofern sie wesentlich im Begriff und durch ihn bestimmt ist, die Idee, deren nähere Natur sich später zu ergeben hat.“ - WdL, 1816, S.44. GW 12, S.42.

⁷²⁶ Spinoza, Baruch de, Ethik- in geometrischer Ordnung dargestellt, Hamburg, 1999, S.5f.

Die Substanz Spinozas, auch wenn sie das wahrhafte Wesen ist, wird von Hegel so verstanden, dass sie alle äußerlich hinzugefügten Bestimmungen in sich absorbiert und sich zu einer undifferenzierten Identität zurückbringt.⁷²⁷

Hegel betrachtet die Substanz Spinozas als statische Identität, so dass sie bloß eine abstrakte Substanz sei. „In jenem Absoluten,“ so Hegel, „das nur die unbewegte Identität ist, ist das Attribut wie der Modus nur als verschwindend, nicht als werdend, so daß hiermit auch jenes Verschwinden seinen positiven Anfang nur von außen nimmt.“⁷²⁸ Dagegen bezeichnet er den Begriff als aktive Substanz, die aus sich seine Bestimmungen, also die Attribute und Modi herausbringt, und in diesen sie selbst erkennt und begreift.

Bei seiner Spinoza-Kritik vertritt ein solcher Substanzbegriff nicht den vollständigen Sinn der Spinozistischen Substanz, indem die Kritik behauptet, dass die Spinozistische Substanz sich als eine abstrakte Identität bezeichne, und als das theoretische Resultat der Reflexionsphilosophie zustande gekommen sei. Denn die Spinozistische Substanz stellt sich schon als ein konkretes Wesen dar, das von dem Begriff der Wirklichkeit, welche die Einheit von Wesen und Erscheinung aufzeigt, also dem Begriff der sich bestimmenden Substanz nicht abgewichen ist,⁷²⁹ obzwar sie sich nicht zu dem „Begriff“ als der spontanen Subjektivität entwickelt hat.

Um jene abstrakte Substanz in den Begriff aufzuheben, bestimmt Hegel sie als eine passive Substanz, die das an sich Seiende und somit „die unmittelbaren Voraussetzung“ des Begriffs ist:

„Näher ist die Substanz schon das reale Wesen oder das Wesen, insofern es mit dem Sein vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist. Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung; sie ist das an sich, was er als Manifestiertes ist.“⁷³⁰

Aus der Sicht Hegels wird die Substanz Spinozas im Gegensatz zum Begriff

⁷²⁷ Hegels Kritik an der Substanz Spinozas kann aus der folgenden Formulierung begriffen werden: „Teils fehlt dadurch der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit, ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das spinozistische System empört hat; - teils ist das Erkennen die äußerliche Reflexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributes und den Modus, wie auch überhaupt sich selbst nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äußerlicher Verstand tätig ist, die Bestimmungen als gegebene aufnimmt und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von diesem ihre Anfänge hernimmt.“ -WdL, 1813, S.170. GW 11, S.376.

⁷²⁸ WdL, 1813, S.171. GW 11, S.377.

⁷²⁹ Hegels Spinoza-Kritik hebt keine eigene Lehre der Substanz Spinozas hervor. Dazu bemerkt Klaus Düsing: „Diese Behauptung Hegels entspricht nicht Spinozas eigener Lehre, nach der im Attribut erst gedacht wird, was die Substanz selbst ist.“ In: Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1976, S.229.

⁷³⁰ WdL, 1816, S.5. GW 12, S.11.

nur als ein Moment desselben, also als ein Manifestiertes des Begriffs, der aktiven Substanz, umgedeutet, da „der Begriff () (...) als das Dritte zum Sein und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzusehen (ist)“.⁷³¹ Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Das bestimmte Verhältnis derselben (d.h. der Substanz) ist das einer passiven Substanz- der Ursprünglichkeit des einfachen An-sich-seins, welches machtlos sich nicht selbst setzend nur ursprüngliches Gesetzsein ist - und von aktiver Substanz, der sich auf sich beziehenden Negativität, welche als solche sich als Anderes gesetzt hat und auf dieses Andere bezieht.“⁷³²

Die Einheit von aktiver und passiver Substanz ist „der Begriff, das Reich der Subjektivität oder der Freiheit“.⁷³³ Die passive Substanz ist in zwei Bedeutungen zu verstehen: erstlich ist sie eine abstrakte Identität, die zwar in sich ihre Bestimmungen enthält, jedoch sie völlig in sich absorbiert und sich in einer absoluten Ruhe beibehält. Im Kontrast zu ihren Bestimmungen gilt die passive Substanz als dasjenige Wesen, welches, um zu einer Reinheit zu gelangen, die Diversbestimmungen in sich inkorporiert und verschwinden lässt. Zweitens gilt sie im Kontrast zur aktiven Substanz nur als Gesamtheit der von ihr bestimmten Akzidenzen, weil „(...) jenes Absolute, das nur als absolute Identität ist, () nur das Absolute einer äußeren Reflexion (ist). Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist Attribut.“⁷³⁴ Die aktive Substanz, die Subjektivität, enthält in sich die passive Substanz, also eine unendliche Menge von Akzidenzen. Jedes Akzidenz ist ein Manifestiertes der aktiven Substanz, und bloß passiv. Die aktive Substanz oder das Subjekt dagegen unterscheidet sich selbst und manifestiert sich als die Bestimmungen seiner selbst. Sie ist keine unmittelbare, ruhige und abstrakte Identität, wohl aber die sich bewegende, sich auf sich negativ beziehende Negativität. Durch die Negation ist der Begriffs aus seiner unmittelbaren Identität herausgekommen und unterscheidet sich zu mannigfaltigen Erscheinungen. Im Gegensatz zur abstrakte Identität ist diese neue Identität also die sich auf sich negativ beziehende Identität oder der Begriff, die aktive Substanz und das Ich :

„Es ist die passive Substanz.- Passiv ist das Unmittelbare oder Ansichseiende,

⁷³¹ WdL, 1816, S.5. GW 12, S.11.

⁷³² WdL, 1816, S.6-7. GW 12, S.12.

⁷³³ WdL, 1813, S.212. GW 11, S.409.

⁷³⁴ WdL, 1813, S.165. GW 11, S.372.

das nicht auch für sich ist,- das reine Sein oder das Wesen, das nur in dieser Bestimmtheit der abstrakten Identität mit sich ist.- Der passiven steht die als negative sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber.“⁷³⁵

Daraus ergibt sich aber die Frage, wie sich die aktive Substanz, also das Subjekt oder der Begriff, von dem Begriff des Absoluten,⁷³⁶ unterscheiden kann, sofern dieser im Vergleich zu der zu kritisierenden Spinozistischen Substanz, eine konkrete, sich bestimmende Substanz gewesen ist, zwar nicht in der subjektiven, sondern in der objektiven Logik liegt. Daher wird es nötig, den Unterschied zwischen dem Begriff des Absoluten und dem Begriff des „Begriffs“ deutlich zu machen.⁷³⁷

Es sollte zunächst der passiven Substanz die dritte Bedeutung hinzugefügt werden, dass nämlich die passive Substanz selbst das Absolute ist und dieses nur passiv ist, insofern es dem Begriff gegenübergestellt wird. So erhellt es sich, dass das Absolute nicht passiv ist, sofern es von sich selbst seine Bestimmungen spontan hervorbringen kann. Es ist nur passiv, wenn es als der an sich seiende Begriff und „der Begriff“ als das an und für sich seiende Absolute sich gegenseitig voraussetzen lassen und jeder der beiden Pole in der Wechselwirkung zugleich passiv und aktiv ist. Bei Spinoza wird die Spontaneität des Modus vernachlässigt, auch wenn die Substanz als sich bestimmende Substanz bestimmt worden ist. Sie wird aber von Hegel als Subjektivität des Begriffs aufgefasst, indem der Modus nicht als bloß passiv, sondern in der absoluten Ganzheit als wirkendes Einzelnes begriffen werden sollte, so dass die passive Substanz hierzu die ursprüngliche Substanz ist und der ursprünglich bestimmte Modus die aktive Substanz, also der Begriff, wird.

⁷³⁵ WdL, 1813, S.205. GW 11, S.405.

⁷³⁶ „Das Absolute“ wird im Kontrast zur Spinozistischen abstrakten Substanz von Hegel als der Begriff der konkreten Substanz vorgestellt. Dazu bemerkt Klaus Düsing folgendes: „Hegel selbst versucht in seiner eigenen Darstellung der Kategorie des „Absoluten“, die spinozistische Substanz in ihrem inneren Zusammenhang mit Attribut und Modus rein hervorzuheben. Aber auch diesem Begriff des „Absoluten“ oder der Substanz als eines wesentlich Seienden fehlt nach Hegel das Prinzip der Subjektivität“. In: Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1976, S.230.

⁷³⁷ Düsing drückt die freie Subjektivität so aus: „Die Unterscheidenen aber sind selbst substanziell, jeweils Totalität und Reflexion in sich, und daher nicht nur negativ aufeinander bezogen, sondern jedes ist im Anderen identisch mit sich. Diese Beziehungsstruktur zeichnet nach Hegel die freie Subjektivität aus.“ (Ebd. S.231). Sofern der Begriff des Absoluten schon die Abstraktion der Substanz Spinozas abgehoben hat und als ein konkretes Ganzes bestimmt wird, so ist er mit dem „Begriff“ oder der freien Subjektivität, die selbst ein konkretes Ganzes ist, inhaltlich identisch ist. Damit sollte ein anderer Maßstab, nach dem das Absolute und der Begriff von einander unterscheiden können, zu suchen sein. Düsing scheint nicht, den Grund dafür, dass „diesem Begriff des ‘Absoluten’ oder der Substanz als eines wesentlich Seienden () nach Hegel das Prinzip der Subjektivität (fehlt)“ (Ebd. S.230.) bzw. den Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Begriff, weiter zu erläutern.

Zwischen der Substanz und dem Modus, der Allgemeinheit und Einzelheit spielt das Attribut, das der Besonderheit folglich entspricht, die Rolle der Vermittlung.

Hegels Kritik an der Substanz Spinozas ist in dem Sinne berechtigt, dass die Einzelheit, welche als eine Persönlichkeit konkretisiert ist, bei ihr keine Rolle spielt. Dabei ist die Einzelheit, die von ihm als Modus gekennzeichnet wird,⁷³⁸ nur ein bloß von der abstrakten Substanz Bestimmtes, ohne als eine aktive, freie Individualität, die in der absoluten Identität auf die aktive Substanz zurückwirken kann, zu denken zu sein. So fehlt in der Spinozistischen Substanz die Wechselwirkung zwischen aktiver und passiver Substanz.

Außerdem hat die subjektive Wedung der Spinozistischen Substanz-Philosophie zu der Kantischen transzendentalen Philosophie es zur Folge, dass das Denken und die Ausdehnung, wenn die Kantische Subjektivität der Spinozistischen Substantialität gegenübergestellt wird, dem absoluten Subjekt statt der absoluten Substanz zuzuschreiben sind, so dass sie im Subjekt erneut als Begriff und Anschauung in der Parallelisierung neben einander stehen. Dies könnte also als die Subjektivierung des von Spinozas Philosophie geprägten Eigenschaftsdualismus aufgefasst werden.

6.3.2.2.2. Begriff als ursprüngliche Einheit aller vorangehenden Kategorien

Die Bedeutung des Begriffs als der Subjektivität besteht darin, dass einerseits der Begriff in sich die Wirklichkeit sowie alle vorangehenden Kategorien enthält, indem das Wesen und das Sein als zwei Momente in ihm eingeschlossen sind, und andererseits der Begriff die objektiven formellen und realen Bestimmungen in sich enthält. Der Begriff als Subjektivität ist zwar ein ursprüngliches Subjekt, jedoch ist er verschieden von der Kantischen transzendentalen Subjektivität. Bei Kant gründen diese als Erkenntnisform und die äußerlich gegebenen Erkenntnisinhalte auf verschiedenen Quellen, was die transzendente Philosophie Kants thematisiert, in der die Gestaltung der Erkenntnis im Kantischen Verständnis dadurch gelungen ist, dass sich die

⁷³⁸ Siehe WdL, 1813, S.172. GW 11, S.377-378.: „ – Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur nacheinander ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen.“ bzw. Vgl. die Auslegung in Urs Richlis: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels „Wissenschaft der Logik“, Wien /München, 1982, S.58 ff.

anschaulichen Formen, der Raum und die Zeit, und die begrifflichen Formen, die verständigen Kategorien, welche von dem erkennenden Subjekt gestiftet sind, mit den äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeiten verbinden, d.h., dass die transzendentalen Schemata sich auf die sinnlichen Stoffe anwenden lassen. Bei Hegel zeigt sich die Subjektivität als ein an sich konkret Seiendes, also als der Begriff.

Hierbei kommen für den Begriff zwei Bedeutungen vor: einmal stellt er sich als die Konkretheit dar, welche die Abstraktion der Spinozistischen Substanz und der Leibnizischen Monaden überwindet, und unter der die Konkretheit der Allgemeinheit und die der Einzelheit zu verstehen sind: Wird er als die konkrete Allgemeinheit dargestellt, dann geht er von dem Standpunkt der Spinozistischen Allgemeinheit aus, der dem Standpunkt der Einzelheit, der von den Leibnizischen Monaden vertreten ist,⁷³⁹ gegenübergestellt ist, und dennoch überwindet er die Abstraktion der Spinozistischen Substanz. Wenn er dagegen als die konkrete Einzelheit bezeichnet wird, dann nähert er sich zwar dem Ausgangspunkt der Leibnizischen Monadologie an, der der Annahme der Spinozistischen Substanz entgegengesetzt ist, jedoch hebt er sogleich die Abstraktion der isolierten, fernsternlosen Monaden Leibnizes in die konkrete Einzelheit als Persönlichkeit auf. Die konkrete Allgemeinheit und die Einzelheit bestimmen sich im Gefüge der Konkretheit der Spekulation wechselseitig.

Zum anderen stellt sich der Begriff im Sinne der Kantischen subjektiven Wendung als Grundlage der Subjektivität und Objektivität dar, zwar hat er noch nicht sich zur konkreten Ganzheit der Idee entfaltet. Damit fehlt Hegel zufolge der Spinozistischen Substanz sowohl als auch den Leibnizischen Monaden, die als objektive Substantialität verstanden werden, die theoretische Subjektivität im Kantischen Sinne, so dass nur in der subjektiven Logik die Kantische „Begriffslehre“ erst zustande kommt.

6.4. Betrachtung in der umgekehrten Richtung: Fortschreiten von der Wirklichkeit über die Erscheinung bis zum Wesen als Reflexion in ihm selbst

In dem Gefüge der Wechselbestimmung könnte die Wirklichkeit umgekehrt als erstes Moment des Wesens betrachtet werden, der mit dem zweiten Momente,

⁷³⁹ Vgl. WdL. 1813, S.172. GW 11, S.378.: „Der Mangel der Reflexion in sich, den die spinozistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der Leibnizischen Monade ergänzt.“ u. ebd. S.173. GW 11, S.379.: „Es ist ein höchst wichtiger Begriff, daß die Veränderungen der Monade als passivitätslose Aktionen, als Manifestationen ihrer selbst vorgestellt [werden] und das Prinzip der Reflexion in sich oder der Individuation als wesentlich hervorsteht.“

also der Erscheinung desselben zusammen aus dem Begriff herausgekommen ist, so dass der Begriff als eine konkrete Einheit nicht nur als Resultat der Wesensdialektik, sondern auch als Anfang derselben gilt, der logisch vorausgesetzt werden muss und somit zwei abstrakte Momente, also die Wirklichkeit und die Erscheinung, in sich enthält. „Das Wesen als Reflexion in ihm selbst“ aber, das vorher als erstes Moment der Wesenslogik galt, kommt zur Zeit als drittes Momente derselben zustande, das jene entgegengesetzten Momente, also die Wirklichkeit und die Erscheinung absorbiert und den Begriff in sich selbst als die unmittelbare Einheit zurückzieht.

Wenn die Wirklichkeit außerdem nicht als ein der Erscheinung entgegengesetztes abstraktes Unmittelbares, sondern als ein sie in sich enthaltender konkreter Anfang bezeichnet wird, so sollten die in der Erscheinung enthaltenen zwei Momente, also das wesentliche Verhältnis, das vorher als drittes Moment der Erscheinung galt, und die zweite Erscheinung als aus der Wirklichkeit herabgeleitet betrachtet werden. Das ursprünglich erste Moment der Erscheinung, die Existenz, ist nun als drittes Moment derselben zu denken, so dass das wesentliche Verhältnis und die zweite Erscheinung in die Existenz als ihre Grundlage hineinzuleitet sind und die Wirklichkeit als etwas Verwirklichtes in jene als das ursprünglich an sich Seiende zurückzubringen ist.

Falls das wesentliche Verhältnis nicht als ein der zweiten Erscheinung gegenübergestelltes Abstraktes, sondern vielmehr als ein Konkretes gedacht wird, das ursprünglich die von dieser Erscheinung entfalteten zwei Momente, also die „Auflösung der Erscheinung“ und „die erscheinende Welt und die an sich seiende Welt“ enthält, so werden diese zwei Momente schließlich in das erste Moment jener zweiten Erscheinung, also in das Gesetz der Erscheinung, zurückgeführt, welches somit den Kern des entfalteten wesentlichen Verhältnisses bedeutet.

6.5. Schluss: Wesen als höchstes Prinzip der Logik statt Idee

Die Logik sollte nicht bloß als ein statisches System aufgefasst werden, das sich in zwei Teile, also die objektive Logik und die subjektive Logik, einteilen läßt, wobei sich das objektiv-logische Wesen als Substantialität und die subjektiv-logische Idee als Subjektivität in einer absoluten Identität vereinigen, sondern sie könnte auch als ein dynamisches Ganzes begriffen werden, das sich als drei Momente, also das Sein, das Wesen, und der Begriff, manifestiert, wobei das Wesen als das Werden, das Ereignis oder der Prozess bezeichnet

wird, der das objektive Subjekt-Objekt und das subjektive Subjekt-Objekt, also das Sein und den Begriff, mit einander vermittelt und zugleich in sich enthält. Dazu bemerkt Klaus Düsing wie folgt:

„Während Aristoteles im Prinzip eine Substanzontologie entwirft, innerhalb deren auch Bewegung und Prozeß begriffen werden können, vertritt Hegel wesentlich eine Ereignis- oder Prozeßontologie, die innerhalb dialektisch zu begreifender Bewegung auch Konstantes und damit Substantialität erfassen kann.“⁷⁴⁰

In diesem Sinne gewinnt die Wesenslogik in der Auffassung der Hegelschen Logik gegenüber der Begriffslogik oder der Idee zumindest die Gleichwertigkeit. Es könnte das Wesen statt des Begriffs sowie der Idee als das höchste Prinzip der Logik gelten, sofern im Rückblick auf die Seinslogik das Werden statt der Ruhe als Einheit von Sein und Nichts bezeichnet wird. So kann der Idee gegenüber ein anderes zugrundliegendes Prinzip der Logik gedacht werden, wobei das Werden statt des Fürsichseins oder der Idee, welche inhaltlich als wahrhafte Unendlichkeit bestimmt wird, als Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gedacht wird, die der Logik zugrunde liegt. Im Werden gehen also das Sein und das Nichts in einander über, dass das Entstehen des Nichts beim Vergehen des Seins zustande kommt und das Vergehen des Nichts dagegen in der Gegenrichtung zum Entstehen des Seins führt, so dass Sein und Nichts wechselseitig auftreten. Dem Werden entsprechend vermittelt das Wesen das Sein und der Begriff mit einander, wobei Sein und Begriff in der Wechselwirkung einander bestimmen. Als Wechselbestimmung der Begriffe könnte die dialektische Methode, also die Reflexion als „Instrument des Philosophierens“ im Sinne vom Werden statt der Idee, also der Einheit von der Subjektivität und Objektivität, als das höchste Prinzip der Logik gedacht werden. Daher handelt es sich bei der gesamten Logik wie bei der Wesenslogik um das Gesetz des Werdens und dieses vertritt damit den methodischen Sinne der Logik. Dagegen stellt die Seins- und Begriffslogik die substantielle Grundlage der Begriffsbewegung vor und vertritt somit den systematischen Sinn derselben, so dass die Wesenslogik und die Seins- und Begriffslogik einander komplementieren und je nach methodischem und systematischem Sinne als gleichrangig angesehen werden könnten, wie Britte Bitsch schreibt:

⁷⁴⁰ Siehe Düsing, Klaus: *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, in: *Hegel-Studien* Bd.32, Bonn 1997, S.91.

„Weil sie (die Idee) als das wahrhaft Unendliche dem Begriff nicht als feste Einheit (als „das Reale“) gegenübersteht (beziehungsweise nicht als „nur“ Idee dem endlichen Sein gegenübersteht), ist sie die Identität mit sich nicht als Sein, sondern als Werden.“⁷⁴¹

Die Einheit von Sein und Weden könnte damit so formuliert werden: „In der Einheit der als Einheit von Wesen und Sein ralisierten Totalität und dem als Gegensatz oder Umschlagen realisierten Werden ist das Sein als Reflexion und die Reflexion als Sein gesetzt.“⁷⁴²

⁷⁴¹ Bitsch, Britte: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F.Hegel, Bonn 1977, S.139.

⁷⁴² Siehe Richli, Urs: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels „Wissenschaft der Logik“, Wien/ München, 1982, S.175.

7. Siebtes Kapitel : Das Absolute als der sich bestimmende Begriff

7.1. Begriff als Wendepunkt und subjektive absolute Indifferenz

Der Begriff erweist sich als eine an sich seiende absolute Subjektivität,⁷⁴³ sofern er die abstrakte Subjektivität und Objektivität nicht aus sich hervorgebracht hat. Er ist also das absolute Ich, wie Kant es folgendermaßen beschreibt:

„Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.“⁷⁴⁴

Die Kantische transzendente Apperzeption wird von Hegel als der Begriff umgedeutet, der als reiner Begriff der Trennung der Subjektivität und der Objektivität von einander vorangeht wie das reine Sein der Dialektik von Sein und Nichts vorausgeschickt ist. Das Ich als das absolute Subjekt und die Substanz als das absolute Objekt sind inhaltlich mit einander identisch, sofern sie sich als das Konkrete darstellen. Sie werden nur unterschieden, insofern in einer absoluten Identität sich das Ich als die Subjektivität, die Substanz aber als die konkrete Objektivität darstellt.⁷⁴⁵ In dem Gefüge der Wechselbestimmung von Subjektivität und Objektivität könnte die Intersubjektivität gedacht werden.

⁷⁴³ Diese Subjektivität könnte in Anlehnung an den Begriff der absoluten Indifferenz als Subjektivierung desselben aufgefasst werden. Bei der absoluten Indifferenz kehrt die Logik des Seins zur unbestimmten Unmittelbarkeit des Seins zurück. Hegel beschreibt den beziehungslosen Zustand der absoluten Indifferenz in Anlehnung an den Begriff der Quantität; dagegen wird der Begriff der Qualität verwendet, um den Zustand der gegenseitigen Bezogenheit zu beschreiben. Bei dem Übergang vom Mechanismus zum Chemismus sowie vom Verhältnis des Ganzen und der Teile zum Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung scheint es der gleiche Fall zu sein.

⁷⁴⁴ KdrV, A 349.

⁷⁴⁵ Die Substanz wird nur als das vom Subjekt bestimmte Moment gedacht, insofern sie als die Erscheinung oder als diejenige Objektivität bestimmt wird, die aus der Subjektivität herausgekommen und von ihr gesetzt ist. Indem sich diese Erscheinung und Objektivität zur Ganzheit entwickelt hat, und sich jeweils als Wirklichkeit und Teleologie aufzeigen, wird diese Wirklichkeit oder Teleologie niemals als das von der Subjektivität bestimmte Moment, sondern als das objektive Subjekt-Objekt gedacht. Über das objektive Subjekt-Objekt. Vgl. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel- Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a. M., 1970, S.94 f.

Das absolute Subjekt kann nicht für ein Prädikat aller anderen Dinge gehalten werden, die Substanz ebenfalls nicht als ein Attribut aller anderen Dinge. Also denkt und bestimmt das absolute Ich alles, wenn es das denkende und bestimmende Ich ist, obzwar es nicht als ein bestimmtes Prädikat von seinen Prädikaten gedacht und bestimmt werden kann. Die Substanz ist selbstständig und nicht von anderen Dingen, die ihre Attribute ausmachen, abgegrenzt, doch enthält sie alle anderen Dinge in sich. Aber das Ich und die Substanz sind in der gegenseitigen Subjekt-Prädikat-Beziehung verortet, so dass das absolute Subjekt inhaltlich mit der absoluten Substanz identisch ist, und beide sich als der Begriff des Absoluten darstellen.

Das absolute Subjekt stellt sich daher als die Versubjektivierung der absoluten Substanz dar, die absolute Substanz dagegen als Verobjektivierung des absoluten Subjekts. Damit sind beide jeweils das subjektive Subjekt-Objekt und objektive Subjekt-Objekt.⁷⁴⁶ Als das absolute Subjekt muss das Ich sich weiter fortsetzen, und so ist es im Vergleich zur Idee, welche als Teleologie, die als eine lebendige Objektivität bestimmt wird und als das Ende dieser Fortsetzung vorkommt, wiederum ein abstraktes Subjekt geworden.

Es ist plausibel, dass der Übergang des Begriffs zum Gegensatz von Subjektivität und Objektivität als Abstraktion des Übergangs der Logik zur Naturphilosophie bezeichnet werden könnte, indem der reine Begriff selbst als abstrakte Ganzheit der Entwicklung der Logik verstanden wird.⁷⁴⁷ Dazu äußert sich Hege wie folgt:

„Ebenso ist hier auch der Begriff nicht als Actus des selbstbewußten

⁷⁴⁶ Ebd. S.94. „Daß absolute Identität das Prinzip eines ganzen Systems sei, dazu ist notwendig, daß das Subjekt und Objekt beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituiert. Dies bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekt, so dass das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schliesst, beide gebiert und sich aus beiden gebiert.“

⁷⁴⁷ Der reine Begriff, also die Subjektivität in weiterem Sinne, sollte sich von der „Subjektivität“, also der „Subjektivität in engerem Sinne“ unterscheiden lassen. Dazu bemerkt Klaus Düsing folgendes: „(...) aber der spekulative Begriff ist innerhalb der systematischen Explikation der subjektiven Logik die Subjektivität in engerem Sinne. Ihr setzt Hegel die Objektivität, die aus ihr hervorgeht, noch gegenüber;(...)“ In: Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1976, S.244. Zwar ist es berechtigt, dass die Subjektivität in engerem Sinne der Objektivität gegenübergestellt ist, jedoch scheint die Behauptung, dass „die Objektivität aus ihr hervorgeht“, fraglich zu sein, da die Subjektivität in engerem Sinne eine formale Subjektivität ist, ohne die Objektivität als ihren Inhalt in sich enthalten zu können. Aber es ist nachvollziehbar, dass aus dem reinen Begriff, also der Subjektivität in weiterem Sinne die Subjektivität in engerem Sinne sowie die Objektivität hervorgehen können, da sich der reine Begriff statt der formalen Subjektivität als eine unbestimmt unmittelbare Subjektivität gedacht werden kann, die alle Begriffsbestimmungen, seien sie formell, seien sie inhaltlich, in sich enthalten darf.

Verstandes, nicht der subjektive Verstand zu betrachten, sonder der Begriff an und für sich, welcher ebensowohl eine Stufe der Natur als des Geistes ausmacht.“⁷⁴⁸

Wenn sich die absolute Subjektivität der Objektivität entgegensetzt, dann ist sie endlich geworden, so dass sie die bloße Form wird, die dem Inhalte als äußerliche Mannigfaltigkeit entgegengesetzt ist. Es könnte die Subjektivität im Sinne der Kantischen transzendentalen Analytik als Vollendung der Schematismuslehre so betrachtet werden, dass das Schema als die Einheit von sinnlicher Formen und verständiger Begriffen bezeichnet wird.

Bei der Schematismuslehre Kants werden die in den transzendentalen Schematen liegenden Widersprüche nicht in Betracht gezogen, da sie nicht erörtert, wie der unteilbare Raum und der teilbare Raum oder die kontinuierliche Zeit und die diskrete Zeit zusammenstehen könnten, d.h. Kant bespricht die Widersprüche innerhalb der subjektiven Formen nicht, obzwar die Widersprüche bei „den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“ als unvermeidliche Antinomien auftreten können. Dennoch thematisiert Hegel bei der Begriffslehre den Widerspruch des Begriffs selbst und versucht diesen dadurch aufzulösen, dass der Grundbegriff als „die konkrete Allgemeinheit“ und das Urteil als die Ur-Teilung in den Schluss als die Kantische transzendente Apperzeption im spekulativen Sinne aufzuheben sind.

Kant handelt allerdings nicht das ab, was bei den transzendentalen Formen als widersprüchlich zustande kommt, und beantwortet weder die Frage, ob es möglich ist, dass die Subjektivität, d.h. das abstrakte Schema, widerspruchlos auf die sinnliche Mannigfaltigkeit, also die Objektivität, angewandt werden kann, noch die Frage, wie es möglich sein kann, dass „das Gesetz der Erscheinung“ der sinnlichen Welt als widerspruchlos gedacht wird.

In diesem Sinne wird diese Frage, wie es innerhalb der wahrgenommenen endlichen Welt keinen Widerspruch geben kann, ganz unauflösbar, indem die sinnliche Welt von den transzendentalen Formen imprägniert ist. Die Antinomie wird wesentlich auf den Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit oder von endlichem Dasein und unendlichem Sein reduziert, welche nicht nur in der objektiven Welt, sondern zugleich auch in den subjektiven Formen gegründet wird. Die innerhalb des Subjekts geschehenden Widersprüche realisieren sich als Antinomien in die objektive Welt. Dazu sagt Shick: „Auch bei Kant bleibt Idee so das Stigma des bloßen

⁷⁴⁸ WdL, 1816, S.16. GW 12, S.20.

Ideals, Unwirklichen, nicht aktuell und niemals eigentlich Objektiven. Dagegen setzt Hegel, „dass alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt.“⁷⁴⁹

7.1.1. Der sich idealisierende Begriff: Die Subjektivität

Der Begriff wird im Anschluss an das Fürsichsein und das Wesen als eine Einheit von Subjekt und Objekt dargestellt, die hierzu in spezifischer Form als die Subjektivierung des Absoluten expliziert ist. Dazu kommt diese Einheit wieder als Anfang vor, bei der „der Begriff“ als unmittelbares Moment zustande kommt. So ist der Begriff als ein an sich seiendes Konkretes als die ursprünglich absolute Subjektivität vorgeführt, aus welcher der Gegensatz von abstrakter Subjektivität und Objektivität in die Äußerlichkeit hervorgebracht wird.⁷⁵⁰

Im Abschnitt von der Subjektivität entwickelt sich die Begriffsbewegung, die sich vom Begriff⁷⁵¹ über das Urteil bis zum Schluss durchzieht, und als Selbstentfaltung der transzendentalen Subjektivität, dem Einheitsort aller verständigen Begriffe, darstellt, der von Kant die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption genannt wird, und von Hegel als die subjektive Konkrete Einheit expliziert wird. .

Die Subjektivität ist daher als Einheit aller subjektiven Kategorien im Kantischen Sinne zu denken, d.h. als die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Dafür versucht Hegel die Kantischen transzendentalen Kategorien in ein integriertes spekulatives System zu bringen, wo der Sinn der Subjektivität vollzogen ist. Es scheint, dass Kants Aufgabe, die spekulative Einheit der transzendentalen Kategorien vorzustellen, nicht erledigt ist.⁷⁵² Außerdem scheint die Anwendung der apriorischen Begriffe auf die sinnlichen Mannigfaltigkeiten auch problematisch zu sein, und daher sollte über die Möglichkeit der Zusammensetzung von Begriff und Sinnlichkeit sowie die Schwierigkeit des Widerspruchs von entgegengesetzten

⁷⁴⁹ Schick, Friedrike: Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?, Freiburg/München 1994. S.271.

⁷⁵⁰ Vgl. WdL, 1816, S.29. GW 12, S.30.: „Er scheint als der bestimmte Begriff, als Sphäre des bloßen Verstandes.- Weil diese Form der Unmittelbarkeit ein seiner Natur noch nicht angemessenes Dasein ist, da er das sich nur auf sich selbst beziehende Freie ist, so ist sie eine äußerliche Form, in der der Begriff nicht als An-und-für-sich Seiendes, sondern als nur Gesetztes oder ein Subjektives gelten kann.“

⁷⁵¹ Hier zeigt sich der Begriff als erstes Moment der Subjektivität, also als Begriff im engeren Sinne.

⁷⁵² Dazu bemerkt Hegel folgendes: „(...) die Deduktion derselben (d.h. der Verhältnisbegriffe und synthetischen Grundsätze selbst) hätte die Darstellung des Übergangs jener einfachen Einheit des Bewußtseins in diese ihre Bestimmungen und Unterschiede sein müssen; aber die Aufzeigung dieses wahrhaft synthetischen Fortgehens, des sich selbst produzierenden Begriffs, hat Kant sich erspart zu leisten.“ - WdL, 1816, S.244. GW 12, S.205.

Begriffen, wie oben beschrieben, nachgedacht werden. Einmal scheint die Anwedung der Begriffe auf die sinnlichen Stoffe, sowie die Wechselwirkung zwischen Kozeptionellem und Sinnlichem problematisch zu sein, wie es bei der Kritik an Decartes der Fall ist. Zum andern scheint es, dass die Zusammensetzung von den transzendentalen und empirischen Begriffen in Widerspruch gerät.

Statt des Kantischen Bedenkens, dass das Verständige sich auf das Sinnliches anwenden lasse und das Transzendente und das Empirische mit einander zusammengesetzt würden, stellt Hegel eine andere Interpretationsmöglichkeit von der Beziehung zwischen Verständigem und Sinnlichem sowie zwischen Transzendentalem und Empirischem vor. Dies hat Hegel als Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität thematisiert.

Das Transzendente und das Empirische stellt den ersten Sinn von Subjektivität und Objektivität dar, die sich wechselseitig bestimmen und in einer dialektischen Beziehung stehen. d.h. jede Seite kommt aus der Selbstbestimmung ihrer Gegenseite.⁷⁵³ Die Beziehung zwischen dem Verständigen und Sinnlichen, die dagegen in parallel korrespondierender Beziehung steht, stellt die Bedeutung von Subjektivität und Objektivität im zweiten Sinne dar.

Die Entwicklung der Subjektivität unterscheidet sich in drei Momente: der Begriff, das Urteil und der Schluss, deren Strukturen jeweils der Identität, dem Unterschied und dem Widerspruch entsprechen.

Der Begriff stellt die unmittelbare Untrennbarkeit von Subjekt und Prädikat dar, das Urteil dagegen stellt Vermittelbarkeit von beiden dar, nämlich den Unterschied von Subjekt und Prädikat; Schließlich stellt der Schluss die vermittelte Unmittelbarkeit, also die Wiedervereinigung von Subjekt und Prädikat, dar, nämlich den Widerspruch von beiden.

Obzwar der Begriff, das Urteil sowie der Schluss jeweils die Identität, den Unterschied, sowie die in sich den Unterschied enthaltende Identität, also den Widerspruch der Begriffsbestimmungen darstellen, jedoch entfaltet jedes Moment selber den dialektischen Vorgang und eine dialektische Ganzheit.

7.1.1.1. Begriff

Es wird die Subjektivität im Sinne der Kantischen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption durch Darstellung der Entwicklung von dem Begriff, über das Urteil und bis zum Schluss nachgewiesen. Der Begriff ist

⁷⁵³ Siehe Abschnitt 2.2.2.3.: Der Begriff als das vollständige spekulative System.

unmittelbare Einheit von Subjekt und Prädikat, während das Urteil für eine Trennung von Subjekt und Prädikat gehalten wird. Wenn das Sein als die unmittelbare Identität von Sein und Denken auf der objektiven Seite verstanden wird, so wird dann der Begriff als die unmittelbare Identität von Denken und Sein auf der subjektiven Seite betrachtet. Dieser Begriff bezeichnet sich wie der Begriff überhaupt als ein Anfang, der die nachkommenden Kategorien in sich impliziert und diese äußerlich realisieren wird.

7.1.1.1.1. Der allgemeine Begriff

Der allgemeine Begriff als Anfang der Subjektivität ist der Begriff an sich, der im Kontrast zur Einzelheit noch eine nicht zu entfaltende Konkretheit sein sollte. Selbst zeigt sich der reine Begriff gegenüber dem Sein und Wesen als eine konkrete Subjektivität, während er gegenüber der Objektivität sowie der Idee noch unbestimmt bleibt. So stellt der reine Begriff, sofern er das Sein und Wesen in sich aufgehoben hat, seine konkrete Allgemeinheit heraus, obzwar er sich nun wiederum als der allgemeine Begriff, der noch unbestimmt bleiben sollte, darstellt. So ist der allgemeine Begriff in Rückblick auf das Sein und Wesen als eine „Totalität“⁷⁵⁴ oder ein „Konkretes“ und „das wahrhafte, unendliche Allgemeine“⁷⁵⁵ aufzufassen.

Als „die höchst einfache Bestimmung“⁷⁵⁶ aber setzt er sich in seine Bestimmungen, so dass diese das Gesetzsein sind und dessen Grundlage er ist.⁷⁵⁷ In der Seinslogik seien die Denkbestimmungen äußerlich gegen einander gelegen, so dass sich ihre Bewegung als das Übergehen der einen in die andere erweise.⁷⁵⁸ Das Wesen stellt sich als eine absolute Negativität dar, also eine reflexive Bewegung, in der sich die Reflexionsbestimmungen so verhalten, dass sie in den anderen reflektiert sind, als sie in sich selbst reflektiert sind. Sie sind insofern auf einander bezogen, als sie sich negativ auf sich beziehen. Sie treten also in jener reflexiven Bewegung, also einer sich mit sich unendlich vermittelnden Tätigkeit, als unendlich Selbstnegierende vor, so dass darin kein stützendes Substrat zu sein scheint. Die Reflexion hebt bloß

⁷⁵⁴ WdL, 1816, S.36. GW 12, S.35.

⁷⁵⁵ WdL, 1816, S.37. GW 12, S.36.

⁷⁵⁶ WdL, 1816, S.33. GW 12, S.33.

⁷⁵⁷ Vgl. WdL, 1816, S. 35. GW 12, S.34.: „Das Allgemeine dagegen ist gesetzt als das Wesen seiner Bestimmung, die eigene positive Natur derselben. Denn die Bestimmung, die sein Negatives ausmacht, ist im Begriff schlechthin nur als ein Gesetzsein oder wesentlich nur zugleich als das Negative des Negativen, und sie ist nur als diese Identität des Negativen mit sich, welche das Allgemeine ist.“

⁷⁵⁸ Vgl. WdL, 1816, S.35. GW 12, S.34.: „Daher die qualitative Bestimmungen als solche in ihrer anderen unterging und eine von ihr verschiedene Bestimmung zu ihrer Wahrheit hatte.“

die Selbstbezüglichkeit hervor, in der die Reflexionsbestimmungen beständig wechseln, und zwar in einander.⁷⁵⁹

Aber in diesem beständig unendlichen Wechsel bleibt nur die Verbindung der Wechselnden mit einander beharrlich und unverändert, d.h. sie tritt im Wechsel als eine unveränderliche Form auf, welche die werdenden Bestimmungen darauf hinweist, sich ihr zufolge zu verändern, und sich zugleich in diesen erhält. So ist sie ein Drittes, das die in sich als in der anderen reflektierten Bestimmungen in sich zusammenhält. Aber der Zusammenhalt ist kein äußerlicher Verbund zu einander, sondern er ist der sich bestimmende Begriff, dessen Bestimmungen von ihm gesetzt sind und deren Wechsel die Selbstbewegung desselben ist. Er ist das Allgemeine, das „in sich absolute Vermittlung“ ist.⁷⁶⁰ „Wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist.“⁷⁶¹ „Es wird nicht mit in das Werden gerissen, sondern kontiniert sich ungetrübt durch dasselbe und hat die Kraft unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung“.⁷⁶² Es ist also „die freie Macht“ und „greift über sein Anderes über, aber nicht als ein Gewaltames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist“.⁷⁶³

Seine Bestimmungen, die Besonderheit und die Einzelheit, sind aus ihm hergeleitet. „Denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich.“⁷⁶⁴

Indem sich der allgemeine Begriffs „dem Besonderen und Einzelnen“ entgegengesetzt, zeigt er sich sogleich als „ein vermitteltes, (...), das abstrakte (...) Allgemeine“. Daher sind er und seine Bestimmungen „der bestimmte Begriff“ geworden.⁷⁶⁵

7.1.1.1.2. Der besondere Begriff

Der besondere Begriff wird abstrakt als von der Allgemeinheit unterschieden aufgefasst: „Die Bestimmtheit ist nun zwar das Abstrakte gegen die andere Bestimmtheit; die andere ist aber nur die Allgemeinheit selbst; diese ist insofern auch die abstrakte, und die Bestimmtheit des Begriffs oder die Besonderheit

⁷⁵⁹ Vgl. WdL, 1816, S.35. GW 12, S.34.: Die Reflexionsbestimmung „als ein Relatives bezieht sich nicht nur auf sich, sondern ist ein Verhalten. Sie gibt sich in ihrem Anderen kund, aber scheint nur erst an ihm, und das Scheinen eines jeden an dem anderen oder ihr gegenseitiges Bestimmen hat bei ihrer Selbständigkeit die Form eines äußerlichen Tun.“

⁷⁶⁰ WdL, 1816, S.34. GW 12, S.33.

⁷⁶¹ WdL, 1816, S.35. GW 12, S.34.

⁷⁶² WdL, 1816, S.35. GW 12, S.34.

⁷⁶³ WdL, 1816, S.35-36. GW 12, S.35.

⁷⁶⁴ WdL, 1816, S.36. GW 12, S.35.

⁷⁶⁵ WdL, 1816, S.34. GW 12, S.35.

ist wieder weiter nicht[s] als die bestimmte Allgemeinheit.“⁷⁶⁶

Er wird zuerst als derjenige Begriff bezeichnet, der von der Allgemeinheit verschieden ist, sofern er sich konzeptionell als Verschiedenheit darlegt, und die Allgemeinheit dagegen sich als absolute Identität darstellt. „Dies macht also diese Allgemeinheit zur abstrakten, daß die Vermittlung nur Bedingung ist oder nicht an ihr selbst gesetzt ist. Weil sie nicht gesetzt ist, hat die Einheit des Abstrakten die Form der Unmittelbarkeit, und der Inhalt [hat] die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit, weil er nicht als diese Totalität ist welche die Allgemeinheit der absoluten Negativität ist. Das Abstrakt-Allgemeine ist somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist.“⁷⁶⁷ Die abstrakte Besonderheit ist zwar an sich die „Totalität und Vermittlung“⁷⁶⁸ also „die Allgemeinheit der absoluten Negativität“, jedoch ist sie als Inhalt der unmittelbaren Form nur „die Form der Gleichgültigkeit gegen seine Allgemeinheit“⁷⁶⁹.

Sofern beim besonderen Begriff sich noch die Dialektik von unendlicher und endlicher Menge von Verschiedenen, also die Dialektik der Unendlichkeit und Endlichkeit des unendlichen Progresses ergibt, so ist die Besonderheit „der Unterschied der Unterschiedenen“, der nicht nur unendliche Verschiedenen darstellt, sondern auch den Gegensatz von Identität und Unterschied repräsentiert. Sie ist nun Vermittlung zwischen Allgemeinheit, Einzelheit und Totalität des Unterschiedenen sowie des Unterschieds von Identität und Unterschied. So geht der besondere Begriff mit dem Gegensatz zum Abschluss in den Widerspruch, der von dem dritten Moment, also der Einzelheit, vertreten wird.

7.1.1.1.3. Begriff der Einzelheit

Die Einzelheit wird so definiert, dass „sie das Konkrete in die Allgemeinheit erhebt, das Allgemeine aber nur als bestimmte Allgemeinheit faßt, so ist eben dies die Einzelheit, welche sich als die sich auf sich beziehende Bestimmtheit ergeben hat“⁷⁷⁰. Als „die bestimmte Allgemeinheit“⁷⁷¹ ist sie „(...) durch die

⁷⁶⁶ WdL, 1816, S.41-42. GW 12, S.39-40.

⁷⁶⁷ WdL, 1816, S.42. GW 12, S.40.

⁷⁶⁸ WdL, 1816, S.42. GW 12, S.40.

⁷⁶⁹ WdL, 1816, S.42. GW 12, S.40.

⁷⁷⁰ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.50.

⁷⁷¹ Die Besonderheit wie die Einzelheit wird als die bestimmte Allgemeinheit definiert: „Die Einzelheit ist, wie sich ergeben, schon durch die Besonderheit gesetzt; diese ist die bestimmte Allgemeinheit, also die sich auf sich beziehende Bestimmtheit, das bestimmte Bestimmte.“ - WdL, 1816, S.53. GW 12, S.49. Die Einzelheit ist durch die Besonderheit gesetzt, so ist sie ohne weiteres das Gesetzsein der Besonderheit, die im Kontrast zur Einzelheit ein Allgemeines ist: „Das Besondere ist aus demselben

Besonderheit gesetzt⁷⁷² und sie ist „die Reflexion des Begriffs aus seiner Bestimmtheit in sich selbst“⁷⁷³, so dass sie die Bestimmtheit der Besonderheit und die Reflexion der Besonderheit in den Begriff selbst ist. Als ein Konkretes stellt sie sich nicht als „Produkte der Abstraktion“⁷⁷⁴ dar, da „die Abstraktion (...) eine Trennung des Konkreten und eine Vereinzelung seiner Bestimmungen (ist)“.⁷⁷⁵

So ist sie als das Konkrete von Produkten der Abstraktion, also der abstrakten Vereinzelung, unterschieden, so dass „die Einzelheit () aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelheit zu nehmen (ist), nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen,“⁷⁷⁶ und „der Unterschied aber dieser Einzelheit ihrer Produkte und der Einzelheit des Begriffs ist, daß in jenen das Einzelne als Inhalt und das Allgemeine als Form von einander verschieden sind - weil eben jener nicht als die absolute Form, als der Begriff selbst, oder diese nicht als die Totalität der Form ist.“⁷⁷⁷ Die Einzelheit ist also „die Einheit des einzelnen Inhaltes und der abstrakten Allgemeinheit“.⁷⁷⁸ Als eine bestimmte Allgemeinheit und Konkretion ist die Einzelheit zuerst als ein konkretes Allgemeines⁷⁷⁹ zu verstehen, dessen Figur mit der Figur des Fürsichseins gleichgesetzt werden könnte, sofern dieses als konkrete Unendlichkeit dargestellt wird, und dann als eine konkrete Einzelheit aufgefasst werden kann, deren Figur dagegen mit der des Daseins verglichen werden könnte, sofern dieses als eine konkrete Endlichkeit auszudrücken ist. Als eine konkrete Allgemeinheit enthält die Einzelheit in sich einmal die Besonderheit, also die unendliche Menge von Einzelnen, sofern ein Einzelnes als die bestimmte Allgemeinheit in der von allen Einzelnen verknüpften Kausalkette eingebettet und mit ihr in notwendigem Verhältnis verbunden ist, und zum anderen die

Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch Einzelnes, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebensowohl ein Besonderes“ - WdL, 1816, S.54-55. GW 12, S.34.

⁷⁷² WdL, 1816, S.53. GW 12, S.49.

⁷⁷³ WdL, 1816, S.53. GW 12, S.49.

⁷⁷⁴ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49-50.

⁷⁷⁵ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.50.

⁷⁷⁶ G.W.F. Hegel: Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaft I . Frankfurt a. M. 1970, S.311.

⁷⁷⁷ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.50.

⁷⁷⁸ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.50.

⁷⁷⁹ Siehe WdL, 1816, S. 36. GW 12, S.35.: „Als Negativität überhaupt oder nach der ersten, unmittelbaren Negation hat es (das Allgemeine) die Bestimmtheit überhaupt als Besonderheit an ihm; als Zweites, als Negation der Negation ist es absolute Bestimmtheit oder Einzelheit und Konkretion.- Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffs, es ist Konkretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff Inhalt- einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist.“ WdL, 1816, S.37. GW 12, S.36.: „Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach außen gehende Seite nach innen zurückgenommen ist, die zweite Negation, in welcher die Bestimmtheit schlechthin nur als Gesetztes oder als Schein ist. Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern Konkrete, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind.“

abstrakte Allgemeinheit, indem das Besondere unmittelbar in einem Allgemeinen verschwunden und mit ihm identisch ist. „Die Allgemeinheit und die Besonderheit erscheinen (...) als die Momente des Werdens der Einzelheit.“⁷⁸⁰ Auf der anderen Seite ist die bestimmte Allgemeinheit als eine konkrete Einzelheit von Hegel so beschrieben:

„Leben, Geist, Gott, sowie den reinen Begriff vermag die Abstraktion deswegen nicht zu erfassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt.“⁷⁸¹ Die Einzelheit ist also nicht „ausschließende Einzelheit“⁷⁸², sondern „das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit“⁷⁸³, das nicht von Erzeugnissen des Lebens, Geistes sowie Gottes abzutrennen ist, sondern sich als die mit der Ganzheit verbundene Endlichkeit aufzeigt.⁷⁸⁴

Hier ist der Sinn der Wechselbestimmung von der konkreten Einzelheit und Allgemeinheit herausgestellt.

Das Konkrete wird auf zwei Weisen aufgefasst,- auf die eine, dass es in sich unendliche Mannigfaltigkeiten als Besonderes enthält und sich als die konkrete Allgemeinheit expliziert, und auf die andere, dass es ebenso selbst ein einziges Einzelnes ist, das sich als ein bestimmtes Allgemeines, also in der Totalität eingebettete Persönlichkeit ausdrückt.

Es handelt sich somit bei der Einzelheit um die Begriffsbewegung, die sich in zwei entgegengesetzten Richtungen entfaltet: Zum einen ist diejenige, die sich vom Allgemeinen über Besonderes und bis zur konkreten Allgemeinheit bewegt, und zum anderen diejenige, die vom Allgemeinen über das Besondere und bis zur bestimmten Allgemeinheit führt. Dazu könnte die Allgemeinheit als ein Anfang sowohl zur Einzelheit als der konkreten Allgemeinheit fortgehen, als auch zur Einzelheit als der bestimmten Allgemeinheit, wobei das Fortschreiten vom Begriff zur Idee zwei Interpretationsmöglichkeiten zum Ausdruck bringt.

Die Allgemeinheit und Einzelheit sind nur in einem Ganzen mit einander identisch, wobei sich die Ganzheit als gedoppelte Subjektivität darstellt, die als die zwei Pole von Allgemeinheit und Einzelheit realisiert ist, deren Beziehung durch die Besonderheit, die sich als dialektischer Vorgang vorfindet, als

⁷⁸⁰ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49.

⁷⁸¹ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49.

⁷⁸² WdL, 1816, S.284. GW 12, S.236.

⁷⁸³ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49.

⁷⁸⁴ Vgl. WdL, 1816, S.37. GW 12, S.36.: „Insofern Leben, Ich, endlicher Geist wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen Gesetzsein die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine Schöpfung und in ihr sich selbst anschaut.“

Bewegung der Wechselbestimmung von ihnen expliziert wird.

7.1.1.2. Urteil

Das Urteil wird aus dem Verständnis Hegels als dasjenige begriffen, was sich als eine ursprüngliche Trennung, also ein Ur-teilen sowie ein Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat darstellt.⁷⁸⁵ Und das Prädikat sowie das Subjekt implizieren in sich die entgegengesetzten Begriffe, die sich als Gegensatz von Positivität und Negativität in der Kategorie von Qualität, von Singularität und Partikularität in der von Quantität, von Substantialität und Kausalität in der von Relation, von Möglichkeit und Wirklichkeit in der von Modalität manifestieren.

Aber das Subjekt und das Prädikat stehen wirklich in einer Beziehung, die sich als qualitative Beziehung, die quantitative Beziehung sowie die Beziehung der Relation beziehungsweise als das Werturteil darstellt, deren jede Art der Beziehung des Urteils wie der vorangehende Begriff selbst auch einen dialektischen Vorgang und eine dialektische Ganzheit entfaltet.

7.1.1.2.1. Das Urteil des Daseins

Das Urteil des Daseins wird in folgende drei Momente unterschieden:

- a. Das positive Urteil
- b. Negatives Urteil
- c. Unendliches Urteil

Dieses Urteil weist sich durch die Frage aus, ob irgendeine Eigenschaft als das Prädikat dem Subjekt zukommt. „Das Urteil, wie es unmittelbar ist, ist es zunächst das Urteil des Daseins; unmittelbar ist sein Subjekt ein abstraktes, seiendes Einzelnes; das Prädikat eine unmittelbare Bestimmtheit oder Eigenschaft desselben, ein abstraktes Allgemeines.“⁷⁸⁶ Hegel nimmt das qualitative Urteil als erstes Urteil auf, wozu Hösle bemerkt: „Interessant und besprechenswert sind die einzelnen Änderungen Hegels gegenüber der Kantischen Urteilslogik. Die wichtigste Modifikation ist die Voranstellung der qualitativ bestimmten Urteile (Urteil des Daseins) vor die quantitativ bestimmten (Urteil der Reflexion).“⁷⁸⁷ Außerdem ist in diesem Urteil das

⁷⁸⁵ Dazu bemerkt Hegel folgendes: „Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen; das Wort: URTEIL bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.“ Siehe WdL, 1816, S.60.

⁷⁸⁶ WdL, 1816, S.66. GW 12, S.59.

⁷⁸⁷ Hösle, Vittorio: Hegels System, Hamburg 1987, S.237.

Subjekt als „das Unmittelbare“, „das Erste und Wesentliche“ bestimmt, dagegen hat das Prädikat „die Form eines Unselbständigen“, „das am Subjekt seine Grundlage hat“. Daher wird das Urteil des Daseins als „das Urteil der Inhärenz“ verzeichnet.⁷⁸⁸

Wenn es eine These gibt, dass das S das P ist, d.h. dieses P dem Subjekt zukommt, bleibt eine solche Beschreibung ein positives Urteil; wenn die These, dass das S nicht das P ist, d.h. das Nicht-P statt des P als ein bestimmtes Prädikat dem Subjekt zukommt, dann ist eine solche Beschreibung ein negatives Urteil. „Das Einzelne ist ein Besonderes, ist der positive Ausdruck des negativen Urteils“⁷⁸⁹, sofern „das Besondere aber eben durch das Setzen der Beziehung des Urteils sich als die erste vermittelte Bestimmung ergibt,“⁷⁹⁰ da sich das Einzelne als Subjekt niemals auf ein abstraktes Allgemeines bezieht, sondern auf die erste Negation desselben, also ein bestimmtes Allgemeines, ein Besonderes.

Wenn es so beschrieben wird, dass das S nicht das P ist, das sich nicht als eine bestimmte Bestimmung, sondern als unendliche Menge von Bestimmungen darstellt, d.h., kein P, das unendlich etwas darstellt, dem Subjekt zukommt, dann ist die Beschreibung ein negatives unendliches Urteil. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Das negative Urteil ist sowenig ein wahres Urteil als das positive. Das unendliche Urteil aber, das seine Wahrheit sein soll, ist nach seinem negativen Ausdruck das Negativ-Unendliche: ein Urteil, worin auch die Form des Urteils aufgehoben ist.- Dies aber ist ein widersinniges Urteil.“⁷⁹¹

„Also z.B. der Geist [ist] nicht rot, gelb usf., nicht sauer, nicht kalisch usf., die Rose ist kein Elephant, der Verstand ist kein Tisch und dergleichen.- diese Urteile sind richtig oder wahr, wie man es nennt, aber einer solchen Wahrheit ungeachtet widersinnig und abgeschmackt. - Oder vielmehr sie sind keine Urteile.“⁷⁹²

Aber wenn es so beschrieben wird, dass sowohl P als auch Nicht-P dem S, also dem Subjekt zukommt, dann ist eine solche Behauptung ein positives unendliches Urteil:

⁷⁸⁸ „das Unmittelbare“; „das Erste und Wesentliche“; „die Form eines Unselbständigen“ „das am Subjekt seine Grundlage hat“; „das Urteil der Inhärenz“ siehe WdL, 1816, S.67. GW 12, S.60.

⁷⁸⁹ WdL, 1816, S.74. GW 12, S.65.

⁷⁹⁰ WdL, 1816, S.74. GW 12, S.65.

⁷⁹¹ WdL, 1816, S.78-79. GW 12, S.69.

⁷⁹² WdL, 1816, S.79. GW 12, S.69-70.

„Das Positive des unendlichen Urteils, der Negation der Negation, ist die Reflexion der Einzelheit in sich selbst, wodurch sie erst als die bestimmte Bestimmtheit gesetzt.“⁷⁹³

7.1.1.2.2. Das Urteil der Reflexion

Das Urteil der Reflexion wird in drei Momenten dargestellt:

- a. Das singuläre Urteil
- b. Das partikuläre Urteil
- c. Das universelle Urteil

In dieser Art von Urteil wird das Subjekt als quantitative Form dargestellt, und das Prädikat wird als Substanz bestimmt, „weil dieses Urteil das reflektierte Ansichsein zu seiner Bestimmung hat“.⁷⁹⁴

„Das Wesentliche ist daher hier das Allgemeine oder das Prädikat; es macht daher das Zugrundeliegende aus, an welchem das Subjekt zu messen und ihm entsprechend zu bestimmen ist.“⁷⁹⁵

„Das Prädikat inhäriert in diesem Urteil nicht mehr dem Subjekt; es ist vielmehr das Ansichseiende, unter welches jenes Einzelne als ein akzidentelles subsumiert ist. Wenn die Urteile des Daseins auch als Urteil der Inhärenz bestimmt werden können, so sind die Urteile der Reflexion vielmehr Urteile der Subsumtion.“⁷⁹⁶

Das Übergehen vom Urteil des Daseins ins Urteil der Reflexion erweist sich als die Umstellung des Orts von Subjekt und Prädikat. Im Urteil des Daseins wird das Subjekt als Substrat und das Prädikat als ihm hinzugefügte Eigenschaften bezeichnet; im Urteil der Reflexion dagegen wird das Subjekt als die durch die Anzahl bestimmten Dinge beschrieben, die irgendeiner Eigenschaft als ihrem Substrat zukommen.⁷⁹⁷

Daher handelt es sich bei dem Urteil der Reflexion um die Beziehung der quantitativen Bestimmung mit der qualitativen Bestimmung, insofern die

⁷⁹³ WdL, 1816, S.79. GW 12, S.70.

⁷⁹⁴ WdL, 1816, S.81-82. GW 12, S.72.

⁷⁹⁵ WdL, 1816, S.82. GW 12, S.72.

⁷⁹⁶ WdL, 1816, S.82. GW 12, S.72.

⁷⁹⁷ Dazu vgl. Düsing's Interpretation über Ousia bei Aristoteles. Siehe Düsing, Klaus: Ontologie bei Aristoteles und Hegel. In: Hegel-Studien Bd.32, Bonn 1997, S.64 ff.

qualitative und die quantitative Bestimmung als in der äußerlichen Beziehung mit einander verbunden, in „äußerlicher“ Reflexion auf einander bezogen sind. Das Urteil der Reflexion enthält sowohl die quantitative Unmittelbarkeit als auch die wesentliche Vermittelbarkeit.

Das Quantitative kommt in diesem Urteil äußerlich dem Wesentlichen zu.

„Als Beispiele von Reflexionsurteilen können daher dienen: der Mensch ist sterblich, die Dinge sind vergänglich, dieses Ding ist nützlich, schädlich; Härte, Elastizität der Körper, die Glückseligkeit usf. sind solche eigentümliche Prädikate. Sie drücken eine Wesentlichkeit [aus], welche aber eine Bestimmung im Verhältnis oder eine zusammenfassende Allgemeinheit ist.“⁷⁹⁸

„Das wahrhaft Allgemeine“ stellt sich als „das innere Wesen“ der Mannigfaltigkeit der Existenz, also in der Erscheinung dar, aber „diese relative Natur (ist) (...) noch nicht das An-und-für-sich-seiende derselben.“⁷⁹⁹

Die als Reflexion dargestellte Äußerlichkeit dieses Urteils nähert sich zwar der Äußerlichkeit der äußerlichen Reflexion des Wesensbegriffs an, insofern sie den unaufgelösten Widerspruch betrifft und damit in die negative Dialektik gerät. Die Reflexion ist ursprünglich der Wesenslogik zugeschrieben.

„Aber wie die Unmittelbarkeit in diesem (Urteil) nicht nur die seiende, sondern wesentlich auch die vermittelte und abstrakte war, so ist auch hier jene aufgehobene Unmittelbarkeit nicht bloß die aufgehobene Qualität, also nicht bloß Quantität; diese ist vielmehr, wie die Qualität die äußerlichste Unmittelbarkeit, auf dieselbe Weise die äußerlichste der Vermittlung angehörige Bestimmung.“⁸⁰⁰

Die Bedeutung der Quantität wird bei diesem Urteil der Reflexion nicht bloß als die der Qualität entgegengesetzte Quantität bestimmt, sondern auch als „die äußerlichste der Vermittlung angehörige Bestimmung“ dargestellt. Die Quantität kann nicht durch die Reflexion dargestellt werden, ohne diese auf den Sinn der äußerlichen Reflexion zu beschränken.⁸⁰¹ Es gibt

⁷⁹⁸ WdL, 1816, S.81. GW 12, S.71.

⁷⁹⁹ WdL, 1816, S.81. GW 12, S.71.

⁸⁰⁰ WdL, 1816, S.81. GW 12, S.71-72.

⁸⁰¹ Das Quantitative wird hier als gegeneinander gleichgültige Bestimmung verstanden, und somit befindet es sich in der äußerlichen Bezuglichkeit. In diesem Sinne bezieht es sich auf die äußerliche Reflexion und wird als Bestandteile des Urteils der Reflexion bestimmt; das Qualitative dagegen wird als kontinuierliche Einheit gedacht, so dass es sich als eine beziehungslose Selbst-Identität und Unmittelbarkeit darstellt. Aber wenn die Selbst-Identität und die Unmittelbarkeit als die negative Selbstbezogenheit und die vermittelte Unmittelbarkeit verstanden werden, wird das Qualitative als Selbst-Vermittlung und somit negative Selbstbeziehung aufgefasst. Dagegen sollte die gleichgültige quantitative Bestimmung für beziehungslos gehalten werden. Wenn das Urteil der Reflexion damit als Beziehung der äußerlichen Reflexion gedacht wird, könnte es mit der in der äußerlichen Verbindung

möglicherweise zwei Äußerlichkeitsbegriffe, zu denen sich die Reflexion äußert. Der erste betrifft den Gegensatz zwischen Qualität und Quantität, der zweite den Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung. Hierzu scheint es, dass quantitative Äußerlichkeit und äußerliche Reflexion als ein und dasselbe bezeichnet werden.

Die Möglichkeit jener ersten Äußerlichkeit als Äußerlichkeit der Entgegensetzung scheint problematisch zu sein, insofern sich die Existenz der Dialektik von dem Qualitativen und Quantitativen in Frage stellen sollte. Ob die Äußerlichkeit der Quantität und die Innerlichkeit der Qualität als in dialektischer Beziehung stehend gedacht werden sollten, scheint nicht unbestritten zu sein.

Wenn es eine These gibt, dass das Subjekt als das Eine dem Prädikat zukommt, dann ist eine solche Behauptung ein singuläres Urteil; wenn eine These aufgestellt wird, dass das Subjekt dagegen als das Viele dem Prädikat zukommt, dann wird eine solche Behauptung ein partikuläres Urteil; und wenn die These aufgestellt wird, dass das Prädikat sowohl ein einziges Subjekt als auch die anderen Subjekte in sich enthält, dann ist sie ein universelles Urteil.

Außerdem zeigt sich der positive Sinn des Wesens so, dass er jene Entgegensetzung zu der bestimmenden Reflexion erhebt, d.h. die negative Dialektik des Verstandes in die positive Dialektik der Vernunft aufhebt und den Sinn des Widerspruchs, als Vereinigenden, expliziert, der bereits die Höhe des Begriffs erreicht hat. Das wesentliche Verhältnis könnte als Begriff des Begriffs verstanden werden, insofern es in der Reflexionsbestimmung als bestimmende Reflexion begriffen wird.

Was das Problem ist, ist einerseits, dass in der Begriffslogik das quantitative Urteil als das Urteil der Reflexion beschrieben wird wie der quantitative Schluss als der Schluss der Reflexion, damit die quantitative Äußerlichkeit und die äußerliche Reflexion mit einander identifiziert werden, so dass der Sinn des Wesens als der reflexiven Vermittlung, der erst in dem Urteil der Notwendigkeit auftreten sollte, schon im Voraus im quantitativen Urteil expliziert ist. Andererseits stellt sich das Urteil der Notwendigkeit, das den Relationskategorien entspricht und damit der Stufe der Reflexion zugehörig ist, statt als die negative und äußerliche Reflexion schlechthin als die positive und bestimmende Reflexion dar, so dass das der Wesenslogik entsprechende Urteil der Notwendigkeit bereits den Sinn des Begriffs aufgezeigt, ohne sich bloß auf die äußerliche Reflexion zu beziehen. Es ist beim Schluss der Notwendigkeit

hineingesetzten Quantität zusammengedacht werden; wenn es als Selbst-Vermittlung verstanden wird, wird es dann auf das Qualitative bezogen, wobei das Urteil der Notwendigkeit schon eingetroffen ist.

der gleiche Fall, der zwar dem Moment des Wesens sowie den Relationskategorien entspricht, jedoch inhaltlich bereits den Begriff als Subjektivität gekennzeichnet hat.

Das Urteil des Begriffs, das inhaltlich den Kantischen Modalitätskategorien entspricht, stellt nie die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt dar, die bereits vom Urteil der Notwendigkeit vertreten worden ist, sondern das Urteil über die Werte, das die theoretische Sphäre überschreitet und sich auf die Bedeutung der Praxis bezieht.

7.1.1.2.3. Das Urteil der Notwendigkeit

Das Urteil der Notwendigkeit stellt eine notwendige Beziehung dar, „worin jene Urteilsbestimmungen nur unwesentliche Unterschiede sind“.⁸⁰² Dieses Urteil expliziert die Relation, in der sich das Subjekt und das Prädikat mit der Notwendigkeit auf einander beziehen. Wenn dieses Urteil zudem noch die Einheit von dem Urteil des Daseins und dem Urteil der Reflexion aufzeigt, sollte es als Beziehung des wechselseitigen Bestimmens von Subjekt und Prädikat begriffen werden, sofern sich dabei das Subjekt und das Prädikat durch die Kopula gegenseitig enthalten und zugleich unter einander subsumiert sind.⁸⁰³ Das Urteil der Notwendigkeit teilt sich in drei Momente ein:

- a. Das kategorische Urteil
- b. Das hypothetische Urteil
- c. Das disjunktive Urteil

Wenn ein Subjekt das Prädikat als eine allgemeine Eigenschaft setzt und sich mit dieser verbindet, so ist dieses Urteil kategorisch. Damit geht von der These, dass das Subjekt und das Prädikat in der Substanz-Akzidenz-Beziehung, d.h. der substantialen Beziehung stehen, das kategorische Urteil aus; wenn ein Subjekt das Prädikat als seine Ursache und diese sich wiederum eine andere Ursache setzt und so fort ins Unendliche, dann ist dieses Urteil hypothetisch. D.h. eine These, dass das Subjekt und das Prädikat in der Ursache-Wirkung-Beziehung also Kausalitätsbeziehung stehen, formuliert ein

⁸⁰² WdL, 1816, S.88. GW 12, S.77.

⁸⁰³ Wenn das Urteil des Daseins als Urteilslehre des Subjekts und das Urteil der Reflexion als Urteilslehre des Prädikats verstanden wird, so könnte dann das Urteil der Notwendigkeit als Urteilslehre der Kopula aufgefasst werden. Tanabe Hajime zufolge kommt bei Hegel die Urteilslehre der Kopula, die die Beziehung des wechselseitigen Bestimmens von Subjekt und Prädikat darstellt, noch nicht zum Vorschein. Siehe Tanabe Hajime: Zu Hegels Lehre vom Urteil, in Hegel-Studien Bd. 6 (1971), S.229.

hypothetisches Urteil; wenn eine These behauptet, dass das erwähnte Subjekt und Prädikat in der Wechselwirkung stehen, dann ist dieses Urteil das disjunktive Urteil.

Das disjunktive Urteil könnte im negativen Sinne und im positiven Sinne, also in der Formel von Entweder-Oder, und Sowohl-Als-Auch, verstanden werden. Das Subjekt als Allgemeinheit bringt sich einmal aus einem Einzelnen heraus, stellt sich lediglich durch dieses dar, und schließt von sich selbst alle anderen aus. Dabei wird das Einzelne zugleich in jener Allgemeinheit enthalten; zum anderen wird es aus allen Besonderen und soweit allen Einzelnen herausgebracht, jedoch schließt es diese auch zugleich in sich ein. Das disjunktive Urteil stellt also die konkrete Allgemeinheit dar, die zwar durch ein Besonderes oder ein bestimmtes Einzelnes bestimmt wird, jedoch gleichzeitig alle Einzelnen in sich enthält. Und somit hat es den Sinn des Begriffs erfasst und die Höhe des Schlusses erreicht.

Das Urteil der Notwendigkeit entspricht zwar den Bestimmungen des Wesens oder den Kategorien der Relation im Kantischen Sinne, aber es bleibt in Konfrontation mit dem Schluss noch eine Urteilung, und geht damit zum Gegensatz von der abstrakter Identität und dem abstrakten Unterschied zurück, insofern sich seine entgegengesetzten Momente nicht in das Dritte aufheben, sondern das Gesetz des Widerspruchs befolgen, so dass sich eine Seite unter ihre Gegenseite subsumieren zu lassen ist, die als indifferente Identität sie in sich absorbiert und den Widerspruch zu beseitigen versucht. „Der Mangel des Resultates kann bestimmter auch so ausgedrückt werden, daß im disjunktiven Urteil die objektive Allgemeinheit zwar in ihrer Besonderung vollkommen geworden ist, daß aber die negative Einheit der letzteren nur in jene zurückgeht und noch nicht zum Dritten, zur Einzelheit, sich bestimmt hat.“⁸⁰⁴

Diese objektive Allgemeinheit ist aus der Sicht Hegels die Spinozistische absolute Substanz, die noch nicht zur spekulativen Einheit von Subjekt und Prädikat gelangt ist, welche nur im Schluß erst vollzogen werden kann.

7.1.1.2.4. Das Urteil des Begriffs

Das Urteil des Begriffs unterscheidet sich in drei Momente:

- a. Das assertorische Urteil
- b. Das problematische Urteil
- c. Das apodiktische Urteil

⁸⁰⁴ WdL, 1816, S.98. GW 12, S.85.

Das Urteil des Begriffs bezieht sich auf die Frage, ob das Subjekt dem Begriff entspricht.⁸⁰⁵ Wenn es diesem entspricht, dann ist dieses Urteil das assertorische Urteil: „Das Urteil des Begriffs ist zuerst unmittelbar; so ist es das assertorische Urteil. Das Subjekt ist ein konkretes Einzelnes überhaupt, das Prädikat drückt dasselbe als die Beziehung seiner Wirklichkeit, Bestimmtheit oder Beschaffenheit auf seinen Begriff aus. (Dieses Haus ist schlecht, diese Handlung ist gut).“⁸⁰⁶

Wenn es dagegen der Realität entspricht, und diese die Bedingung seines Daseins erfüllen kann, vermag es dann dem Begriff zu entsprechen. So ist dieses Urteil das problematische Urteil. „Es kann nicht gesagt werden: das Haus oder ein Haus ist gut, sondern je nachdem es beschaffen ist.“⁸⁰⁷ Damit sollte das Subjekt entweder den Begriff als Grund und die Realität als Folge, oder umgekehrt den Begriff als Folge und die Realität als Grund setzen, und diese beiden stehen in der Kausalbeziehung, und „ingeleichen ist am hypothetischen Urteil das Sein des Subjektes und des Prädikates problematisch.“⁸⁰⁸

Außerdem könnte „dieses ebensowohl positiv als negativ genommen werden.“⁸⁰⁹ Wenn einige Begriffe der Realität zugeschrieben sind, dann entspricht nicht ein bestimmter Begriff dieser Realität, sondern viele Begriffe; wenn dagegen nur ein bestimmter Begriff der Realität zugeschrieben ist, dann entspricht dieser nichts anderes als jener Begriff.

„Nach dieser qualitativen Seite ist das partikuläre Urteil gleichfalls ein problematisches; denn es gilt ebensowohl positiv als negativ.“⁸¹⁰ Denn das partikuläre Urteil kann positiv so dargestellt werden, dass einige Subjekte einem Prädikat als ihrer Eigenschaft zugehören, und negativ so, dass nicht ein einziges bestimmtes Subjekt jenem zugehört.

Wenn das Urteil des Begriffs sowohl die dialektische Einheit als auch korrespondierende Identität von Begriff und Realität darstellt, dann ist es ein apodiktisches Urteil, das z.B. lautet: „Das Haus so und so beschaffen ist gut, die Handlung so und so beschaffen ist recht“.⁸¹¹

Man könnte das Urteil des Begriffs mit der Kantischen Urteilstafel der Modalität

⁸⁰⁵ Hier betrifft der Begriff die Bewertung, so dass es sich beim Urteil des Begriffs um das Urteil der Werte handelt. Damit scheint es offenkundig, dass bei dem Urteil des Begriffs die Identität vom Theoretischen und Praktischen thematisiert wird.

⁸⁰⁶ WdL, 1816, S.98. GW 12, S.85.

⁸⁰⁷ WdL, 1816, S.100. GW 12, S.86.

⁸⁰⁸ WdL, 1816, S.100. GW 12, S.86.

⁸⁰⁹ WdL, 1816, S.100. GW 12, S.86.

⁸¹⁰ WdL, 1816, S.100. GW 12, S.86.

⁸¹¹ WdL, 1816, S.101. GW 12, S.87.

vergleichen. Dabei wird gesehen, dass die Stelle des problematischen Urteil und die des assertorischen Urteil sich mit einander vertauscht haben, und dass dieses Urteil bei Kant anderes als bei Hegel bedeutet. Das problematische Urteil bei Kant ist dasjenige, das als ein subjektives, oder beliebiges Urteil gilt, so dass dessen Objektivität oder Wirklichkeit daher nur eine Möglichkeit mitbringt. Dagegen besteht das assertorische Urteil darin, dass dieses der objektiven Realität entspricht, und völlig von der subjektiven Vermutung entfernt ist.

Aus Hegels Sicht dagegen gilt, dass das assertorische Urteil dasjenige ist, das dem Begriff entspricht, und das problematische Urteil dasjenige, das nur die zufällige Tatsache vorzustellen gibt, die darum ein mögliches Vorhandensein ist und nichts mit dem Begriff zu tun hat. Also ist es ein mögliches Urteil.

Das Kantische apodiktische Urteil stellt einen durch notwendige Kausalität verknüpften Sachverhalt dar, so dass es sich als ein Urteil mit Notwendigkeit auszeichnet. Dem zufolge weist das apodiktische Urteil bei Hegel nicht nur auf ein Kausalverhältnis hin, sondern auch auf die Übereinstimmung von Begriff und Realität - eine Übereinstimmung, bei der es sich nicht nur um die Korrespondenz von Begriff und Realität sowie von Gutem und Wahrem handelt, wie die Wahrheitsvorstellung der Korrespondenztheorie sich darstellt, sondern die dialektische Einheit von allgemeinem Begriff und mannigfaltigen Wahrnehmungen sowie von Wahrem und Gutem auch betroffen wird, - d.h. die spekulative Bedeutung der Idee darstellt, der die Korrespondenz von Denken und Realität als zusätzliche Bedeutung zukommt.

7.1.1.3. Schluss

Wenn sich „der Begriff“ als derjenige darstellt, der unmittelbar mit der Realität identisch ist, so vertritt das Urteil die Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Begriff und der reflektierten Realität. Daher stellt sich der Schluss als Einheit von Begriff und Urteil dar, nämlich, er versucht, aus beiden die Vereinigung von dem Begriff und der Realität wieder zu gestalten.

Der Kernbegriff des Schlusses besteht darin, dass der Begriff und die Realität, die einander entgegengesetzt sind, nur in dem Dritten, also in ihrer Einheit ihre Wahrheit finden können, d.h. der Schluss stellt die Vereinigungsmöglichkeit von Begriff und Realität dar.

Somit stellt der Schluss die dialektische Entwicklung und Einheit von Begriff und Realität dar, wobei diese in einem einheitlichen Begriffssystem aufgehoben werden, welches der Kantischen transzendentalen Apperzeption

zugrunde liegt.

Bei Hegel stellt sich der Schluss anderes als im Bild des Syllogismus dar. Der Syllogismus der formalen Logik, in dem also deduktive und induktive Methode zusammentreffen, konfrontiert sich grundsätzlich mit dem inneren Widerspruch, der innerhalb des Schlussvorgangs geschieht. Bei dem Syllogismus gibt es Widersprüche zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, Besonderheit und Einzelheit sowie Allgemeinheit und Einzelheit. Stellt sich das Allgemeine als ein Kontinuierliches dar, sollte sein Gegenteil, also das Besondere als ein diskreter Teil aufgefasst werden; wenn das Besondere daher als ein Kontinuierliches dargestellt wird, dann soll jede seiner Komponenten, also jedes Einzelne als ein diskreter Teil gelten. Wird die Allgemeinheit als ein Kontinuierliches gedacht wird, so soll die Einzelheit als ein Diskretes gedacht werden. Daher ist die Frage zu stellen, wie das Allgemeine und das Besondere, das Besondere und das Einzelne, sowie eigentlich das Allgemeine und das Einzelne zusammengesetzt werden könnten, indem in jedem Begriffspaare sich der Widerspruch versteckt.

Damit wird ein Begriff als das Dritte dargestellt, das als eine Mitte oder ein vermitteltes Unvermitteltes bestimmt wird und den wahrhaften Schluss aufzeigt. Der Schluss des Daseins ist nach der formalen Logik als Verbindung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit aufzufassen, die sich durch Vermittlung der Besonderheit abschliesst. Der Schluss der Reflexion zeigt den Gegensatz vom Schluss der Allheit und dem Schluss der Induktion auf. Der Schluss der Allheit ist derjenige, durch den die besonderen Dasein sich aus der allgemeinen Gattung ableiten, also er ist eine Deduktion; dagegen ist der Schluss der Induktion derjenige, durch den sich eine allgemeine Gattung aus besonderem Dasein ableitet. Der Schluss der Notwendigkeit richtet sich nur auf das eigentliche Verhältnis zwischen Begriff und Realität.

7.1.1.3.1. Der Schluss des Daseins

Als ein unmittelbarer Schluss schließen zwei entgegengesetzte Begriffe durch den ihnen implizierten Vermittlungsbegriff, der als bloßer Zugang gilt, durch den sie zu einander gelangen können, und nichts mit der Rolle des Dritten als dialektischer Einheit zu tun haben. Daher wird ein solcher Schluss so gedacht, dass beide Begriffe als zwei Extreme aus einander abgeleitet werden und somit bereits in einander impliziert sind. Der dritte Begriff ist nur ein Mittelbegriff von beiden Extremen. „In dem formalen Schlusse wird die Mitte nur dadurch als Totalität gesetzt, daß alle Bestimmtheiten, aber jede einzeln,

die Funktion der Vermittlung durchlaufen.“⁸¹² Das erste Schema von dem Schluss des Daseins ist als E-B-A beschrieben, das von E-B, also „*Cajus ist ein Menschen*“ z.B. und B-A, also „*Alle Menschen sind sterblich*“ gebildet, woraus E auf A im Schema E-B-A geschlossen wird. Dieser Schluss lautet mit einem Beispiel:

B-A Alle Menschen sind sterblich;

E-B Cajus ist ein Mensch

E-B-A Also ist er sterblich

Die erste Figur beruht sich auf dem Modus Barbara der traditionellen ersten Figur⁸¹³, der lautet:

Alle M sind P

Alle S sind M

Also sind alle S P

In Figur 2 B-E-A ist der Schluss der ersten Figur A-E erneut als die große Prämisse,⁸¹⁴ die sich mit der kleinen Prämisse E-B verbindet, woraus die Beziehung A-B geschlossen wird.

In Figur 3 E-A-B⁸¹⁵ ist der Schluss der Figur 2 B-A als die große Prämisse, die sich auf die kleine Prämisse A-E bezieht. Aus diesen zwei Prämissen wird der Schluss E-A-B geformt.

Die Mitte der zweiten Figur B-E-A und die Mitte der dritten Figur B-A-E stellen sich nicht wie die Mitte der ersten Figur als eine Eigenschaft dar, die eine allgemeinere Eigenschaft und ein konkretes Einzelnes mit einander vermittelt, und die Figuren B-A und B-E können als ein Urteil so konstituiert werden, dass zu jeder sich zwei Termini direkt mit einander verbinden.

Aber wenn E in Figur 2 nicht als ein Einzelnes, sondern als alle Einzelnen gedacht wird, d.h. wenn E jeden einzelnen Menschen oder alle Menschen, die den Menschen als eine besondere Gattung mit dem Sterben vermittelt, bedeutet, dann wird nachvollziehbar, dass E als Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit liegen sollte.

Die zweite Figur lehnt an der traditionellen dritten Figur an, in der die Mitte, also die Einzelheit, an dem Subjekt gesetzt ist. Ein Modus dieser Figur, also der Modus Darapti⁸¹⁶, wird so dargestellt:

⁸¹² WdL, 1816, S.148. GW 12, S.125.

⁸¹³ Die traditionelle erste Figur enthält noch die folgenden Modi: Celarent, Darii und Ferio.

⁸¹⁴ B-E-A und A-E-B können sich mit einander auswechseln. Siehe WdL, 1816, S.116 u. S.134. GW 12, S.99-100. u. S.113-114.

⁸¹⁵ Oder B-A-E. Siehe WdL, 1816, S.121. GW 12, S.103.

⁸¹⁶ Die traditionelle dritte Figur enthält noch andere Modi, nämlich: Disamis, Datisi, Felapton,

Alle E sind A,
Alle E sind B,
Also sind Einige B A

Zudem sollte E in Figur 3 als alle einzelnen Menschen, jedoch nicht als einen bestimmten Menschen wie Cajus bezeichnet werden, daher kann eine allgemeine Eigenschaft wie Sterben, die als A gekennzeichnet ist, den Menschen als eine besondere Gattung, nämlich B, und alle einzelnen Personen, d.h. E mit einander vermitteln. Aber eine solche Bedeutung kann nicht im Syllogismus als eine gültige Schlußfolgerung dargestellt werden, d.h. ein Schluss ist ungültig, der lautet:

Jedes B ist A
Alle E sind A
Also sind alle E B

So lehnt die dritte Figur an der traditionellen zweiten Figur an, in der die Mitte, also die Allgemeinheit, an dem Prädikat gesetzt ist. Einer der Modi dieser zweiten Figur, also der Modus Cesare, lautet:

Kein B ist A
Alle E sind A
Also ist kein E B

Dieser Modus ist wie die anderen derselben Figur⁸¹⁷ negativ ausgedrückt. „So wird der Schluss legitim, aber die Konklusion notwendig negativ.“⁸¹⁸

Wie die Allgemeinheit und die Einzelheit sollten die Allgemeinheit und die Besonderheit, sowie die Einzelheit und die Besonderheit sich unmittelbar durch eine Vermittlung auf einander beziehen, wie Hegel es beschreibt:

„In der ersten Figur E-B-A sind die beiden Prämissen, E-B und B-A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden anderen Figuren voraus.“⁸¹⁹

Bocardo und Ferison.

⁸¹⁷ Die Modi Camestres, Festino und Baroco.

⁸¹⁸ WdL, 1816, S. 121; GW 12, S.103.

⁸¹⁹ Hegel, G.W.F.: Enzy 1830, S.340, Frankfurt a. M. 1970.

Die Vermittlung in jeder der drei Figuren aber ist freilich abstrakt und zufällig, wie Hegel sagt:

*„Es ist daher überhaupt völlig zufällig und willkürlich, welche der vielen Eigenschaften eines Dinges aufgefaßt und von der aus es mit einem Prädikat verbunden werde,“*⁸²⁰

Und diese drei Figuren sind nicht durch einander vermittelt. Man kann darin nicht finden, dass jede Prämisse oder jeder Urteil durch die anderen zwei vermittelt wird, und damit, dass jeder Schluss durch die anderen zwei vermittelt wird.⁸²¹

Die Mitte oder die Vermittlung dieser drei Figuren, die mit einander vermitteln, entspricht die konkrete Vermittlung nicht. „Die Wahrheit des Urteils ist der Schluß.“⁸²² In jeder Prämisse sollte die unmittelbaren Beziehungen des Urteils durch die Mitte vermittelt werden, so dass der Schlußsatz, der als ein neuer Urteil gilt, durch die vermittelte Beziehung konstituiert wird.

Durch den Mittelbegriff sind zwei Extreme untereinander subsumiert. Es scheint aber, dass bei dem Schluss des Daseins die Aussage, „(...) daß in diesem Ganzen der formalen Schlüsse jede einzelne zur Stelle der Mitte gekommen ist“⁸²³ selbst den Widerspruch enthält, da beim Schluss des Dasein, der als unmittelbarer Schluss gilt, der Widerspruch zwischen Allgemeinheit und Besonderheit wie zwischen Besonderheit und Einzelheit sowie auch zwischen Allgemeinheit und Einzelheit noch nicht expliziert ist. Nur durch ein neutrales Dritte, das sich als eine spekulative Einheit darstellt, kann der Widerspruch überwunden werden. Daher gelten die Allgemeinheit und die Besonderheit wie die Besonderheit und die Einzelheit sowie die Allgemeinheit und die Einzelheit als zwei entgegengesetzte Momente des Widerspruchs und lassen sich in diesem Dritten aufheben. „(...) was wahrhaft vorhanden ist, ist das positive Resultat, dass die Vermittlung nicht durch eine einzelne, qualitative Formbestimmtheit geschieht, sondern durch die konkrete Identität

⁸²⁰ WdL, 1816, S. 111; GW 12, S.96.

⁸²¹ Vgl. Klaus Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984. S. 279: „Der Schlußsatz von Hegels zweiter Figur B-A ist partikulär, während die Prämisse B-A nach Hegels Ausführung allgemein sein sollte; der Schlußsatz der dritten Figur bei Hegel E-B ist negativ, während die Prämisse E-B positiv sein sollte. Der von Hegel geplante Kreis von Prämissen und Konklusionen schließt sich also nicht.“

⁸²² WdL, 1816, S.113; GW 12, S.98.

⁸²³ WdL, 1816, S.123. GW 12, S.105-106.

derselben.⁸²⁴

Wenn die Allgemeinheit als konkretes Drittes in sich die Besonderheit und die Einzelheit vereingt, dann könnte man denken, dass sich die Besonderheit und die Einzelheit jeweils als eine abstrakte Unendlichkeit darstellen, damit bezeichnet sich die Allgemeinheit als eine wahre Unendlichkeit oder eine konkrete Allgemeinheit. Vereingt die Einzelheit dagegen als konkretes Drittes in sich Allgemeinheit und Besonderheit, dann könnte man denken, dass sich die Allgemeinheit und die Besonderheit jeweils als eine abstrakte Unendlichkeit darstellen, und die Einzelheit sich als eine wahre Endlichkeit oder eine konkrete Endlichkeit, die beide Unendlichkeiten negiert und in sich enthält, erweisen kann. Vereingt die Besonderheit als ein konkretes Drittes die Allgemeinheit und Einzelheit, dann sollte sie sich statt als ein konkretes Dasein, nämlich ein substantiales Etwas, das in Figur 2 und Figur 3 gespielt wird, als eine vermittelnde Tätigkeit, durch die Allgemeinheit und Einzelheit einander in einem Wechselspiel bestimmen, darstellen.

Es ist merkwürdig, dass die Bewegung des Schlusses des Daseins so verläuft, dass sie vom Einzelnen anfängt, über die Vermittlung der Besonderheit fortgeht, und dann die Allgemeinheit erreicht, die als Wendepunkt gilt, über die Besonderheit hinfährt, und zum Einzelnen zurückgeführt ist.

In einer sich unendlich erstreckenden Reihe der dialektischen Bewegung und zugleich einem immer wieder zurückkehrenden dialektischen Vorgang, die sich als in zwei entgegengesetzten Richtungen fortschreitende Bewegungen und ihre schwankende Wechselbestimmung darstellen, können die Rolle der Allgemeinheit und die der Einzelheit sich mit einander auswechseln. Man könnte die Identität von Allgemeinheit und Einzelheit in drei Dimensionen betrachten: in der ersten, dass ein Allgemeines, das das Besondere und das Einzelne in sich vereingt, zugleich ein Einzelnes ist, indem es in der sich unendlich erstreckenden Reihe liegt, worin es im Vergleich zu einem Allgemeineren zugleich ein Einzelnes ist; umgekehrt sollte das Einzelne darin zugleich als ein Allgemeines erfasst werden, sofern es als ein in sich mannigfaltige Einzelnen enthaltendes Einzelnes gedacht werden kann; und in der zweiten, dass die Einzelheit anstatt als das Einzelne als das konkrete Allgemeine verstanden werden sollte, und das Allgemeine dagegen als ein unbestimmtes Allgemeines. Der Verlauf in der Subjektivität von Begriff über Urteil bis zu Schluss erscheint sich in Form zwar als der Verlauf von der Allgemeinheit über die Besonderheit bis zur Einzelheit, aber inhaltlich jedoch als von Einzelheit über Besonderheit bis zu konkreter Allgemeinheit, - und

⁸²⁴ WdL, 1816, S.124. GW 12, S.106.

schließlich in der dritten, dass sich das konkrete Allgemeine und das konkrete Einzelne, oder die wahrhafte Unendlichkeit und wahrhafte Endlichkeit, in den zwei entgegengesetzten Polen einer und derselben dialektischen Bewegung befinden, und in solcher Wechselbewegung, die das Werden als solches ist, als ihre Momente verschmolzen sind.

Daher kann die Intersubjektivität von Allgemeinheit und Einzelheit in Hinblick auf die Wechselwirkung von ihnen als eine vollständige Betrachtungsweise dieser Bewegung thematisiert werden.

Düsing erklärt im Blick auf „den spekulativen Schluß“ die erste Notation A-E, A-B und B-E so, dass durch die Vermittlung des Besonderen das Einzelne sich mit dem konkreten Allgemeinen identifiziert.⁸²⁵

Der mathematische Schluß ist der quantitative Schluß, der sich als die Figur: A-A-A darstellt. „Der mathematische Schluß heißt: Wenn zwei Dinge oder Bestimmungen einem Dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich.“⁸²⁶

A-A-A ist ohne weiteres der einfachste Schluß der Quantität. In der Arithmetik ist die Rechnung der quantitativen Gleichheit und Ungleichheit komplizierter als jener einfachste Schluß. Dazu sind die quantitativen Bestimmungen von den qualitativen Bestimmungen abstrahiert. Sie stellen bloß die Identität und den Unterschied von der Quantität dar, und in der Beziehung zwischen quantitativer Identität und quantitativem Unterschied wird der quantitative Schluss vorgeführt. So gelten zwar die quantitativen Bestimmungen als Abstraktion⁸²⁷ von den qualitativen Bestimmungen, und bleiben neben diesen äußerlich stehen, jedoch entsprechen sie ihnen unabtrennbar. Darüber hinaus konstruieren sich die Allgemeinheit, die Besonderheit und die Einzelheit als drei qualitative Momente des formalen Schlusses, wobei „(...) in diesem Ganzen der formalen Schlüsse jede einzelne zur Stelle der Mitte gekommen ist“,⁸²⁸ so könnten quantitative Momente des formalen Schlusses drei qualitativen Momenten entsprechend jeweils als die reine Quantität, also die reine Einheit, und das Quantum, das eine bestimmte Quantität und die endliche Vielheit als Anzahl repräsentiert, sowie die dialektische Einheit der Quantität, also die Einheit in der Vielheit, oder die bestimmte Quantität in der Anzahl, dargestellt werden. Als das negative Resultat des formalen Schlusses löschen sich die qualitativen Formbestimmungen im bloß quantitativen, mathematischen Schlusse aus.⁸²⁹

⁸²⁵ Vgl. Klaus Düsing: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in: Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Hrsg. von Henrich, D., Stuttgart, 1986, S.36-37.

⁸²⁶ WdL, 1816, S.122. GW 12, S.104.

⁸²⁷ Siehe WdL, 1816, S.123. GW 12, S.105.

⁸²⁸ WdL, 1816, S.123. GW 12, S.105-106.

⁸²⁹ Vgl. WdL, 1816, S.124. GW 12, S.106.

7.1.1.3.2. Der Schluss der Reflexion

Im Vergleich zum Schluss des Daseins besteht der Schluss der Reflexion darin, dass die Vermittlung, die einen Schluß ausmacht, außerhalb der entgegengesetzten Begriffe liegt und daher diese beiden äußerlicherweise in eine Verbindung bringt. Damit sind die entgegengesetzten Begriffe nicht unmittelbar wie im Schluss des Daseins ineinander impliziert, sondern finden sich gegenseitig als äußerliche Reflexion ihres Gegenteils vor. „In den Schlüssen der Reflexion ist die Mitte als die die Bestimmungen der Extreme äußerlich zusammenfassende Einheit.“⁸³⁰

Der Schluss der Reflexion stellt sich in drei Momenten dar.

- a. Schluss der Allheit
- b. Schluss der Induktion
- c. Der Schluss der Analogie

Der Schluss der Allheit verwendet die erste Figur des Schlusses des Daseins, als E-B-A oder A-B-E.⁸³¹

Wenn der Begriff der einzelnen Seienden von dem allgemeinen Begriff herausgefunden wird, dann heißt die Verknüpfung zwischen allgemeinem Begriff und einzelnen Seienden der Schluss der Allheit. Dabei sind die vielfältigen Begriffe als die Mitte zuerst von jenem allgemeinen Begriff abgeleitet worden, und dann lässt sich das einzelne Seiende von diesen vielfältigen Begriffe ableiten. „Der Medius Terminus (als Besonderheit) hat die Bestimmtheit: Alle; diesen kommt im Obersatz das Prädikat (als Allgemeinheit), unmittelbar zu, das mit dem Subjekt zusammengeschlossen wird.“⁸³² „Der Obersatz aber enthält in sich schon diesen Schlusssatz.“⁸³³

Der Schluss der Induktion verwendet die zweite Figur des Schlusses des Daseins, als A-E-B oder B-E-A.⁸³⁴ Wenn ein bestimmter Begriff als Besonderheit von vielen einzelnen Seienden herausgefunden wird, verbindet sich jener Begriff vermittels der Totalität dieser einzelnen Seienden mit einer Eigenschaft als Allgemeinheit. Die Verknüpfung der Besonderheit mit der Allgemeinheit heißt der Schluss der Induktion. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

⁸³⁰ WdL, 1816, S.148. GW 12, S.125.

⁸³¹ WdL, 1816, S.133. GW 12, S.113.

⁸³² WdL, 1816, S.132. GW 12, S.112.

⁸³³ WdL, 1816, S.132. GW 12, S.112.

⁸³⁴ WdL, 1816, S.133. GW 12, S.113.

„Er (der Schluss der Erfahrung) hat auch die objektive Bedeutung, daß die unmittelbare Gattung sich durch die Totalität der Einzelheit zu einer allgemeinen Eigenschaft bestimmt, (...).“⁸³⁵

Es könnte das Schema des Schlusses der Induktion statt A-E-B als E->B->A begriffen werden, indem „Die Induktion () (...) Schluss der Erfahrung (ist),- des subjektiven Zusammenfassens der Einzelnen in die Gattung und des Zusammenschließens der Gattung mit einer allgemeinen Bestimmtheit, weil sie in allen Einzelnen angetroffen wird.“⁸³⁶

Wenn ein Allgemeines unterstellt ist, das mit einer besonderen Eigenschaft verbunden ist, und in dem viele einzelnen Seienden enthalten sind, dann verbinden sich diese Einzelnen vermittels jenes Allgemeinen mit der Besonderheit zum Schluss. „Dieser Schluss hat die dritte Figur des unmittelbaren Schlusses: E-A-B zu seinem abstrakten Schema.“⁸³⁷ Als Verknüpfung der Besonderheit mit der Einzelheit stellt dieser Schluss sich so dar, dass die Allgemeinheit die Besonderheit und die Einzelheit in sich zusammenschließt.

Die Einzelnen, die als Fälle der bestimmten Analogie unter dem besonderen Begriff als dem angewiesenen Begriff dieser Analogie stehen, können in der Allgemeinheit die Grundlage der Analogie finden. Dazu äußert sich Hegel so:

„(...) wenn zwei Gegenstände in einer oder auch einigen Eigenschaften übereinkommen, so kommt dem einen auch eine weitere Eigenschaft zu, die der andere hat, so kann es scheinen, daß dieser Schluss vier Bestimmungen, die quaternionem terminorum enthalte (...).- Es sind zwei Einzelne, drittens eine unmittelbar als gemeinschaftlich angenommene Eigenschaft und viertens die andere Eigenschaft, die das eine Einzelne unmittelbar hat, die das andere aber erst durch den Schluss erhält.“⁸³⁸

Daher könnte das Schema des Schlusses der Analogie E-A-B als Schema A->B->E umgeformt werden⁸³⁹, indem bei diesem Schluss bzw. beim Schluss

⁸³⁵ WdL, 1816, S.134. GW 12, S.114.

⁸³⁶ WdL, 1816, S.134. GW 12, S.114.

⁸³⁷ WdL, 1816, S.136. GW 12, S.115.

⁸³⁸ WdL, 1816, S.137. GW 12, S.116-117.

⁸³⁹ Vgl. Klaus Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984. S.283: „Da die Allgemeinheit im Analogieschluß aber, wie Hegel erklärt, noch auf verschiedene Weise von den Einzelnen gilt, kann sie einmal Natur oder Wesen des Einzelnen, zum anderen lediglich besondere Eigenschaft (das Analoge) sein. Diese Vorläufigkeit wird erst im Schluß der Notwendigkeit

der Reflexion überhaupt die Allgemeinheit noch den Einzelnen äußerlich „eine Identität der Reflexionsallgemeinheit“⁸⁴⁰ bleibt, und die Einzelnen damit ihr bloß hinzugefügt sind.⁸⁴¹

7.1.1.3.3. Der Schluss der Notwendigkeit

Wenn die Vermittlung von entgegengesetzten Begriffen als notwendige Beziehung ihrer betrachtet wird, dann wird sie als der Schluss der Notwendigkeit bestimmt. „Im Schlusse der Notwendigkeit hat sie (die Mitte) sich zur ebenso entwickelten und totalen als einfachen Einheit bestimmt.“⁸⁴²

Der Schluss der Notwendigkeit stellt sich in drei Momenten dar:

- a. Der kategorische Schluss
- b. Der hypothetische Schluss
- c. Der disjunktive Schluss

Der Schluss der Notwendigkeit stellt die notwendige Relation von entgegengesetzten Begriffen dar, er ist also der Schluss im eigentlichen Sinne. Stellt sich die Relation als substantiale Relation dar, oder leitet sich die Realität als Akzidenz von dem Begriff als Substanz heraus ab, dann heißt eine solche unmittelbare Verbindung der kategorische Schluss. Das Schema des kategorischen Schlusses könnte so dargestellt werden:

B ist unter A subsumiert,
E ist unter B subsumiert,
Also ist E unter A subsumiert.

Der kategorische Schluss ist oberflächlicherweise also „der Schluss der Inhärenz“⁸⁴³, „worin ein Subjekt mit einem Prädikat durch seine Substanz

beseitigt.“

⁸⁴⁰ WdL, 1816, S.139. GW 12, S.118.

⁸⁴¹ Der Schluss der Analogie könnte durch folgendes Beispiel expliziert werden: Der Satz „das Sein erzeugt aus sich das Dasein“ enthält den Satz: „das Lebendige produziert aus sich seine Bestandteile“ und dieser stellt sich weiterhin als folgende Sätze wie z.B.: „Die Mutter gebärt die Kinder“, „Der Baum erzeugt die Blätter“, „Die Frucht enthält die Kerne“, usw. dar, so dass, wenn der Mittelsatz: „das Lebendige produziert aus sich seine Bestandteile“ zuerst untergestellt wird, daraus entweder der Satz: „Die Mutter gebärt die Kinder“ oder der Satz: „Der Baum erzeugt die Blätter“ oder der Satz: „Die Frucht enthält die Kerne“ oder alle anderen Fälle durch den Obersatz: „das Sein erzeugt aus sich das Dasein“ gefolgert werden können.

⁸⁴² WdL, 1816, S.148. GW 12, S.125.

⁸⁴³ WdL, 1816, S.141. GW 12, S.119.

zusammengeschlossen ist“.⁸⁴⁴ Die Mitte des kategorischen Schlusses stellt sich also als Vermittlung dar, insofern sie als das Besondere gilt, welches in sich schon zwei Extreme enthält. Das eine wird als Allgemeinheit oder unbestimmte Unendlichkeit, also als eine absolute Substanz dargestellt; das andere Extrem gilt dagegen als die Einzelheit oder als eine konkrete Endlichkeit, also als ein einzelner Modus.

Obzwar die Mitte von der Besonderheit vertreten ist, wird sie Hegel zufolge jedoch als „Substanz“⁸⁴⁵ dargestellt und drückt den Sinn der „objektiven Allgemeinheit“⁸⁴⁶ aus.

Das Besondere als Mitte ermöglicht die Verbindung der Allgemeinheit mit der Einzelheit, insofern es sich in sich auf die konkrete Einheit, die von der Einzelheit vertreten ist, und die unbestimmte Einheit, die mit der Allgemeinheit gleichgesetzt ist, bezieht.

Stellt sich die Relation von zwei Begriffen als kausale Relation dar, d.h. stehen sie in einer Relation von Ursache und Wirkung, oder Bedingung und Bedingtem, dann heißt eine solche Verbindung der hypothetische Schluss. Vermittels der Figur A-E-B ist dieser Schluss so zu beschreiben, wenn ein Allgemeines, also A, existiert, dann existiert B als ein Besonderes, oder umgekehrt, wenn B existiert, dann existiert A. E ist also als ein Verbindendes, das zwei gegenseitig bedingte Begriffe mit einander überbrückt.

Die Prämisse des hypothetischen Schlusses stellt sich so dar, dass eine Ursache eine gegebene Wirkung voraussetzen muss, oder aus einer Reihe der Bedingungen ein Unbedingtes gefolgert werden kann, sowie aus einer Reihe der Kausalität eine erste Ursache oder aus derselben ein finaler Zweck hergeleitet werden kann. Man könnte auch so denken, dass der Begriff als Ursache von einem anderen als Reihe seiner Wirkungen abgeleitet werden kann. Der hypothetische Schluss stellt die äußerliche Beziehung von zwei Extremen dar, die so beschrieben werden kann:

Wenn A ist, so ist B,

Nun ist A,

Also ist B.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ WdL, 1816, S.141. GW 12, S.119.

⁸⁴⁵ WdL, 1816, S.141; GW 12, S. 119. Diese Substanz sollte als „setzende konkrete Allgemeinheit“ gedacht werden. Vgl. Klaus Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984. S.284.

⁸⁴⁶ WdL, 1816, S. 140-141; GW 12, S. 119.

⁸⁴⁷ WdL, 1816, S.143. GW 12, S.121.

Diese Formel dürfte noch so verstanden werden:

Wenn A ist, so ist B,

Wenn B ist, so ist B1,

Wenn B1 ist, so ist B2,

..... und dann bis zu Bn.

Nun ist A,

Also ist B bis zu Bn.

Die Figur des hypothetischen Schlusses könnte so verzeichnet werden: A-E-B.⁸⁴⁸ A stellt sich als eine Ursache und B als eine Wirkung dar, sofern A eine unbestimmte Ganzheit und B die reflexive Bewegung ist, und A setzt B voraus und lässt sich von B herausziehen. E als Vermittlung wird von einem Einzelnen vertreten, und daher als eine konkrete Einheit dargestellt, durch welche die unbestimmte Ganzheit, welche als die absolute Indifferenz gilt, und die reflexive Vermittlung, welche den Widerspruch kennzeichnet, miteinander vermittelt werden. Somit bringt die konkrete Einheit, die als ein Einzelnes gedacht werden kann, zwei Momente, also das Allgemeine und das Besondere, in Verbindung, welche jeweils als Ursache und Wirkung, oder Zweck und reflexive Bewegung zu denken sind. Entweder die Ursache und die Wirkung oder der Zweck und der reflexiven Bewegung sind jedoch in der konkreten Realität, also der Einzelheit, mit einander verbunden. Zu der vermittelnden Einzelheit äußert sich Hegel wie folgt:

„Leben, Geist, Gott sowie den reinen Begriff vermag die Abstraktion deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb-und geistlosen, farb-und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt.“⁸⁴⁹

In Verwendung der dritten Figur des Schlusses des Daseins könnte der disjunktive Schluss als E-A-B beschrieben werden. „Wie der hypothetische Schluss im allgemeinen unter dem Schema der zweiten Figur: A-E-B steht, so steht der disjunktive unter dem Schema der dritten Figur des formalen Schlusses: E-A-B.“⁸⁵⁰

Der disjunktive Schluss könnte wie das disjunktive Urteil im negativen Sinne und im positiven Sinne also im Schema von Entweder-Oder, und Sowohl-Als-Auch verstanden werden. Im negativen Sinne sollte er so dargestellt

⁸⁴⁸ WdL, 1816, S.146. GW 12, S.123.

⁸⁴⁹ WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49.

⁸⁵⁰ WdL, 1816, S.146. GW 12, S.123.

werden:

„A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber B,
also ist A nicht C noch D.

Oder auch:

A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber nicht C noch D,
also ist es B.“⁸⁵¹

In positivem Sinne sollte er dagegen so dagesetllt werden:
A ist sowohl B als auch C, auch D.

Daher ist A entweder B oder C oder D auf der einen Seite; auf der anderen Seite ist A zugleich B und C und D. Die Vermittlung als Allgemeinheit bezieht sich einmal auf ein Einzelnes, drückt sich lediglich durch dieses aus, und schließt alle anderen aus, d.h. sie ist von jenem Einzelnen abgeleitet; zum anderen schließt sie alle Einzelnen in sich ein, und stellt das Ganze aller Einzelnen dar, durch das alle Einzelnen ihre Gesamtheit aufzeigen können, welche das Besondere ist. Sie ist also ein konkretes Allgemeines und zwar im Kontrast zur Einzelheit noch ein unbestimmtes Allgemeines, das die Entgegensetzung zwischen dem unendlichen Widerspruch und einem konkreten Einzelnen auflöst, in dem das Besondere mit dem Einzelnen übereinstimmend bleiben kann.

„Im Schlusse der Notwendigkeit hat sie sich zur ebenso entwickelten und totalen als einfachen Einheit bestimmt, und die Form des Schlusses, der in dem Unterschied der Mitte gegen seine Extreme bestand, hat sich dadurch aufgehoben.“⁸⁵²

Die Mitte, die von der Allgemeinheit vertreten ist und als „die das Beziehungsgefüge konstituierende Tätigkeit der Subjektivität“⁸⁵³ dargestellt

⁸⁵¹ WdL, 1816, S.147. GW 12, S.124.

⁸⁵² WdL, 1816, S.148. GW 12, S.125.

⁸⁵³ Vgl. Klaus Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984. S.287.

wird, drückt den Sinn der konkreten Einzelheit⁸⁵⁴ aus, in dem „ () der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen (ist)“⁸⁵⁵.

Die Mitte des disjunktiven Schlusses ist daher eine selbstbestimmende und selbstvermittelnde Subjektivität, die als eine konkrete Allgemeinheit zugleich als ein Vermittelndes erscheint, und durch die sich die Besonderheit und Einzelheit gegenseitig bestimmen.

Die dreierlei Vermittlungen könnten folgendermaßen aufgefasst werden: Stellt sich die Besonderheit als die Vermittlung dar, die als Mitte die Allgemeinheit als Substanz und die Einzelheit als Modus in sich enthält, dann ist die Verbindung der Einzelheit mit der Allgemeinheit der kategorische Schluss, der von den Modi her eine sich nach der Substanz hin orientierende Zweckmäßigkeit aufzeigt.

Vertritt die Einzelheit die Vermittlung, welche als eine konkrete Einheit die Allgemeinheit als Zweck oder Ursache und die Besonderheit als unendliche reflexive Bewegung oder Wirkung mit einander vermittelt und eine Relation der Kausalität mit der Ursache und dem Zweck, also eine Beziehung der inneren Notwendigkeit aufbaut, dann heißt die Verknüpfung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit der hypothetische Schluss.

Wenn die Vermittlung von der Allgemeinheit vertreten ist, welche die Einzelheit und die Besonderheit mit einander vermittelt, ist diese Vermittlung der disjunktive Schluss, der in sich den kategorischen und hypothetischen Schluss aufhebt.

Daher befindet sich jedes Moment zwischen zwei anderen Momenten, und durch es wird eine Wechselwirkung getrieben. Vermittels der Besonderheit bestimmen sich die Allgemeinheit und die Einzelheit gegenseitig. Zuerst fängt von der Besonderheit selbst eine Bewegung an, die auf die Einzelnen wirkt, und diese, welche sich zwar am Ende der Bewegung als das Stillbleibende befinden, bewirken die Allgemeinheit gleicherweise durch das Besondere zurück, sofern sie erneut als Anfang in der Gegenrichtung wirken können.

Daher enthält diese Relation in sich die Wirkung aus Allgemeinheit und die Gegenwirkung aus Einzelheit sowie die Wechselwirkung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit, welche den wahren Sinn der Subjektivität auszeichnet, die als Höhepunkt der Entwicklung vom Begriff über das Urteil bis zum Schluss eingepreßt ist und alle vorangehenden dialektischen Momente in

⁸⁵⁴ Die Einzelheit stellt sich hier als ein etwas Konkretes dar, das in Entgegensetzung zur unbestimmten Unmittelbarkeit oder zur abstrakten Allgemeinheit auch als konkrete Allgemeinheit verstanden werden kann. Wenn sie im Kontrast zur konkreten Allgemeinheit steht, dann sollte sie als eine abstrakte Einzelheit verstanden werden.

⁸⁵⁵ WdL, 1816, S. 148; GW 12, S. 125.

sich einschliesst. Sie ist also die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption im Kantischen Sinne, nämlich das reine „Ich denke“,⁸⁵⁶ das aus sich heraustreten und in die Objektivität hineingehen wird.⁸⁵⁷ Das Ich werde sich als Objektivität bestimmen, um sich mit dieser auf die Idee aufzuheben.

7.1.1.4. Die sich vermittelnde Mitte statt des sich vereinheitlichenden Dritten

Bei dem Schluss der Notwendigkeit wird es sichtbar, dass die Besonderheit, die Einzelheit und die Allgemeinheit zwar je als ein spekulatives, konkretes Drittes dargestellt werden, aber dieses jedoch nicht als ein sich vereinigendes, sondern vielmehr als ein sich vermittelndes Drittes fungiert. Jenes ist also ein polares Drittes, dieses ein vermittelndes Drittes. Daher wird die Rolle des vermittelnden Dritten nicht bloß durch das Besondere gespielt, sondern sie kann auch von dem Einzelnen und dem Allgemeinen gespielt werden. Vorher vollzog sie sich als Träger der reflexiven Bewegung in der Wesenslogik. Weiterhin wird sie gleichfalls in der Objektivität reflektiert werden.

7.1.1.5. Subjektivität als subjektive absolute Indifferenz

Wenn die Subjektivität und die Objektivität zusammen als aus dem Begriff herausgebracht gedacht werden, dann sollte die Subjektivität als subjektive formelle Einheit verstanden werden, die der Objektivität, also dem objektiven mannigfaltigen Inhalt, entgegengesetzt ist; wenn die Objektivität als aus der Subjektivität hergeleitet gedacht wird⁸⁵⁸, sollte diese als direkt mit dem Begriff identisch, nicht bloß als Einheit der formellen Subjektivität gedacht wird, so dass die Subjektivität statt des Begriffs als eine absolute Indifferenz bezeichnet werden sollte, aus der die Objektivität hervortritt.

⁸⁵⁶ Wenn das „Ich denke“ hinsichtlich seiner Realisierung noch eine unbestimmte Unmittelbarkeit bleibt, könnte es als die intellektuelle Anschauung im Hegelschen Sinne gedacht werden. Dazu sagt Hegel: „Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß, wenn an sich wohl Ich als das reine Wissen oder als intellektuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, daß es in der Wissenschaft nicht um das zu tun ist, was an sich innerlich vorhanden sei, sondern um das Dasein des Innerlichen im Denken und um die Bestimmtheit, die ein solches im diesem Dasein hat.“ Siehe WdL, 1832, S.67. GW 21, S.64.

⁸⁵⁷ Im strengen Sinne tritt die Objektivität mit der Subjektivität zusammen aus dem reinen Begriff heraus. Aber sofern die Objektivität und die Subjektivität in einander reflektiert sind, enthalten sie somit einander in sich selbst.

⁸⁵⁸ Vgl. Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984, S.244. u. S.288.

7.1.2. Der sich realisierende Begriff: Die Objektivität

7.1.2.1. Drei Stufen der Objektivität

Die Objektivität stellt sich als von der Subjektivität hervorgebrachte Bestimmtheit dar, die drei Momente enthält, also den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie. Dabei ist der Mechanismus das erste Moment, sofern er die Unmittelbarkeit darstellt. „- *Der tote Mechanismus war der betrachtete mechanische Prozess von Objekten, die unmittelbar als selbständig erschienen, aber eben deswegen in Wahrheit unselbständig sind und ihr Zentrum außer ihnen haben; dieser Prozess, der in Ruhe übergeht, zeigt entweder Zufälligkeit und unbestimmte Ungleichheit oder formale Gleichförmigkeit. Diese Gleichförmigkeit ist wohl eine Regel, aber nicht Gesetz.*“⁸⁵⁹

Die Objektivität ist als „der Unterschied“ zu verstehen, wenn die Subjektivität als das Selbstidentische gedacht wird. Damit ist der Unterschied als Vermittelbarkeit hauptsächlich in dem Chemismus geschehen, welcher zuerst die erste Ursache und den unendlichen Progress, und dann diesen mit dem letzten Zweck mit einander vermittelt. Die Vollendung der Vermittlung ist die Teleologie, wobei die Objektivität nicht mehr die bestimmten Momente der Subjektivität bleibt, sondern als das objektive Subjekt-Objekt vollzogen ist, das zugleich die Idee ist.

Die Objektivität ist Verobjektivierung des subjektiven Begriffs, genau so wie der Begriff die Subjektivierung der objektiven Realität ist. Sie ist als die konkrete Struktur der beweglichen Natur entfaltet, die durch Mechanismus, Chemismus und Teleologie konstruiert wird.

In Form der Unmittelbarkeit wird der Mechanismus als das Kausalverhältnis innerhalb der Natur bestimmt, so dass er sich als die reale Unmittelbarkeit bezeichnet und damit als Vermittlung zwischen der Ursache und dem Zweck oder der Subjektivität als Zweck an sich und der Teleologie gedacht werden könnte, wobei er als unmittelbares Moment der Objektivität nicht als der Anfang dargestellt wird,⁸⁶⁰ der nun der Subjektivität zugeschrieben wird,

⁸⁵⁹ WdL, 1816, S.173. GW 12, S.146.

⁸⁶⁰ Als Anfang der Objektivität ist der Mechanismus als die von den gegeneinander gleichgültigen Bestandteilen konstituierte Mechanik darzustellen und sollte damit als ein beziehungsloses Quantitatives verstanden werden, insofern der Chemismus dagegen als die innerlich aufeinander bezogene Struktur der Reflexion und damit als ein beziehungshaftes Qualitatives gehalten wird. Der Chemismus gilt also als Vermittlung zwischen Mechanismus und Teleologie. Der in diesem Sinne

sondern direkt als das Vermittelnde an die Stelle des Chemismus tritt und die Rolle der Vermittlung übernimmt.⁸⁶¹ Dementsprechend könnte der Chemismus in den Raum zwischen Mechanismus und Teleologie als Mitte der reflexiven Bewegung eingestellt werden. Das Kausalverhältnis des Mechanismus erweist sich also als eine in eine Richtung verlaufende Kausalkette, welche schließlich zu dem letzten Zweck geführt wird, der von der Teleologie vertreten wird. Dieser selbstbestimmende, die äußerliche Objektivität in die Idealität zurückführende Prozess wird als das Prinzip von Selbstbewegung beschrieben, und der Unterschied des Begriffes, also der vermittelnde Vorgang, als das Gesetz:

„Das objektive An-und-für-sich-sein ergibt sich daher in seiner Totalität bestimmter als die negative Einheit des Zentrums, welche sich in die subjektive Individualität und die äußerliche Objektivität teilt, in dieser jene erhält und in ideellem Unterschied bestimmt. Diese selbstbestimmende, die äußerliche Objektivität in die Idealität absolut zurückführende Einheit ist das Prinzip von Selbstbewegung; die Bestimmtheit dieses Beseelenden, welche der Unterschied des Begriffes selbst ist, ist das Gesetz.“⁸⁶²

Dies kann so verstanden werden, dass der Mechanismus nur eines von den zwei Momenten der äußerlichen Reflexion, also den abstrakten Unterschied, oder die Verschiedenheit, darstellt, die der abstrakten Identität, d.h. der subjektiven Zweckmäßigkeit, als dem anderen Moment entgegengesetzt ist.⁸⁶³ Von dem Chemismus ist der Unterschied von beiden geprägt, so dass er den Gegensatz des Begriffs vertritt, dessen positiv-spekulative Einheit die Teleologie ist. Dazu sagt Hegel:

„Aber indem ferner der Begriff ebensosehr das freie Fürsichsein seiner Subjektivität herzustellen hat, so tritt ein Verhältnis desselben als Zwecks zur Objektivität ein, (...)“⁸⁶⁴

explizierte Unterschied zwischen Mechanismus und Chemismus ist auch bei dem Unterschied zwischen dem Verhältnis des Ganzen und der Teile und dem Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung sichtbar.

⁸⁶¹ Als Vermittlung und Kausalkette stellt sich der Mechanismus als die Dialektik von endlicher und unendlicher Vielheit dar.

⁸⁶² WdL, 1816, S.173. GW 12, S.146.

⁸⁶³ Vgl. WdL, 1816, S.182. GW 12, S.154.: „Der Gegensatz von *causis efficientibus* und *causis finalibus*, bloß wirkenden und Endursachen bezieht sich auf jenen Unterschied, auf den, in konkreter Form genommen, auch die Untersuchung zurückgeht, ob das absolute Wesen der Welt als blinder Naturmechanismus oder als ein nach Zwecken sich bestimmender Verstand zu fassen sei.“

⁸⁶⁴ WdL, 1816, S.156. GW 12, S.131.

Die Teleologie ist das dritte Moment der Objektivität, in dem sich das unmittelbare Moment und das reflektierte Momente, also der Mechanismus und der Chemismus vereinigen. Das Vollziehen der Teleologie bedeutet die Verwirklichung des Endzwecks, die von der freien Notwendigkeit beherrscht wird:

„Nur der freie Mechanismus hat ein Gesetz, die eigene Bestimmung der reinen Individualität oder des für sich seienden Begriffes; es ist als Unterschied an sich selbst unvergängliche Quelle sich selbst entzündender Bewegung, indem es in der Idealität seines Unterschiedes sich nur auf sich bezieht, freie Notwendigkeit.“⁸⁶⁵

Als eine konkrete Allgemeinheit stellt die Teleologie nicht nur die Einheit von den entgegengesetzten Bestimmungen, also der Einzelheit und der Besonderheit dar, welche jeweils dem Mechanismus und dem Chemismus zugesprochen werden, sondern sie ist der letzte Zweck der Kausalität, die als Mechanismus ursprünglich von der „Subjektivität“ angetrieben wird. Somit ist die erste Ursache mit der Subjektivität identisch.

Aber die Teleologie erweist sich ebenfalls als eine Subjektivität. Bei der Teleologie hat die Objektivität ihre konkrete Ganzheit vollzogen und ist zugleich als ein selbstbestimmendes Subjekt tätig. Als Endzweck der Entwicklung der Objektivität gilt die Teleologie zugleich als die Idee, die das erste unbewegte Bewegende ist, das in der umgekehrten Richtung die Objektivität bestimmt, und weiterhin der logischen Reihe zufolge sich verwirklicht.

In Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte des Seins wird die Subjektivierung der Objektivität thematisiert, wobei das Sein als Anfang und damit ein Aktus ist, und der Begriff als Endzweck gilt. Aber die Objektivierung der Subjektivität vollzieht sich in der entgegengesetzten Richtung, wobei sie mit dem Begriff beginnt, der damit als ein Subjekt gilt, das sich die Idee als sein Ziel setzt.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ WdL, 1816, S.173. GW 12, S.146.

⁸⁶⁶ Die Idee gilt wieder als Anfang, welcher mit der reinen Unmittelbarkeit des Seins identisch ist. Vgl. WdL, 1816, S.304. GW 12, S.252.: „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee.“ Die konkrete Individualität, von der die Idee geprägt ist (WdL, 1816, S.54. GW 12, S.49-50.), stellt sich als sich dirimierender Grund dar. Vgl. Ebd. S. 172. GW 12, S.145-146.: „Aber die Individualität ist an und für sich das konkrete Prinzip der negativen Einheit, als solches selbst Totalität: eine Einheit, die sich in die bestimmten Begriffsunterschiede dirimiert und in ihrer sich selbst gleichen

Wenn nur die Begriffslogik thematisiert wird, so stellen sich die Ursache als die Subjektivität und der letzte Zweck als die Teleologie oder die Idee in der Struktur der Intersubjektivität dar. Beide wirken durch die Kausalkette auf einander und konstruieren sich als eine untrennbare Totalität. Die Kausalkette führt letztlich zu einem letzten Ende, aber dieses letzte Ende treibt in der Gegenrichtung dieselbe Kausalkette an. Die Wechselwirkung von der Subjektivität und Teleologie könnte somit als Wechselwirkung zwischen dem Endlichen⁸⁶⁷ und Unendlichen verstanden werden.

Dabei ist der Mechanismus als Dasein der Subjektivität beschaffen und könnte damit als ein endliches Sein gedacht werden. Der Chemismus stellt sich im Sinne der prozessmäßigen Vermittlung zwischen der Endlichkeit des Mechanismus und der Unendlichkeit der Teleologie als Dialektik von der endlichen Vielheit und der unendlichen Einheit dar, so dass er die Verbindung der ersten Ursache mit dem unendlichen Progress sowie die Verbindung desselben mit dem letzten Zwecke durchzieht. Als das zweite dialektische Moment, also als der Unterschied, zeigt er die Spaltung der entgegengesetzten Momente von Einheit und Vielheit der chemischen Stoffe auf, die schließlich von der Teleologie überwunden wird, so dass diese als Einheit von der Subjektivität und der Objektivität dargestellt wird und zur Idee gelangt.⁸⁶⁸

Allgemeinheit bleibt, somit der innerhalb seiner reinen Idealität durch den Unterschied erweiterte Mittelpunkt.“ Diese Individualität ist die selbstbestimmende Einheit. Vgl. WdL, 1816, S.173. GW 12, S.146.: „Diese selbstbestimmende, die äußerliche Objektivität in die Idealität absolut zurückführende Einheit ist das Prinzip von Selbstbewegung“.

⁸⁶⁷ Hier könnte das Unendliche als ein Endliches gedacht werden, sofern es in Vergleich zur wahrhaften Unendlichkeit nur eine abstrakte Unendlichkeit ist, die zugleich eine Endlichkeit ist.

⁸⁶⁸ Die Idee ist das zurückgekehrte Sein, so dass sie im Kontrast zum Begriff ein Objektives vertritt. Vgl. WdL, 1816, S.207. GW 12, S.175.: „Sein hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es ist also nunmehr das, was Idee ist.“ Die Idee als Resultat der logischen Entwicklung ist der Grund aller vorangegangenen Kategorien, so dass sie eine bestimmende und begründende Subjektivität ist. Vgl. WdL, 1816, S.209. GW 12, S.176.: „Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekt versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt und ihre Substantialität nur in jenem Begriff hat.“ So ist die Idee schließlich ein objektives Subjekt-Objekt, das sich in einem Pole befindet, der dem anderen, also der Subjektivität gegenübersteht, die somit als das subjektive Subjekt-Objekt dargestellt wird. Vgl. WdL, 1816, S. 209. GW 12, S.176.: „Diese Identität ist daher mit Recht als das Subjekt-Objekt bestimmt worden, dass sie ebensowohl der formelle oder subjektive Begriff als sie das Objekt als solches ist.“ bzw. WdL, 1816, S.302-303. GW 12, S.251.: „Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifenste. Die höchste, zugeschärfte Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht - zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“

7.1.2.2. Reflexivität des Chemismus

Der Chemismus ist die Vermittlung zwischen Mechanismus und Teleologie, in der der Unterschied als das zweite dialektische Moment vorgeführt wird, welcher schließlich als äußerlicher Unterschied sowie innerlicher Gegensatz der chemischen Stoffe vorkommt. Bei dem Letzteren handelt es sich um den prozesshaften Gegensatz von endlicher und unendlicher Vielheit sowie den sachlichen Gegensatz von der Einheit und der Vielheit. Äußerlich reflexiv werden die entgegengesetzten Komponenten zuerst als von einander getrennt gedacht, und die chemische Verbindung ist so beschaffen, dass sich die mannigfaltigen Bestandteile zusammensetzen und zu einem chemischen Stoff konstituieren. Die chemische Verbindung wird daher so gebildet, dass dabei sich die entgegengesetzten Bestimmungen äußerlich aufeinander beziehen, so dass sie verschieden von der dialektischen Ganzheit ist. Die Verbindung der chemischen Stoffe konfrontiert sich daher mit der Schwierigkeit des Widerspruchs zwischen entgegengesetzten Polen, so dass die Äußerlichkeit dieser Verbindung schließlich in den Widerspruch geht und in der Teleologie überwunden wird, in die die Quantität des Mechanismus und die Qualität des Chemismus aufgehoben werden.

7.1.2.3. Subjektivierung der Objektivität

Der Übergang der Objektivität zur Idee wird zwar inhaltlich als Rückkehr der unendlichen Vielheit zur unendlichen Einheit verstanden, jedoch gilt er formell als eine Entwicklung von der Objektivität zur Subjektivität. Vom Begriff zur Idee entfaltet sich die Entwicklung in zwei Phasen: in der ersten als die Objektivierung der Subjektivität und in der zweiten als die Subjektivierung der Objektivität.

Die Verobjektivierung der Subjektivität bedeutet, dass diese als eine unendliche Einheit in die unendliche Vielheit übergeht, sofern sie als eine Vollkommenheit sich in sich abgeschlossen und verendlicht hat, so dass der unendliche Progress statt der unendlichen Einheit an die Stelle der Unendlichkeit treten wird. Die Subjektivität geht als unendliche Einheit in die Objektivität über, die als unendliche Mannigfaltigkeit der Natur dargestellt wird. Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität wird zuerst als Verhältnis von dem Begriff und seiner Realität dargestellt, sofern die Subjektivität als die unendliche Vielheit erscheint und das Erschienene als die Objektivität

vorgestellt wird, dass diese im Sinne der Kausalkette zuerst als Mechanismus dargestellt wird, und die Objektivität somit im engeren Sinne als Mechanismus betrachtet werden kann. Wenn die Teleologie als Subjektivität der Objektivität fehlt, wird die Objektivität nur vom Mechanismus und Chemismus beherrscht:

„Das mechanische und chemische Objekt wie das geistlose Subjekt und der nur des Endlichen, nicht seines Wesens bewusste Geist haben zwar nach ihrer verschiedenen Natur ihren Begriff nicht in seiner eigenen freien Form an ihnen existierend.“⁸⁶⁹

Zweitens kehrt diese unendliche Reihe, die zuerst als Mechanismus dargestellt wird, wiederum zu unendlicher Einheit zurück.

Daher führt die mechanische Reihe vermittels des Chemismus, der den Gegensatz von allgemeiner Dingheit und besonderen Eigenschaften ausdrückt, zu einem letzten Zweck, d.h. sie orientiert sich aufwärts nach dem letzten Ende hin, das von dem Begriff der Teleologie geprägt ist. Die Objektivität ist nicht mehr bloß objektiv und mechanisch, sofern sie sich wiederum nach dem Zweck orientiert und sich als eine zweckmäßige und organische Natur gestaltet. In diesem Sinne kehrt die Objektivität zu der Subjektivität zurück, und es könnte behauptet werden, dass die Objektivität in sich bereits die Subjektivität enthält. Der Mechanismus als Grundlage der Objektivität und die Teleologie als Grund derselben, also die Zweckmäßigkeit, die schon die Subjektivität dargestellt hat, konstruieren sich vermittels des Chemismus als eine dialektische Ganzheit, nämlich als eine lebendige Natur. Dieser Vorgang könnte als Subjektivierung der Objektivität gedacht werden.

Auf dem Standpunkt der Teleologie erweist sich die Objektivität als der letzte Zweck, also als die absolute Subjektivität, die als ein Konkretes alle vorangehenden Momente in sich enthält.

Hierbei ist die Objektivität, die zuvor als mechanische sowie chemische Natur galt, zur teleologischen Natur zurückgekehrt, die sich zugleich als die Idee, also als der Geist, darstellt. Der lebendige Geist und die organische Natur sind daher ein und dasselbe Ding, das als konkrete Einheit sich zugleich als Subjekt und Objekt darstellt.⁸⁷⁰

7.1.3. Der sich vereinigende Begriff: Die Idee

⁸⁶⁹ WdL, 1816, S.207. GW 12, S.174-175.

⁸⁷⁰ Die Bewegung des absoluten Subjekt-Objekts wird als in entgegengesetzten Richtungen verlaufende Prozessen dargestellt.

7.1.3.1. Idee als Einheit von Subjektivität und Objektivität

Die Idee, die als Einheit von Subjektivität und Objektivität dargestellt wird, wird auch als Einheit von „dem Begriff“ und „der Objektivität“ beschrieben. Dazu schreibt Hegel:

„Indem sich aber das Resultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre, ist, so ist sie nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, sondern daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt.“⁸⁷¹

Hier sollte der Begriff statt als eine formelle Subjektivität als ein an sich seiendes konkretes Subjekt gedacht werden, und die Objektivität dagegen in Form des Gegensatzes als der Mechanismus und Teleologie miteinander vermittelnde Chemismus verstanden werden. So ist die konkrete „Objektivität“ noch als die Realität zu verstehen, wie sie im folgenden beschrieben wird:

„Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß der Begriff als solcher noch nicht vollständig ist, sondern in die Idee sich erheben muß, welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist, wie sich in dem Verfolg durch die Natur des Begriffes selbst ergeben muß.“⁸⁷²

Die Teleologie als Endstufe der Entwicklung der Objektivität hat sich als Idee erwiesen, die somit als Einheit von Subjektivität und Objektivität gilt und als eine höchste Stufe der logischen Entwicklung dargestellt wird.

Als Einheit von Subjektivität und Objektivität stellt sich die Idee als absolute Subjektivität dar. Sie ist also die wahrhafte Unendlichkeit, die sich in Form der absoluten Subjektivität darstellt. Reflexiv-bezüglich ist die Idee die Selbstbezüglichkeit des absoluten Subjekts oder des konkreten Begriffs. Sie ist „die Beziehung der für sich seienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon unterschiedenen Objektivität“⁸⁷³. Die Idee, die hier als Einheit von Begriff und Realität verstanden wird, ist von zwei Merkmalen geprägt: einerseits von dem Merkmal der konkreten Einheit, die alle

⁸⁷¹ WdL, 1816, S. 206. GW 12, S.174.

⁸⁷² WdL, 1816, S.17. GW 12, S.20.

⁸⁷³ WdL, 1816, S. 210. GW 12, S.177.

vorangegangenen Bestimmungen in sich aufgehoben hat; andererseits von dem der sich bestimmenden Subjektivität, die sich zum einen als der finale Zweck oder die Teleologie, zum anderen als die erste Ursache erweist.

Im Gegensatz zum Begriff und zu der Idee wird die Objektivität bloß als etwas Bestimmtes interpretiert, das zuerst von dem Begriff und dann von der Idee bestimmt wird, so dass die Objektivität bloß von dem passiven Sinn geprägt wird.

In diesem Sinne zeigt sich, dass als das abstrakte Subjekt der Begriff, der die Allgemeinheit vertritt, sich zur Objektivität als dem Besonderen entäußert. Dagegen enthält die Idee als ein konkretes Einzelnes in sich die Objektivität, und bringt diese in die Realität hervor. So wird die Objektivität, also die Natur, welche sozusagen von der Sinnlichkeit geprägt ist, als die Selbstentäußerung des Begriffs und die Manifestation der Idee verstanden. Also bewegt sie sich so, um das abstrakte Subjekt zu konkretisieren und sich nach der Zweckmäßigkeit der Idee zu orientieren⁸⁷⁴, und sich zugleich als Manifestation dieser Idee gelten zu lassen.

Im Vergleich zu der Subjektivität wird die vermittelnde Objektivität keinesweg als gleichwertig ausgewogen, sofern das Systematische, welches als die Subjektivität dargestellt wird, im Kontrast zu dem Methodischen, das als vermittelnde Tätigkeit aufgezeigt wird, als vorrangig verstanden wird.

⁸⁷⁴ Es wird eine Bewegungsrute, die aber sich in entgegengesetzten Richtungen unterscheidet, vorgestellt. Vgl. „Die Bewegung des Zweckes hat nun dies erreicht, dass das Moment der Äußerlichkeit nicht nur im Begriff gesetzt, er nicht nur ein Sollen und Streben, sondern als konkrete Totalität identisch mit der unmittelbaren Objektivität ist. Diese Identität ist einerseits der einfache Begriff und ebenso unmittelbare Objektivität, aber andererseits gleich wesentlich Vermittlung und nur durch sie als sich selbst aufhebende Vermittlung jene einfache Unmittelbarkeit; so ist er wesentlich dies, als fürsichseiende Identität von seiner ansichseienden Objektivität unterschieden zu sein und dadurch Äußerlichkeit zu haben, aber in dieser äußerlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu sein. So ist der Begriff nun Idee.“ -WdL, 1816, S.204. GW 12, S.171.

„Zweiten ist sie (die Idee) die Beziehung der für sich seienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon unterschiedenen Objektivität; jene ist wesentlich der Trieb, diese Trennung aufzuheben, und diese das gleichgültige Gesetzsein, das an und für sich nichtige Bestehen. Sie ist als diese Beziehung der Prozess, sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozess.“ -WdL, 1816, S.210. GW 12, S.177.

Die erste verläuft vom Begriff zur Idee; die zweite von der Idee zur einfachen Allgemeinheit. Der Begriff ist abstrakter Anfang und zugleich die einfache Allgemeinheit; die Idee ist die Einheit von Begriff und Realität und zugleich die selbstbestimmende Identität der äußerlichen Totalität. So stellt sich die Idee einerseits als eine konkrete Identität dar, in der zwei entgegengesetzten Pole enthalten sind; andererseits als ein konkreter Pol, der dem abstrakten gegenübergestellt wird. Aber in der konkreten Identität ist der erste abstrakte Pol auch konkret, sofern er notwendig mit dem Prozess sowie dem Ende verbunden ist. Dagegen wird das konkrete Ende ein Pol, indem dieses in dieser konkreten Identität jenem abstrakten Pole gegenübergestellt ist. Daher versteht sich die Idee zugleich als konkrete und abstrakte Allgemeinheit, sofern der Begriff dementsprechend jeweils als abstrakte und konkrete Einzelheit bestimmt wird. Umgekehrt kann die Idee als konkrete und abstrakte Einzelheit verstanden werden, sofern der Begriff dementsprechend als abstrakte und konkrete Allgemeinheit bestimmt wird.

Der dialektische Vorgang im Rahmen der Idee besteht darin, dass sich der Begriff zuerst auf die Realität überträgt und dann von dieser zur Idee zurückgeführt und schließlich von dieser umgekehrt nach jenem zurückgezogen wird. Der Vorgang vom Begriff zur Idee lässt sich in zwei Stufen unterteilen: Bei der ersten Stufe, also der Übertragung vom Begriff auf die Realität, wird die Objektivität von dem Begriff bestimmt; bei der zweiten Stufe, also der Rückkehr der Realität zur Idee, orientiert sich die Objektivität nach der Idee, sofern die Idee als letzter Zweck bestimmt ist.

Die Objektivität geht wiederum von dem Mechanismus aus, durch die Vermittlung des Chemismus hindurch, und dann richten sie sich auf den letzten Zweck aus. Die Idee soll für ein Objekt, also für einen vollzogenen Zweck des Begriffs, gehalten werden.

Zwar gilt die Idee hierzu als ein Zweck und ein passives Ding, aber sie stellt sich aus anderer Betrachtungsweise als eine Subjektivität dar, da sie zuerst die Objektivität zu ihr selbst als dem letzten Ende hereinzieht, und dann in der konträren Richtung sich zur Objektivität hin manifestiert, also diese wiederum von sich abstößt, so dass der Begriff, der zuvor sich aktiverweise zur Objektivität entäußert hatte, zurzeit von der Idee durch die Objektivität herausgebracht und bewirkt wird. Der letzte Zweck, der als die Objektivität bestimmende Teleologie, also die Idee, auftritt, ist zugleich das erste unbewegte Bewegende. Der Begriff, der sich vorher im Kontrast zur Objektivität als der erste unbewegte Bewegende bezeichnet, ist nun ein Objekt geworden. Die Idee könnte daher als eine Ganzheit aufgefasst werden. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„(...) die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.“⁸⁷⁵

Die Idee soll hierzu nicht als der dem Begriff entgegensetzte, und zwar konkrete und bestimmende Pol, der ihren engeren Sinn darstellt, sondern vielmehr als ein Ganzes, das den Gegensatz „ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht“, aufzufassen sein.

⁸⁷⁵ WdL, 1816, S.210. GW 12, S.177.

7.1.3.2. Die Subjektivierung des Seins, der Erscheinung und der Objektivität

Der Anfang der Begriffslogik ist mit dem Ende der Entwicklung der Wesenslogik identisch, d.h. die Begriffslogik setzt den Höhepunkt der Dialektik der Wesenslogik als Anfang voraus, der wiederum eine konkrete unendliche Einheit darstellt. Der Anfang wird eine neustufige Dialektik innerhalb der Sphäre der Begriffslogik vorantreiben. Der Übergang der absoluten Substanz zur Subjektivität und die Rückkehr derselben zur absoluten Objektivität, also der Idee, stellen möglicherweise die ganze logische Bewegung dar.

Auf der einen Seite entwickelt sich die objektive Logik zur subjektiven Logik, so dass der Begriff als höhere Stufe der Dialektik zwei vorangehene Momente: nämlich das Sein und das Wesen, die als niedrigere Stufen bezeichnet werden, enthält. Das Wesen mit dem Sein steht dem Begriff insofern gegenüber, als das Wesen mit dem Sein als passive Substanz durch den Begriff zu bestimmen ist. Als verschiedenstufige Manifestationen der bestimmenden Subjektivität, also des Begriffs, werden das Sein und das Wesen oder die absolute Indifferenz und die absolute Substanz im Vergleich zu der bestimmenden Subjektivität bloß als die passive, der Subjektivität unterworfenen Substantialität betrachtet. Hinsichtlich der vorstufigen Entwicklungen sollten das Sein und das Wesen allerdings für die dem Begriff unterworfenen Momente gehalten werden, jedoch explizieren sie bereits den Charakter der Subjektivität, sofern das Füsichsein und das Wesen als das Bestimmte zugleich die Rolle des Setzenden spielen, die sich antreibt und fortsetzt, um zu dem Begriff zu gelangen.⁸⁷⁶ Dabei stellt das Ende der Wesenslogik, also die in der absoluten Substantialität entfaltete Wechselwirkung, bereits die Subjektivität dar, sofern es zugleich mit dem Anfang der Begriffslogik identisch ist.

Die objektive Einheit der Substanz entwickelt sich zur synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, welche Kant zufolge mit dem reinen Ich gleichgesetzt ist. Die transzendente Apperzeption, also der Begriff bei Hegel,

⁸⁷⁶ Der Anfang der Logik hat schon die Spontaneität in sich beinhaltet. Siehe WdL, 1832, S. 60. GW 21, S.57-58.: „Dieses Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. (...) Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird. Daher ergibt sich auf der anderen Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebensowohl der Grund, und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte als auf den Grund gekommen wird, ist dieser Resultat. (...) So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.“

vereinigt alle vorangehenden Kategorien in dialektischer Weise zu einer Einheit, welche sich als die konkrete Allgemeinheit erweist.

Auf der anderen Seite entwickelt sich der Begriff weiter zur Idee. Die Idee, welche als objektives Ding an sich und metaphysische Grundlage des transzendentalen Subjekts, also der transzendentalen Apperzeption, dargestellt werden könnte, ist nach Kant unerkennbar, weil sie als regulatives Prinzip in der Erfahrung nicht vorhanden sei. Nach Hegel bedeutet der Begriff zwar ein konkretes Allgemeines, er ist jedoch in dem einen Sinne noch abstrakt, dass er als transzendente Einheit der Erkenntnisformen von seinen Inhalten, also den äußerlich gegebenen Mannigfaltigkeiten, abstrahiert ist und sich diesen entgegensetzt; in dem anderen bleibt er noch abstrakt, sofern er die Objektivität noch nicht aus sich hervorgebracht und sie entfaltet hat.

Danach besteht der Zweck des Fortschreitens des Begriffs darin, den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität zu überwinden und damit die entgegengesetzten Momente in eine Einheit zu bringen. Selbst sind das objektive Ding an sich und die Erscheinung von dem Begriff gesetzt. Somit verwirklicht sich der an sich seiende Begriff dadurch, dass er sich als Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität manifestiert und durch diese weiter zu dem verwirklichten Begriff fortführt.

Es stellt sich die Objektivität nicht bloß als die Manifestation des Begriffs dar, sondern sie entwickelt sich auch zur Idee, die der an und für sich seiende Begriff ist.⁸⁷⁷ Insofern sich die Idee als die vollendete Objektivität, also als die Teleologie und der Endzweck „des Begriffs“ aufzeigt, sollte nicht der Begriff, sondern der Anfang der Logik, also das Sein selbst, als ursprüngliche Subjektivität bezeichnet werden,⁸⁷⁸ da der Begriff schon zum Sein zurückgeführt ist, die nun als die Idee auftritt.

Daher ist die Objektivität die erscheinende Welt und die Idee ist der an und für sich seiende Begriff, wobei die Idee in sich die Objektivität als ihre Inhalte

⁸⁷⁷ Die Idee wird als „der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches“- WdL, 1816, S.205. GW 12, S.173., „die Einheit von Begriff und Realität, von subjektivem Begriff und der Objektivität“ - WdL, 1816, S.208. GW 12, S.176., und „die selbstbestimmende Identität“ - WdL, 1816, S.204. GW 12, S.171. sowie „Totalität des Begriffs und der Objektivität“ - WdL, 1816, S.205. GW 12, S.173. dargestellt. Zwar könnte die Idee dabei im konkreten Sinne als „absolute Subjektivität“ verstanden werden, jedoch kommt sie auch als ein konkretes Allgemeines am Ende der Begriffsentwicklung zustande, so dass in ihr auch der Sinn der absoluten Objektivität beinhaltet werden sollte.

⁸⁷⁸ Die Idee gilt wieder als Anfang, welcher mit der reinen Unmittelbarkeit des Seins identisch ist. In diesem Sinne hat die Idee die Kreisbewegung vom Sein zum Sein vollendet, wobei der Begriff als Wendepunkt dem Sein oder der Idee entgegengesetzt ist. Vgl. WdL, 1816, S.304. GW 12, S.252.: „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee.“

enthält und sich als eine auf höherer Stufe liegende Konkretheit darstellt, also ein wahrhaft Konkretes der Objektivität. Dieses ist zugleich ein absolutes Subjekt, sofern es auch als ein Grund gilt, der die Objektivität und den Begriff als seine Erscheinung begründet, und somit sich als eine bestimmende Subjektivität aufzeigt. Die Idee als Einheit von Subjektivität und Objektivität kann so verstanden werden, dass sie nicht bloß eine absolute Objektivität, sondern auch eine absolute Subjektivität-Objektivität darstellt. Die Idee stößt sich von sich in die entgegengesetzte Richtung als die Objektivität ab, so dass sie sich als ein bestimmendes Subjekt kennzeichnet, und der Begriff als der gesetzte Gegenstand gegenüberstehend als absolute Objektivität gilt. Beide, die Idee und der Begriff, sollten zugleich als Wendepunkt der Logik selbst gelten.

8. Achtes Kapitel: Reflexionslogik in der Objektivität

8.1. Rückblick auf die Objektivität: die Vermittlung, die Substanz und die angeschaute Natur

8.1.1 Die Objektivität als Vermittlung: Vermittlungsbegriffe als das Dasein, die Erscheinung und die Objektivität in der Seins-, Wesens-, und Begriffslogik

Die Unmittelbarkeit könnte im formell-methodischen und sachlich-inhaltlichen Sinne begriffen werden.⁸⁷⁹ Der Begriff „Negation“ bei Hegel könnte als Unmittelbarkeit im sachlich-inhaltlichen Sinne verstanden werden; die Position und die Negation der Negation erweisen sich dagegen als Unmittelbarkeit im formell-methodischen Sinne. Also stellt sich die Unmittelbarkeit in der Logik in unterschiedlichen Formen dar. Dazu sagt Hegel:

„Es sind, wie bereits erinnert worden, schon mehrere Formen der Unmittelbarkeit vorgekommen, aber in verschiedenen Bestimmungen. In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein, in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit (=Sein) nunmehr die Objektivität.“⁸⁸⁰

Die sachlich-inhaltliche Unmittelbarkeit spielt zugleich die Rolle der Vermittlung, die die Einzelnen und das Allgemeine mit einander vermittelt, und in der sich diese beiden in Stellenwechsel von Subjekt und Objekt wechselseitig bestimmen.

Das Wesen überhaupt, das sich im Ort zwischen Sein und Begriff befindet, bringt die eigentliche Bedeutung der Vermittlung in der Logik zum Ausdruck, denn bei ihm ist die Sphäre der Logikbegriffe durch die Spaltung des Allgemeinen und des Einzelnen geprägt, und es ist nur durch das Wesen möglich, dass das Sein als Allgemeinheit mit dem Begriff als Einzelheit vermittelt wird.⁸⁸¹ Der Begriff nimmt das Sein vermittels des Wesens als seine

⁸⁷⁹ Vgl. Coreth S.J., Emerich: Das Dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, S.75,S. 79.

⁸⁸⁰ WdL, 1816, S.153. GW 12, S.130.

⁸⁸¹ In dem Sinne, dass sich die konkrete Allgemeinheit und die konkrete Einzelheit in der Ganzheit als ein und dasselbe darstellen, könnte das Sein als Einzelheit und der Begriff als Allgemeinheit verstanden

Bestimmungen auf.

Das Sein, das sich zuvor als unmittelbare Bestimmung dargestellt hat und daher als Erscheinung des Wesens demselben unterworfen war, ist zur Zeit als Objektivität in dem adäquaten Begriff,⁸⁸² also der Idee, enthalten. So stellt Hegel fest:

„Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seins, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriffen und der Objektivität.“⁸⁸³

Dieser Begriff ist das wahre Subjekt, da zwei Momente, die abstrakten Begriffe und die Objektivität, in ihm zusammengeschlossen sind. Daher erweist sich dieser konkrete Begriff, welcher später als die Idee auftritt, als die dialektische Einheit von Subjektivität als Form und Objektivität als Inhalt. Man könnte sagen, dass das von der transzendentalen Apperzeption herausgekommene Sein nun die Realität des Begriffs ist.

Der Begriff „Sein“ als Vermittelndes wird damit auf drei Stufen in der logischen Entwicklung dargestellt. Auf der ersten Stufe gehört es der Seinslogik an und stellt sich als das Dasein, das zwischen Sein und Fürsichsein liegt, dar; auf der zweiten Stufe stellt es sich als die Erscheinung des Dinges an sich, welche die zwei Dinge an sich als Extreme mit einander vermittelt.⁸⁸⁴ Das Wesen kommt am Ende seiner Entwicklung zugleich als der abstrakte Begriff, also als das formale Subjekt oder das reine Ich in Kantischen Sinne, vor. Auf der dritten Stufe wird das Sein vom konkreten Begriff, d.h. dem absoluten Ich als seine Prädikate oder Realität aufgenommen. Nun ist es niemals die dem Begriff entgegengesetzten Vorstellungen, sondern vielmehr als die Objektivität mit dem abstrakten Begriff in der Idee zusammenzuschließen.

Sowohl die erststufige Dialektik von Sein, die sich von dem reinen Sein über das Dasein bis zum Fürsichsein entwickelt, als auch die zweitstufige, die sich von dem Wesen, über die Erscheinung, bis zur Wirklichkeit entwickelt, als auch die drittstufige, die sich im Sinne der Vermittlung als die Objektivität

werden.

⁸⁸² WdL, 1816, S.205. GW 12, S.173.

⁸⁸³ WdL, 1816, S.208. GW 12, S.176.

⁸⁸⁴ Siehe WdL, 1813, S.111. GW 11, S.329.: „Die Dinge-an-sich sind so die Extreme eines Schlusses, dessen Mitte ihre äußerliche Existenz ausmacht, die Existenz, durch welche sie andere füreinander und unterschiedene sind.“ u. S.112. GW 11, S.329.: „(...); das Ding-an-sich verhält sich, indem es sich auf das andere Extrem als ein anderes Ding-an-sich verhalten soll, zu einem von ihm Ununterschiedenen, und die äußerliche Reflexion, welche die vermittelnde Beziehung zwischen Extremen ausmachen sollte, ist ein Verhalten des Ding-an-sich nur zu sich selbst oder wesentlich seine Reflexion in sich; sie ist somit an sich seiende Bestimmtheit oder die Bestimmtheit des Dings-an-sich.“

darstellt, erweisen sich ohne weiteres als Manifestationen der Idee, die zugleich das absolute Ich ist. Die verschiedenen Stufen der Manifestation der Idee stellen die Formen des Seins von der niedrigeren zur höheren Stufe dar. Dazu schreibt Hegel:

„Sein ist überhaupt die erste Unmittelbarkeit und Dasein dieselbe mit der ersten Bestimmtheit. Die Existenz mit dem Dinge ist die Unmittelbarkeit, welche aus dem Grunde hervorgeht - aus der sich aufhebenden Vermittlung der einfachen Reflexion des Wesens. Die Wirklichkeit aber und die Substantialität ist die aus dem aufgehobenen Unterschied der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die Objektivität endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt.“⁸⁸⁵

Die als Realisiertes des Begriffs dargestellten Erscheinungen sind die Objektivität der Idee. So wird das vermittelbare Moment wie das Dasein, die Erscheinung und die Wirklichkeit sich in die „Objektivität“ aufgehoben haben. Die Dialektik innerhalb der Realität, wenn sie in der Begriffslogik als eine von der konkreten Allgemeinheit getriebenen Wechselwirkung dargestellt wird, sollte so beschrieben werden, dass das Sein nicht das unbestimmte Unmittelbare ist, sondern vielmehr als Realität desselben gilt, welche die Objektivität ist.

8.1.2. Die Objektivität als Substanz: Substanzbegriffe als das Sein, die absolute Indifferenz, die Wirklichkeit, und die Objektivität

Das denkende Ich ist der Begriff, der selbst das Absolute ist und alle Prädikate in sich enthält. So richtet es sich in sich auf seine Prädikate, die als von ihm selbst gesetzte mannigfaltige Vorstellungen gelten. Der Begriff, der sich schon vollendet hat, entäußert sich wiederum zur Objektivität, die daher als vom Subjekt bestimmte Substanz aufgefasst werden kann. In Rückblick auf die Seinslogik und die Wesenslogik könnten das Sein, die absolute Indifferenz und die Wirklichkeit ebenfalls als Substanz begriffen werden, sofern sie jeweils von dem Fürsichsein, von dem Wesen und von dem Begriff überhaupt „bestimmt“ werden. Allerdings müssen solche Substanzen in dem wechselseitigen Bestimmen von Subjekt und Objekt versubjektiviert werden,

⁸⁸⁵ WdL, 1816, S.153-154. GW 12, S.130.

so dass sie zugleich als Subjektivität aufgefasst werden sollten. Das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich oder Subjekt und Prädikat bezieht sich auf das Verhältnis von Allgemeinheit und Einzelheit, und somit wird die Ganzheit als die wahrhafte Unendlichkeit beschrieben. Der Begriff bedeutet die versubjektivierte Unendlichkeit, die vollständige Objektivität dagegen die verobjektivierte Unendlichkeit.

Die wahrhafte Unendlichkeit, welche von der Endlichkeit gegenüberstehenden verständigen Unendlichkeit verschieden ist, ist die Einheit von beiden abstrakten Unendlichkeiten. Daher wird die wahrhafte Unendlichkeit sowohl durch „die Subjektivität“, welche die an sich seiende absolute Subjektivität ist, als auch durch die Vollendung der Objektivität, also die Teleologie, welche die verobjektivierte Unendlichkeit beziehungsweise die an und für sich seiende Subjektivität ist, dargestellt. Die Objektivität, die zwischen der Subjektivität und der Idee steht, vermittelt diese beiden mit einander. Die Begriffslogik als ein Ganzes ist die Einheit der versubjektivierten Unendlichkeit und der verobjektivierten Unendlichkeit.

Bei der Idee steht das absolute Ich niemals der Objektivität gegenüber, sondern das Sein ist schon als Objektivität, also als Realität des absoluten Ich, in dieses aufgehoben worden.

8.1.3. Die Objektivität als angeschaute Natur

Außerdem bedeutet die Objektivität nicht bloß eine manifestierte Passivität, sondern ein selbsttätiges Agens, eine organische Natur, die als lebendige Ganzheit der materialen Welt unabhängig von dem betrachtenden Geist tätig ist.

So steht sie als eine absolute Objektivität der absoluten Subjektivität gegenüber, d.h. sie ist genauso das diesem absoluten Subjekt äußerlich liegende Objekt, wie das Seiende, das sich als ein vom abstrakten Denken unabhängig liegendes Sein darstellt.

Die Objektivität wird zwar gleichfalls als die Natur oder die äußere Welt bezeichnet, und sie wird aus dualistischer Sicht als sinnliche, materiale Natur oder ausdehnende Realität, die der Seele, dem Geist oder dem reinen Begriffe gegenübersteht, interpretiert. Weiterhin korrespondiert sie parallelerweise mit dem lebendigen Geist, also der absoluten Subjektivität, jedoch steht sie nicht mit diesem in Wechselwirkung. Aus dem Ansatz des Parallelismus erweist sich die Beziehung zwischen Geist und Natur nicht mehr als das Verhältnis zwischen dem bestimmenden Subjekt und dem bestimmten Objekt oder

Nicht-Subjekt, sondern als eine Untrennbarkeit der einander entsprechenden Akzidenzen, so dass die Idee sich nicht mehr als die absolute Subjektivität, also als die Einheit von Subjekt und Nicht-Subjekt, sondern bloß als Vermittlung, als Verknüpfung von ausgedehnter Natur und denkendem Geist erweist.

Es scheint, dass Hegel drei Interpretationsmöglichkeiten bezüglich der Objektivität zu einer vereinfacht. Die eine versteht die Objektivität als die lebendige materiale Natur, die im Sinne der Spinozistischen Substanzlehre durch ein mit dem Denken, welches ein Akzidenz ist, korrespondierendes Akzidenz, also die Ausdehnung, dargestellt wird, die ebenfalls den aktiven und selbstbestimmenden Charakter darstellen kann; die zweite bezeichnet die Objektivität als äußerliche Bestimmungen des „Begriffs“, wobei die Objektivität als bloß passiv betrachtet wird; und zwar muss die Einheit solcher Bestimmungen als eine Substanz gedacht werden, wobei die Subjektivität und die Objektivität als in dem dialektischen Wechselbestimmen aufeinander bezogen aufgefasst werden, so dass die Objektivität zur Subjektivität, zur Teleologie, erhoben werden könnte. Drittens wird sie in der entgegengesetzten Richtung als Manifestation der Idee dargestellt, die dem Begriff gegenübersteht, so dass die Objektivität hier bloß die Rolle der Vermittlung zwischen dem Begriff und der Idee spielt.

8.2. Zweierlei Dasein bei der Objektivität

8.2.1. Die Objektivität als angeschaute Natur im Sinne des Denken-Anschauungs-Dualismus und als natura naturans im Spinozischen Sinne

Wenn die Objektivität als die angeschaute Natur und die Subjektivität als das denkende Ich gedacht wird, wird die Dialektik von Subjektivität und Objektivität als Dialektik von denkendem Ich und angeschauter Natur verstanden. Dies scheint problematisch zu sein, da die spekulative Beziehung von Subjektivität und Objektivität die Objektivität nicht bloß als angeschaute Natur, sondern vielmehr als eine absolute Substanz auffordern muss. Dementsprechend sollte die Subjektivität nicht nur als denkendes Ich bezeichnet werden, sondern sich zugleich auch als anschauendes Ich darstellen.

In Parallele zum denkenden Ich stellt gleichfalls das anschauende Ich die Unendlichkeit dar. Wenn Ich anschauet, dann lässt alles sich in meiner Anschauung vorstellen. Somit bin ich ein schauendes Subjekt, das sich in der

reinen Anschauung befindet. Wenn ich das schauende Ich anschauen will, dann muss ich von dem ursprünglichen anschauenden Ich abstrahieren, um dieses anzuschauen. Sobald ich das anschauende Ich als einen bestimmten Gegenstand schaue, ist dieses anschauende Ich nicht mehr das wahre anschauende Ich, also das reine Anschauen selbst, sondern es ist der angeschaute Gegenstand geworden.

Das unbestimmte Unmittelbare ist das reine Anschauen oder Denken, das sich als ein reines Sein oder ein reines Nichts darstellen kann. In seinem Sich-Unterscheiden in der Erscheinung stellt seine Einheit die reine Form dar. Gegenüber dieser reinen Form stehen die mannigfaltigen Vorstellungen, die daher dem Inhalt zugesprochen sind. Wenn diese reine Anschauung versubjektiviert wird, dann stellt sie sich als Identität von dem denkenden Ich und anschauenden Ich dar, welche „das reine Selbstbewußtsein“ genannt wird. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“⁸⁸⁶

Wenn die abstrakte Subjektivität als unbestimmte Unmittelbarkeit gedacht wird, stellt sie sich als das leere Anschauen oder Denken dar, und kann als das reine Selbstbewußtsein verstanden werden. In ihrer Objektivierung stellen sich die gedachten Prädikate und die angeschauten Gegenstände, welche zur Erfahrung zugesprochen sind. Hinsichtlich der Spinozistischen Substanz gelten das Denken und die Ausdehnung als zwei Attribute einer absoluten Substanz und identifizieren sich in dieser Substanz mit einander. Sofern die Substanz versubjektiviert ist, sollten diese beiden Attribute als der Begriff und die Anschauung gedacht werden, worin sich das denkende Ich und die gedachten Prädikate in einer dialektischen Einheit gegenseitig setzten und darin wechselseitig auf einander wirken wie das anschauende Ich und die angeschauten Gegenstände.

Daher stellen sich das denkende Ich und das anschauende Ich in der Objektivierung dieses reinen Selbstbewußtseins als eine unendliche Einheit dar; die gedachten Prädikate und die angeschauten Gegenstände dagegen als die unendliche Vielheit. So erweisen die unendliche Einheit und die unendliche Vielheit sich jeweils nur als eine Dimension der wahrhaften Unendlichkeit, dass sie sich entgegengesetzt sind und damit sich wechselseitig verendlichen. Insofern die gespaltene Welt wieder in einer

⁸⁸⁶ WdL, 1816, S.12. GW 12, S.17.

konkreten Subjektivität vereinigt wird, wird diese als die intellektuelle Anschauung bezeichnet: Dazu sagt Hegel:

„Insofern aber unter Anschauung nicht bloß das Sinnliche, sondern die objektive Totalität verstanden wird, so ist sie eine intellektuelle, d.i. sie hat das Dasein nicht in seiner äußerlichen Existenz zum Gegenstand, sondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit ist - die Realität, nur insofern sie wesentlich im Begriff und durch ihn bestimmt ist, die Idee, deren nähere Natur sich später zu ergeben hat.“⁸⁸⁷

Die reine Anschauung oder das reine Selbstbewußtsein und die Spaltung seiner in die transzendente und die sinnliche Anschauung sowie zuletzt die intellektuelle Anschauung als Wiedervereinigung von diesen beiden sind vor den Begriffen nicht ausgewichen, sondern sie gehen immer mit diesen zusammen, so dass der Anschauung entsprechend der Begriff als die Subjektivität und die Realität als die Objektivität in den adäquaten Begriff, also die intellektuelle Anschauung und die Idee aufzuheben sind.

8.2.2. Die Objektivität als vermittelnde empirische Realität in der Mitte der Dialektik von Substantialität und Subjektivität

Das Sein, die Erscheinung, die Wirklichkeit sowie die Objektivität sind nach Hegel die Gehalte des Begriffs, sie sind Dasein des äußerlich verwirklichten Begriffs. Wird das Verhältnis von Begriff und Realität als eine dialektische Struktur beschrieben, könnte sich die Realität in zweierlei Sinn, nämlich als materiale Realität und als idealistische Realität, verstehen lassen.

Das Sein, die Erscheinung, die Wirklichkeit sowie die Objektivität sind als Realisierung des Begriffs sowie die dem Begriff entsprechende Anschauung aufzufassen. Der Begriff und die Realität verknüpfen sich somit dialektischerweise in einer Einheit, die entweder in der Form des Begriffs oder in der Form der Anschauung erscheint. Die dialektische Beziehung von Subjekt und Objekt, welche die höchste Form der entgegengesetzten Begriffsbestimmungen darstellt, sollte sich von der Korrespondenz des Begriffs und der Anschauung unterscheiden, weil die spekulative Struktur in diesem Sinne nicht so zu bestehen scheint, dass die objektive Realität, die sich in dem Sinne der materialen Realität darstellt, und somit als eigenschaftlich von dem Begriff verschiedene Materie bezeichnet, sich

⁸⁸⁷ WdL, 1816, S.44. GW 12, S.42.

dialektischerweise mit dem subjektiven Begriff verknüpfen und sich zugleich auf diesen in der Wechselwirkung beziehen würde.⁸⁸⁸ Daher wirken die objektive Realität und die Subjektivität auf einander wechselseitig nur, insofern sie sich jeweils als die empirischen Begriffe und die subjektiven formellen Begriffe darstellen, die jeweils wiederum den sinnlichen Wahrnehmungen und der reinen Anschauung im Kantischen Sinne entsprechen,⁸⁸⁹ und sich damit in der dialektischen Figuration aufeinander beziehen.

Die Realität ist nicht bloß die Realität im Sinne des Materialismus, sondern stellt sich Hegel zufolge als die Realität des Begriffs dar. Die Objektivität sollte nicht bloß als eigenschaftlich von dem Geist unterschiedene materiale Natur verstanden werden, sofern der Geist als Begriff und die Natur als die von ihm manifestierte Erscheinungswelt wechselseitig auf einander wirken können:

„- Das Sein als die ganz abstrakte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist nichts anderes als das abstrakte Moment des Begriffs, welches abstrakte Allgemeinheit ist, die auch das, was man an das Sein verlangt, leistet, außer dem Begriff zu sein; (...) Der Begriff, auch als formaler, enthält schon unmittelbar das Sein in einer wahreren und reicheren Form, indem er als sich auf sich beziehende Negativität Einzelheit ist.“⁸⁹⁰

Damit stellt sich die Frage, welche Rolle die materielle Realität⁸⁹¹ eigentlich in dem Kontext der Logik Hegels spielt. Es scheint, dass bei der Logik die Subjekt-Objekt-Beziehung als zweierlei Verhältnisse verstanden werden könnte.

Das erste ist das Verhältnis der Dialektik, das vom Verhältnis zwischen Identität und Differenz, Kontinuität und Diskretion, Substanz und Akzidenzen vertreten wird⁸⁹² - sowie Subjekt und Substanz, die sich in der Wechselbestimmung zu einander verhalten. Ein solches Verhältnis ist im Rahmen der Gegenüberstellung der Ontologie des Seins und der Philosophie

⁸⁸⁸ Vgl. Kritik an Carteschem Dualismus.

⁸⁸⁹ Vgl. Kant, KdrV, A51/B75: „Nur allein reine Anschauung oder Begriffe sind apriori möglich, empirische nur aposteriori.“

⁸⁹⁰ WdL, 1816, S.152. GW 12, S.128.

⁸⁹¹ Die folgenden Kategorien könnten als von der sinnlichen Materie angetroffen gedacht werden: 1) Die Kategorien in der Seinslogik: „Das reale Maß“; 2) Die Kategorien in der Wesenslogik: „die Erscheinung“, „Form und Materie“, „Form und Inhalt“, „Der reale Grund“, „die Wechselwirkung der Dinge“, „Das Bestehen des Dings aus Materien“, „Die Auflösung des Dinges“, „Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt“, „Auflösung der Erscheinung“, „Das Verhältnis der Kraft und ihre Äußerung“, „Das absolute Attribut“, „Der Modus des Absoluten“; 3) Die Kategorien in der Begriffslogik: „Die Objektivität“, „Der Mechanismus“, „Der Chemismus“, „Das Leben“.

⁸⁹² Die Objektivität als qualitative Besonderheit und quantitative Vielheit gilt hier als Substantialität, nicht als Vermittlung.

der Subjektivität als Verhältnis zwischen zwei Polen darzustellen - dem einen als der subjektiven Form, welche den reinen Begriff und die reine Anschauung enthält, und dem anderen als dem objektiven Inhalt, der empirische Begriffe und sinnlich vorhandene Stoffe enthält. Subjektive Formen und objektive Inhalte werden nach Kant zu den Erscheinungen zusammengesetzt, jedoch nach Hegel als eine dialektische Figur konstruiert, welche sich in der Begriffsform als Dialektik von Allgemeinheit und Besonderheit⁸⁹³, in der Urteilsform als Dialektik von Subjekt und Prädikat (Objekt), in der Schlussform als Dialektik von dem Begriff und seiner Realität, in der Ideenlehre als Dialektik von Subjektivität und Objektivität darstellt.

Das zweite ist, wie oben erwähnt, das Korrespondenzverhältnis zwischen verschiedenen Attributen in einer und derselben Substanz, deren jedes selbstständig für sich ist. Dieses Verhältnis stellt sich als die Korrespondenz der in Parallele zueinander stehenden zwei Eigenschaften wie z.B.: Begriff und Natur, Denken und Materie, subjektivem Geist und objektivem Gegenstand, dar. So stellt sich die Logik zwar als aus drei Haupt-Denkbestimmungen, nämlich dem Sein, dem Wesen und dem Begriff, bestehend dar, jedoch könnten diese jeweils als reine Anschauung, die Reflexion sowie die intellektuelle Anschauung verstanden werden.

8.2.3. Auseinandersetzung mit den zwei Auffassungen

Der dualistischen Ontologie zufolge steht das Sein von dem Denken unabhängig, und der Begriff und die Materie könnten als zwei Substanzen von einander getrennt sein. Aristoteles betrachtet den Begriff als die reine Form, die als Wesen sich mit der materialen Substanz, welche sich als Akzidenzen desselben erweist, zu dem konkreten Dinge konstruiert.⁸⁹⁴ Der Gegensatz von Identität und Differenz, von Kontinuität und Diskretion, von Ruhe und Bewegung stellt sich als die von dem Subjekt unabhängig stehende dialektische Struktur des Seinsfeldes dar. Damit scheint es, dass die sich als dialektische Bewegung explizierende Wechselbestimmung, die von den entgegengesetzten Kategorien, wie z.B. von Identität und Differenz, von Kontinuität und Diskretion, von Ruhe und Bewegung angetrieben wird, als eine solche Bewegung gelten sollte, die in der Beziehung von zwei Substanzen, d.h.

⁸⁹³ Dies könnte auch als Dialektik von Besonderheit und Einzelheit sowie Allgemeinheit und Einzelheit verstanden werden, so dass jede der drei Bestimmungen, also Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, als Vermittlung der zwei anderen oder systematisch als die dialektische Einheit derselben gelten kann. Siehe den oben erörterten Abschnitt „Der Schluss“.

⁸⁹⁴ Vgl. Aristoteles: Metaphysik: X II Buch (Λ): 3. Stoff und Form in der Entstehung, übers. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 2000.

Idee und Materie, stattd. Daraus ergibt sich die Frage, ob sich die einander entgegengesetzten Kategorien jeweils in zwei Substanzen, d.h. in Begriff und Materie verteilen sollten, und ob sich diese beiden Substanzen daher jeweils als die Form und der Inhalt erweisen und sich zusammensetzen könnten. Bei Descartes wird das Verhältnis zwischen der objektiven Idee und der Materie als Verhältnis zwischen Seele und Körper, Denken und Ausdehnung umgestaltet, und somit sollte über die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen diesen beiden nachgedacht werden.

Der Begriff bezieht sich auf das Subjekt, also auf das „denkende Ich“, die Materie auf das Objekt, also auf die von dem Ich unabhängigen, ausgedehnten Gegenstände. Damit bezieht sich der Verstand, der Begriff, sowie das reine Ich, auf den Begriff „Identität“ und die sinnliche Wahrnehmung oder die vom Subjekt unabhängigen materialen Stoffe auf den Begriff „Differenz“. Dabei stellt sich weiter die Frage, ob die wesentlich von einander verschiedenen Substanzen, also der subjektive Begriff und die objektiven Stoffe, sich zusammensetzen und daher eine dialektische Interaktion antreiben könnten.⁸⁹⁵

Kant nimmt grundsätzlich die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt an und behauptet, dass sich das Subjektive mit transzendentalen Formen identifiziere, und das Objektive die von außen gegebene Mannigfaltigkeit beinhalte. Nach Kant schließen die subjektiven Formen in sich nicht nur verständige Begriffe ein, sondern auch reine Anschauungen, wobei die Begriffsform von Kategorien a priori konstituiert wird, die Anschauungsformen den Raum und die Zeit enthalten. Daraus folgt, dass die im Objekt liegenden Inhalte nicht nur von mannigfaltigen Stoffen, sondern auch von empirischen Begriffen geprägt werden. Daher setzen die Formen und die Inhalte sich zur Erfahrung zusammen.

Somit sollte die Wechselwirkung keineswegs zwischen den Begriffen und sinnlichen Stoffen stattfinden, indem beide eigenschaftlich verschiedene

⁸⁹⁵ Wenn das Subjekt als reiner Begriff und das Objekt als sinnliche Materie gedacht werden, ist die Idee möglicherweise als die absolute Subjektivität zu verstehen. Denn die Idee wird in dem dualistischen Verständnis von Form und Materie des Aristotelismus als mit der reinen begrifflichen Form identisch gedacht, welche im Vergleich zur Materie, die bloß passiv sei, die Aktivität zu ihrem Grund hat. So wird die Idee, die absolute Aktivität hat, in diesem Sinne als absolute Subjektivität verstanden. Hegels Ausführungen in der WdL, 1832, S. 33f. GW 21, S.34.: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ verstärkt möglicherweise den Eindruck, als ob die Idee von der Natur und dem Geist vorständig abstrahierend wäre und als die absolute Subjektivität gälte, die der Einheit von Natur und Geist, die dagegen als absoluter Objektivität dargestellt wird, gegenüberstehen würde. Es sind die Kategorien der Logik als die logischen Bestimmungen in der Einheit von Natur und Geist immanent und die Idee wird nicht lediglich als absolute Subjektivität dargestellt, sondern sollte in dem Wechselbestimmen ihrer mit dem Begriff zugleich als absolute Objektivität gedacht werden.

Elemente sind, sondern sie geschieht im Verhältnis zwischen den allgemeinen transzendentalen Begriffen und einzelnen empirischen Begriffen bzw. zwischen der transzendentalen Anschauung und den gegebenen Mannigfaltigkeiten. Die Erscheinung wird also nach Kant als Zusammensetzung der Schemata, die durch verständige und anschauliche Formen gebildet werden, mit den sinnlichen Mannigfaltigkeiten gedacht, auf die sich die Schemata anwenden lassen. Daher kann die oben dargestellte Schwierigkeit, wie sich zwei wesentlich differente Substanzen zusammensetzen könnten, vermieden werden, da die Wechselbestimmung nur innerhalb einer und derselben Eigenschaft geschehen ist.

Hegel ist sich der Problematik der Subjekt-Objekt-Spaltung bewusst, so wie dessen, dass die Lösung derselben darin besteht, dass sich die Einheit von entgegengesetzten Begriffen⁸⁹⁶ von der Zusammensetzung der eigenschaftlich verschiedenen Attribute⁸⁹⁷ unterscheiden lässt. Das Verhältnis von Subjekt und Substanz und das von dem Begrifflichen und dem Materialen sollten als verschiedene Verhältnisse betrachtet werden.

Daher sind zwei Interpretationsmöglichkeiten über die Subjektivität und die Objektivität und ihr Verhältnis zueinander aufzustellen. Erstlich thematisiert die Interpretation das dialektische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, so dass diese als entgegengesetzte Begriffe gedacht werden sollten. Zweitens wird das Verhältnis von Subjekt und Objekt als Korrespondenzbeziehung dargestellt, die im Spinozistischen Sinne von der Beziehung verschiedener Akzidenzen einer einzigen Substanz, also von Begriff und materialer Realität oder von Denken und Ausdehnung geprägt ist. Das Verhältnis, bei dem der Sinn der Realität und Objektivität nicht offensichtlich von dem Sinne der Materialität oder der materialen Natur unterschieden wird, führt zu dem Resultat, dass die Leser das Dialektikverhältnis zwischen dem reinen Begriff und der begrifflichen Realität nicht von dem Korrespondenzverhältnis zwischen den zwei mit einander entsprechenden Attributen, d.h. dem Begriff und dem ausgedehnten Sein unterscheiden können.

8.3. Vom Pol zum Feld: Objektivität als Vermittlung im Vergleich zu dem Absoluten ohne Vermittlung

8.3.1. Die Akzidenzen der Substanz bei Spinoza: als eine passive Natur

⁸⁹⁶ Hier könnten die entgegengesetzten Begriffe als die Substanz und der Modus sowie das Subjekt und die Substanz verstanden werden.

⁸⁹⁷ Die Attribute könnten als das Begriffliche und das Materiale oder als das Denken und die Ausdehnung sowie als der Begriff und die Anschauung aufgefasst werden.

und ein Pol oder als eine neutrale Vermittlung und ein Feld

Bisher sollen die Begriffsbestimmungen „das Subjekt und das Objekt“ und die Begriffe „das Denken und die Ausdehnung“ nicht als identisch gedacht werden, weil sich die Einheit von Subjektivität und Objektivität, welche die Idee ist, nicht bloß als die Untrennbarkeit von Begriff und Anschauung darstellt. Es ist zweifelhaft, dass die Idee als das Absolute nur zwei parallele Momente, nämlich zwei Akzidenzen, also das Denken und die Ausdehnung, in sich enthalten würde, ohne andere Akzidenzen zu haben.

Spinoza zufolge enthält das Absolute, sofern man den Substanzbegriff Spinozas als Explikation des Absoluten auffasst, eine unendliche Menge von Akzidenzen in sich.

Daher erfolgt es, dass die Idee als das Absolute eine unendliche Menge von Akzidenzen in sich enthält. Der Substanz Spinozas gegenüberstehend erweist sich das Absolute als das absolute Subjekt, das in sich ebenfalls eine unendliche Menge von Akzidenzen enthält, denen der Begriff und die Anschauung zukommen. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Subjekt-Substanz und den unendlichen Akzidenzen sollte die Objektivität als Vermittlung so gedacht werden, dass sie die unendlichen Akzidenzen darstellen, unter denen nur das Denken und die Ausdehnung begriffen werden können.

In dem Kantischen Sinne stellt sich die Subjektivität als transzendentes Subjekt dar, das sich als Einheit von verständigen Begriffen und anschaulichen Formen, genauer gesagt, als transzendente Schemata begreifen läßt. Die Objektivität dagegen wird als äußerlich gegebene Mannigfaltigkeiten bezeichnet. Man könnte daher dies bedenken, dass zwei subjektive Formen, Begriff und Anschauung, sich jeweils auf ihre mannigfaltigen Inhalte beziehen.

Hegel zufolge findet die Wechselwirkung zwischen dem Begriff und dem Sein statt. Aber wie oben erörtert scheint es problematisch, dass die Wechselwirkung zwischen Begriff und Anschauung geschehen könnte, so dass es mit dem gedoppelten Sinne vom Begriffspaar „Subjektivität und Objektivität“ auseinandergesetzt werden sollte: das erste erweist sich als die einander entgegengesetzten Begriffe „das Subjekt und das Objekt“, und das zweite als die einander entsprechenden Eigenschaften von Begriff und Anschauung. So geschieht die Wechselwirkung sowohl innerhalb der Sphäre des Begriffs als auch der Anschauung, d.h. innerhalb des jeweiligen Akzidenz im Spinozistischen Sinne, aber nicht zwischen verschiedenen Akzidenzen als

Eigenschaften der einzigen Substanz. Dieses Verständnis könnte die Schwierigkeit des Ansatzes, der verschiedene Akzidenzen als wechselseitig auf einander wirkend bezeichnet, auflösen.

Daher könnte die Einheit von Subjektivität und Objektivität einerseits als Einheit von subjektiven, transzendentalen Begriffen und objektiven, empirischen Begriffsinhalten, andererseits als Einheit von subjektiver, transzendentaler Anschauung und objektiven, sinnlichen Stoffen dargestellt werden. So könnte die Objektivität als ruhige, untätige, bloß mit sich identische Einheit, d.h. als eine passive Substanz verstanden werden, - eine Substanz, die sich als Ansammlung aller Bestimmungen der aktiven Substanz darstellt, aber selbst von dieser bestimmt wird. In Rücksicht auf Spinoza könnte man sich daran erinnern, dass die absolute Substanz unendliche Akzidenzen einschlieÙe, unter welchen nur zwei Akzidenzen erfasst werden könnten.

Dabei sollte die Substanz nicht bloß als zwei Akzidenzen, also Denken und Ausdehnung oder Begriff und Anschauung, sondern vielmehr als unendliche Akzidenzen in sich enthaltend aufgefasst werden. Im Rahmen der Korrespondenz von Begriff und Anschauung aber wird die Objektivität, nämlich die passive Natur, so als Manifestation der Idee hervorgehoben, dass sie sowohl als objektive Ganzheit des Gedankens als auch als Ganzheit der sinnlichen Natur dargestellt wird.

Dagegen stellt sich die aktive Substanz als die Subjektivität, also als die sich auf sich beziehende Negativität, als ein sich bestimmendes, alle Unterschiedenen aus sich abstoßendes und doch noch in sich aufhebendes Subjekt dar. Dazu schreibt Hegel :

„Denn die Realität, die er sich gibt, darf nicht als ein Äußerliches aufgenommen, sondern muss nach wissenschaftlicher Forderung aus ihm selbst abgeleitet werden.“⁸⁹⁸

In einer Richtung bringt der Begriff als die Subjektivität von sich die Objektivität, also die mannigfaltigen Bestimmungen oder die Natur, die die passive Substanz ist, heraus, die danach zur Teleologie zurückgeführt ist, welche als die absolute Subjektivität bereits die Idee ist. Anschließend wird die Objektivität von der Idee nicht nur zurückgeführt, sondern diese entäußert sich in der entgegengesetzten Richtung gleicherweise als die Objektivität, die weiterhin zum Begriff als der Subjektivität zurückgeführt wird. Daher ist die Objektivität als die Vermittlung zwischen der Subjektivität und der Idee

⁸⁹⁸ WdL, 1816, S.17. GW 12, S.20-21.

vorhanden.

Daher könnte die Objektivität in dem folgenden Sinne aufgefasst werden: Auf der einen Seite sollte die absolute Substanz im aktiven Sinne⁸⁹⁹ als objektive absolute Subjektivität aufgefasst werden, die unendliche Akzidenzen enthält, unter welchen das Denken und die Ausdehnung zugesprochen sind. So könnte die Objektivität in dem passiven Sinne⁹⁰⁰ als Manifestation der absoluten Substanz interpretiert werden, wobei sie als Totalität der unendlichen Menge von Akzidenzen aufgestellt wird.

So weist die Natur im Spinozistischen Sinne nicht bloß auf die materiale Natur hin, sondern sie stellt die absolute Substanz, d.h. die *Natura naturans*, dar, welche die Totalität der unendlichen Akzidenzen, also die *Natura naturata*, aus sich hervorbringt.

Auf der andern Seite geht diese unendliche Akzidenzen enthaltende Substanz selbst in die subjektive absolute Subjektivität über, solange sie sich zur Teleologie entwickelt hat. Damit treten die Objektivität sowie die erzeugte Natur nunmehr als die aktive Substanz auf - als der Modus. Der Begriff verwirklicht sich zuerst zur Objektivität und dann wird diese zur Teleologie als Idee zurückgeführt. Der bestimmende Begriff ist also in einer Ganzheit mit der Idee identisch, die als der bestimmte Begriff, also die Teleologie, in der entgegengesetzten Richtung als die bestimmende absolute Subjektivität tätig ist. Man könnte davon sprechen, dass die Objektivität als Teleologie den Mechanismus und Chemismus in sich aufhebt,⁹⁰¹ genauso wie davon, dass die Idee als absolute Subjektivität bereits alle Bestimmungen von dem Begriff, also die Objektivität, enthält. In diesem Sinne beinhaltet bereits die Subjektivität in sich die Objektivität und identifiziert sich in der letzten Stufe der logischen Entwicklung mit der Objektivität. Daher sollte das Verhältnis von Begriff und Idee als Wechselbestimmung von Subjekt und Objekt gedacht werden. So schreibt Hegel wie folgt:

„Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt [ist] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat.“⁹⁰²

⁸⁹⁹ In diesem Sinne stellt sich die Substanz als „*Natura naturans*“ dar. In I . Von Gott, Lehrsatz 31. Vgl. Spinoza, Ethik, Hamburg, 1999, S.65.

⁹⁰⁰ In diesem Sinne stellt sich die Substanz als „*Natura naturata*“ dar. In I . Von Gott, Lehrsatz 31. Vgl. Spinoza, Ethik, Hamburg 1999, S.65.

⁹⁰¹ Die Objektivität als der Mechanismus und der Chemismus ist daher als Vermittlung, nicht wie die Teleologie als bestimmende Subjektivität aufzufassen.

⁹⁰² WdL, 1816, S.209. GW 12, S.176.

In diesem Paragraphen wird der Unterschied der Stellen von dem Begriff und der Idee erweitert expliziert. Es gibt also die Interpretationsmöglichkeit, dass der Begriff und die Idee in der Beziehung der Wechselwirkung stehen und in dieser untrennbaren Ganzheit mit einander identisch sind. Daher könnte man die These aufstellen, dass das Fortgehen des Begriffs über die Objektivität zu der Idee als Rückkehr des Begriffs zu sich selbst verstanden werden kann.

Somit sollte das höchste Prinzip der Wissenschaft der Logik nicht bloß als die absolute Subjektivität bezeichnet werden, sondern vielmehr als die Intersubjektivität oder die absolute Subjektivität-Objektivität, indem die Subjektivität und die Objektivität sich implizieren und ihre Rolle sich mit einander vertauschen lassen können.

8.3.2 Das absolute Subjekt-Objekt im Feld der Vermittlung und die Kritik Hegels am Schellingschen vermittlungslosen Absoluten

Die Subjektivierung oder das dialektische Aufsteigen vom Sein über das Wesen bis zum Begriff könnte als ein Zurückgreifen der Erscheinung auf das subjektive Ding an sich aufgefasst werden; dagegen könnte die Objektivierung oder das dialektische Absteigen vom Begriff über die Objektivität bis zur Idee als objektive Manifestation dieses Dinges an sich bezeichnet werden. Sicherlich kann man jene Subjektivierung als Manifestation des Seins als des objektiven Dinges an sich und diese Objektivierung als Rückkehr der Subjektivität zum objektiven Dinge an sich als der Idee auffassen. Es sollten sich der Begriff, das Wesen und das Dasein in den mehrstufigen Manifestationen des Seins als das an der Idee teilhabenden Manifestierende darstellen. So ist es bei der Logik offensichtlich, dass die drei Momente, also der Begriff, das Wesen und das Dasein, die sich als relative Subjektivität darstellen, sich direkt mit den drei Momenten, also der Wirklichkeit, der absoluten Indifferenz und dem reinen Sein⁹⁰³ verbinden, die dagegen als Objekt verdeutlicht werden sollten. In der konträren Richtung der Dialektik sollten die Objekte aber gleichfalls als Agenten aufgefasst werden, die in der Bewegungsreihe nach ihrem Urgrund, also der Idee suchen, und somit gleichfalls als die Subjektivität gelten.⁹⁰⁴

Daher sollte die Idee als Subjekt und Aktives zugleich als Objekt und Passives

⁹⁰³ Das reine Sein ist die an sich seiende Einheit von Sein als Unendlichem und Dasein als Endlichem.

⁹⁰⁴ Vgl. WdL, 1832, S.47. GW 21, S.45.: „So ist es der ganze Begriff, der das eine Mal als seiender Begriff, das andere Mal als Begriff zu betrachten ist; dort ist er nur Begriff an sich, der Realität oder des Seins, hier ist er Begriff als solcher, für sich seiender Begriff.“

betrachtet werden, wenn sie dem selbstbewegenden Begriff gegenübersteht. Beide wirken somit in der sich als Kreisbewegung dargestellt habenden dialektischen Wechselwirkung auf einander. Der Begriff als Wendepunkt enthält wie die Idee⁹⁰⁵ zugleich Subjektivität und Objektivität.

Bei der Manifestation zeigt die Idee sich als absolutes Subjekt, insofern sie das Sich-Manifestierende ist, und der Begriff sollte dagegen als das Objekt selbst gelten, sofern es das Manifestierte ist.

Bei dem In-sich-Gehen erweist sich der Begriff als nach dem Grund strebendes Subjekt. Die Idee dagegen sollte als der aus dem Begriff hervorgerufene Urgrund gedacht werden, der nun als aufgesuchtes Objekt gilt. Wenn die Idee als absolute Subjektivität verstanden wird, erweist sie sich nur als eine beharrende konkrete Allgemeinheit. Sofern sie sich bewegt, manifestiert sie sich sogleich als einer der in der dialektischen Wechselwirkung stehenden zwei Pole, zwischen denen die Intersubjektivität aufgestellt werden muss.

Wenn der Spinozistischen Substanz die Subjektivität als die Einzelheit, also als der Modus oder der Begriff, fehlt, dann fehlt Hegel zufolge der Schellingschen absoluten Identität die Vermittlung zwischen zwei Polen, nämlich zwischen Subjekt und Objekt. Die absolute Substanz, wie Troxler es ausspricht, „ist damit nicht statisch; sie stellt - als causa sui - einen aktiven Selbsterzeugungsprozess dar“.⁹⁰⁶ Diese Vermittlung wird als Bewegung oder Prozess verstanden, durch die ein anderer Sinn der Subjektivität expliziert wird - der Subjektivität im Sinne der sich vermittelnden Bewegung des Absoluten. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Eine Seite ist dabei diese Durchführung der Natur zum Subjekt, die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen; denn diese enthält den reinen Gedanken. Aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwicklung nicht gekommen ist. (...) Es ist ein Prozeß, der ebenso das Vermitteln in sich ist. Schelling hat wohl diese Vorstellung im allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt; - bei

⁹⁰⁵ Die Idee als konkreter Begriff stellt sich als eine Ganzheit dar. So sollte sie nicht bloß als eine absolute Subjektivität verstanden werden, in der ihre Passivität und Objektivität und der bewegliche Prozess sowie die Intersubjektivität außer Acht gesetzt werden. Wenn sie als absolute Subjektivität bestimmt wird, dann ist sie ein absoluter Pol geworden, und die Objektivität wird als das andere ihr subsumiert.

⁹⁰⁶ Troxler, Ignaz P.V.: Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften, Köln 1988, S. 191.

*Schelling ist es unmittelbare Wahrheit.*⁹⁰⁷

In der Kritik Hegels an Spinoza und Schelling ist die Doppelbedeutung der Subjektivität hervorzuheben, wobei die Differenz zwischen Hegelschem und Spinozistischem bzw. Schellingschem System deutlich gemacht wird.

8.3.3. Das abstrakte Ich und das konkrete Ich

Bei der Einstellung Hegels, die die Idee als absolute Subjektivität erweist, ist die Idee sowohl als Ende des Vorgangs des Suchens des Grundes als auch als Anfang der Selbstmanifestation darzustellen.

Dabei mußten zwei Prämissen aufgenommen werden: zum einen soll die Dialektik der Logik eine auf die gedoppelte Richtung orientierte Bewegung sein; zum Anderen muss eine ursprüngliche Grundlage vorausgesetzt werden, die sowohl als Anfang als auch als Ende der Bewegung gilt. Dabei scheint es aber, dass sich die Annahme der absoluten Subjektivität widerspricht, denn die Idee soll hierzu nicht nur als eine absolute Subjektivität, sondern vielmehr auch als eine absolute Objektivität gelten, indem sie als Anfang zugleich Ende ist. Darüber hinaus ist, wenn nur die absolute Subjektivität aufgenommen wird, nur eine Fortbewegung als Manifestation der Idee möglich, die vom absoluten Subjekt angetrieben und sich vermittels der Kausalkette in einen unendlichen Progress verbreiten wird, ohne ihre Rückwirkung ermöglichen zu können. Daher ist eine Rechtfertigung der Doppelbewegung der Idee von Fortgang und Rückgang oder von Manifestation des Grundes und Rückkehr in denselben in Frage gestellt, und die Entwicklung der Logik vom Sein über das Wesen bis zum Begriff könnte nur als literarische Logik, nämlich als eine Darstellungsstrategie gelten, ohne es mit der Aufsuchung des Urgrunds im theoretischen und praktischen Sinne zu tun zu haben.

Aber könnte sich die Entwicklung der Logik vom Sein bis zur Idee bloß als literarische Logik betrachten lassen, ohne sich auf metaphysische und erkenntnistheoretische Wahrheit zu beziehen?

Deutlich befindet sich die Idee bei der Logik am Ende der Wahrheitssuche, da sie als das Letztendliche aufgefasst wird, das als konkretes Allgemeines gedacht werden kann und den Anfang der Logik und den Prozess ihrer Entwicklung in sich enthält, und umgekehrt noch als absoluter Grund der erscheinenden Welt auftritt, der sich in der Realität manifestiert und somit als

⁹⁰⁷ Siehe G.W.F. Hegel: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, Frankfurt a. M. 1986, S.435f.

eine absolute Subjektivität gilt.

Der Begriff des „Begriffs“ ist identisch mit dem Begriff des Ich. In der Begriffslogik wurde der Begriff in zweierlei Bedeutungen als der abstrakte Begriff und als der konkrete Begriff dargestellt. Der abstrakte Begriff ist konzeptionsmäßig als das reine Ich, und der konkrete Begriff als die absolute Subjektivität darzustellen, sofern der vorige sich vom letzteren, d.h. vom an und für sich seienden Begriff, unterscheidet. Der konkrete Begriff als das subjektive Subjekt-Objekt hat in sich den Inhalt entfaltet, der abstrakte Begriff bleibt eine unbestimmte Unmittelbarkeit, die den Inhalt im Sinne des noch nicht entwickelten Kerns behält.

Die Idee als das absolute Subjekt ist der konkreteste Begriff aller konkreten Begriffe. Das konkrete Subjekt gilt zuerst als Fürsichsein, also als Einheit von Sein und Dasein, aber es ist in Vergleich zum Wesen schon abstrakt geworden, welches nun ein wahres konkretes Subjekt ist, insofern es an das Maß anschliessend als Vollziehung der Einheit von Qualität und Quantität gilt. Zwar bedeutet das Wesen, das zwischen Begriff und Sein liegt, so, wie Hegel sagt: *„eine Sphäre, welche zwischen der Anschauung und dem Verstand oder dem Sein und Begriff liegt“*,⁹⁰⁸ und es entäußert sich weiterhin in der Erscheinung. Danach hebt es sich weiter in den Begriff als einen wahren Grund auf.

Der Begriff, der das Sein und das Wesen d.h. das Qualitative-Quantitative und das Relationale in sich enthält, wird sich ohne in der Rast und Ruhe zu baharren weiter zur Objektivität realisieren und schliesslich den wahrhaften Grund, also die Idee, hervorbringen.

Der konkrete Begriff, also die Idee, gilt jedoch als die Einheit von bloß dem „Ich denke“ und realer Welt, also der Subjektivität und Objektivität.

Der Unterschied zwischen Begriff bei Kant und Idee bei Hegel besteht darin, dass der Begriff bei Kant nur abstrakt ist, und damit *„verharrt er wie die formale Logik noch auf dem Niveau des Wesens, er bleibt im Unterschied von Form und Inhalt stehen und denkt noch nicht an ihm selbst das sich aus der Vermittlung wiederherstellende Sein.“*⁹⁰⁹

Das reine Ich liegt der transzendentalen Einheit der Apperzeption, oder genauer, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zugrunde. Diese bezieht sich auf die Erscheinungen der von außen gegebenen Mannigfaltigkeit und bildet zusammen mit ihnen die allgemeine Gültigkeit der Erkenntnis. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

⁹⁰⁸ WdL. 1816, S.16. GW 12, S.19.

⁹⁰⁹ Hoffmann, Thoma Sören: Hegel, Eine Propädeutik, Wiesbaden 2004, S.356.

„Der Verstand ist auf diese Weise eine für sich leere Form, welche teils nur durch jenen gegebenen Inhalt Realität erhält, teils von ihm abstrahiert, nämlich ihn als etwas, aber nur für den Begriff Unbrauchbares weglässt.“⁹¹⁰

Obgleich die transzendente Apperzeption die der Sinnlichkeit zugehörigen reinen Anschauungen und die reinen Begriffe, d.h. die Kategorien, zu eins bringt, steht sie trotzdem dem Inhalt, dem von außen gegebenen Stoff, gegenüber. Die transzendente Apperzeption oder die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption bedeutet das abstrakte Ich. Sie bezieht sich auf das Mannigfaltige der einen gegebenen Anschauung und auf ihr gründet die allgemeine Gültigkeit der Erkenntnis. Sie ist im Gegensatz zum Inhalt nur eine leere Form. Allein in der Erfahrung durchdringen die allgemeinen Kategorien und die besonderen Vorstellungen einander. Die Apperzeption wird daher von Hegel umgedeutet und als an sich konkret gedacht, also als ein abstraktes Ich, und zwar ein an sich konkretes Ich, aber sie verwirklicht noch nicht ihren Gehalt zu der äußerlichen Welt als der Objektivität. Wie die Existenz als das wesentliche Sein aufgefasst wird, ist das Verwirklichtsein des abstrakten Ich als die Realität, das begriffliche Sein, zu begreifen.

Als an und für sich seiendes konkretes Ich steht die Idee in der wechselseitigen Bewegung dem Begriff, also dem reinen Ich, als dem an sich Konkreten gegenüber.

Die Idee ist die Einheit von Begriff und Realität. Sie ist die oberste Stufe in der Entwicklung der Logik. Der Begriff als die Subjektivität muss sich mit der Objektivität, der Realität vereinigen. Der Begriff ist im Gegensatz zur Realität nur ein Abstraktes. Um das an und für sich Konkrete zu erreichen, muss er sich zuerst als die Realität entäußern. Die Realität ist nicht das von außen gegebene Mannigfaltige und nicht von dem Begriff getrennt, vielmehr ist sie ein Moment der Idee. Die Realität muss ihre Endlichkeit aufheben und zu ihrer Vollendung, einer neuen Identität, der Idee, zurückkehren. Bis zur Idee ist die Entwicklung der Logik vollendet. Das Sein als einzelnes Seiendes ist ein abstraktes Subjekt und die an sich seiende Idee. Die Idee dagegen ist das an-und-für sich Seiende, welches das allgemeine konkrete Ich ist. Die Idee ist deswegen die wahrhafte Unendlichkeit aller wahrhaften Unendlichkeiten, das Konkrete aller Konkreten, die Substanz aller Akzidenzen und der absolute Grund aller einzelnen Ich.

⁹¹⁰ WdL, 1816, S.17. GW 12, S.20.

Das absolute Ich bestimmt sich einerseits als ein Urgrund, in den alle Seienden zurückkehren sollten, und andererseits bestimmt es sich als eine Ursache, aus der die Erscheinungswelt herausgekommen ist. Eine über sich hinausgehende und in sich hereingehende Bewegung ermöglicht die Tätigkeit des Rückgangs in die Idee und fügt also der Idee als dem absoluten Subjekt eine erleidende Stelle hinzu. Daher sollte statt der absoluten Subjektivität die absolute Subjektivität-Objektivität oder die Intersubjektivität thematisiert werden.

Die Objektivität, die Kants abstraktes „Ich denke“ als äußerlich gegebene Mannigfaltigkeiten von außen aufnimmt, und die Hegels absolutes Subjekt als die Produktion des Begriffs in sich aufhebt, spielt eine vermittelnde Rolle zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen⁹¹¹ oder dem abstrakten und dem konkreten Ich. Sie könnte im Sinne der Negativität der substantiellen Idee als absolute Vermittlung verstanden werden, in der das Subjekt und das Objekt als ihre Pole zustande gekommen sind.

Statt die Logik als lineare Bewegung in der einzigen Richtung zu begreifen und die Idee als absolute Subjektivität zum Endpunkt dieser Entwicklung zu verstehen, könnte man die Entfaltung der Logik als Interaktion zweier Subjektivitäten oder der absoluten Subjektivität-Objektivität im Horizont von einem Wechselbestimmen zwischen Sein und Begriff sowie zwischen Begriff und Idee bezeichnen, - zwischen beiden subjektiven Polen, die sich jeweils als ein Einzelnes und ein Allgemeines erweisen, so dass ein Verhältnis konkret heißt, welches das Sein und den Begriff bzw. den Begriff und die Idee mit einander zu einem absoluten Ganzen vermittelt.

Dabei ist die Idee als ein Subjekt zugleich als ein Gegenstand unter ihrem Objekt, also dem Begriff, subsumiert, der nun umgekehrt als ein Subjekt die Idee bestimmen kann.

Die Antithesis, die zwischen Thesis und Synthesis liegt, impliziert in sich ebenso wie Thesis und Synthesis zweierlei Bewegungsrichtungen. Aber der Subjekt-Objekt Charakter ist ihr nicht so offensichtlich wie bei Thesis und Synthesis, so dass sie sich vielmehr als eine Vermittlung und ebenso als ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt darstellt, das als ein Besonderes, welches das Allgemeine und das Einzelne in Verbindung setzt, aufzufassen

⁹¹¹ Vgl. WdL, 1816, S.11. GW 12, S.16.: „(...) und der Begriff ist als diese Gleichheit mit sich selbst das Allgemeine. Aber diese Identität hat sosehr die Bestimmung der Negativität; sie ist die Negation oder Bestimmtheit, welche auf sich bezieht, so ist der Begriff Einzelnes. Jedes von ihnen ist die Totalität, jedes enthält die Bestimmung des Anderen in sich, und darum sind diese Totalität ebenso schlechthin nur Eine, als diese Einheit die Direktion ihrer selbst in den freien Schein dieser Zweiheit ist- einer Zweiheit, welche in dem Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen als vollkommener Gegensatz erscheint, der aber so sehr Schein ist, daß, indem das eine begriffen und ausgesprochen wird, darin das andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen ist.“

ist.

Zweiter Hauptteil: Erkennen und Handeln

9. Neuntes Kapitel: das Absolute als die sich in sich erschaffende und erkennende Idee

9.1. Leben als das an sich seiende Erkennen

Bei der absoluten Idee ist das Verhältnis zwischen dem Theoretischen und Praktischen thematisch:

„Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen (...). Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objektiven Identität willen einerseits die Rückkehr zum Leben; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebensosehr aufgehoben und den höchsten Gegensatz in sich.“⁹¹²

„Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens.“⁹¹³

Es scheint, dass es eine Doppelbedeutung bei dem Theoretischen und dem Praktischen gibt. Zum einen werden die Begriffe Theoretisches und Praktisches so verstanden, dass sie mit der Subjektivität und Objektivität im Sinne von dem subjektiven Denken und objektiven Sein vergleichbar sind, so dass sich das Leben, das als Praktisches bezeichnet wird, als die lebendige Wirklichkeit darstellt, und die Idee des Erkennens dagegen, die als Theoretisches zu bestimmen ist, als die Erkenntnis. So stehen das Leben und das Erkennen in Entsprechung mit einander, d.h. sie identifizieren sich mit einander in der parallelen Korrespondenz. Zum anderen ist das Begriffspaar Theoretisches und Praktisches im Sinne von der Subjekt-Objekt-Dialektik mit dem „Begriff“ und dem „Sein“ vergleichbar, so dass die Beziehung zwischen der absoluten Idee und dem Leben, welche die dialektische Beziehung zwischen Theoretischem und Praktischem darstellt, mit den Beziehungen zwischen dem Begriff und der Realität, dem Wesen und der Erscheinung, sowie dem Fürsichsein und dem Dasein identisch ist. Die Begriffe

⁹¹² WdL, 1816. S.283-284. GW 12, S.236.

⁹¹³ Enz. I : S. 388. Zusatz.

von jedem dieser Begriffspaare sind zwar entgegengesetzt, jedoch befinden sie sich in der dialektischen Figuration und heben sich somit im Sinne des negativen Sich-Beziehens in eine Einheit als das Dritte auf. Dazu schreibt Hegel:

„Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denken. (...) Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, dass beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz.“⁹¹⁴

„Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Köpers und der Seele ist die Idee. (...) Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muss sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein.“⁹¹⁵

Dabei bezieht sich das Theoretische auf das Denken und das Praktische auf den Willen. Die Bedeutung des Denkens und Willens oder des Erkennens und Handelns⁹¹⁶ und deren Beziehung stellen sich in den kurzen Paragraphen nicht klar vor. Die Beziehung vom theoretischen und praktischen Verhalten wird in die Identität mit der Beziehung vom Denken und Willen gebracht. Zwar scheint es, dass sie im parallelen oder dialektischen Sinne genauso begriffen werden kann wie die Verhältnisse zwischen dem Begriff und dem Sein, dem Bewußtsein und dem Gegenstand und ebenso wie zwischen der Idee des Wahren und deren Wirklichkeit. Daher kann die Beziehung zwischen Denken und Wille wie zwischen Subjektivität und Objektivität, als zwei Möglichkeiten, wie oben erwähnt, verstanden werden. So wird im folgenden versucht, die doppelte Möglichkeit dieser Beziehung näher zu erörtern.

In dem Hauptteil dieser Arbeit wurde die Einheit und die Identität von Subjektivität und Objektivität nachgewiesen. Dabei wird die Subjektivität und Objektivität so dargestellt, dass ihre Beziehung die Einheit und die Identität des Selbsterkennens und Selbstbestimmens des Begriffs bedeutet. Die bestimmende Tätigkeit wird hierzu als die praktische Tätigkeit, die erkennende Tätigkeit als theoretische Tätigkeit beschrieben werden.

In dem dialektischen Sinne ist das Leben als unmittelbare Einheit beider Tätigkeiten aufzufassen, bevor es sich in die Idee des Wahren und die Idee des Guten unterscheidet, so dass theoretische Tätigkeit, die sich nach dem letzten

⁹¹⁴ Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts (GPhR), Frankfurt a. M. 1970, S.47.

⁹¹⁵ Ebd., S.30.

⁹¹⁶ Vgl. WdL, 1816, S.211. GW 12, S.179.: „Aber der Prozess dieses endlichen Erkennens und Handeln macht die zunächst abstrakte Allgemeinheit zur Totalität,(...)“

Ende orientiert, durch die Idee des Wahren beschrieben wird, und die praktische Tätigkeit, welche die Wirklichkeit aus dem Leben hervorbringt, entsprechend durch die Idee des Guten erläutert wird. Im Sinne der Korrespondenz sind beide im Leben mit einander identisch, so dass das Leben die Ganzheit ist, die sich als die an sich seiende Einheit von theoretischer und praktischer Tätigkeit darstellt. Dazu stellt sich das Erkennen als Beschreibung der beiden Tätigkeiten als das Wissen dar, so dass das Leben und das Erkennen in Entsprechung der Wirklichkeit mit dem Wissen gleichermaßen mit einander identisch sind.

Wenn das Leben als zwei Tätigkeiten, die dem Praktischen zukommen, bestimmt wird, so dass das Praktische lediglich dem Leben zugesprochen ist, wird das Theoretische hier nicht als theoretische Tätigkeit, sondern als die Idee des Erkennens verstanden. Die Dialektik aber, die in dem Theoretischen geschehen ist, ist zugleich im Praktischen geschehen. „Der Verlauf des Erkennens“⁹¹⁷ ist also gleichzeitig der Verlauf des Handelns. Die Idee des Erkennens und das Leben vereinigt sich - seien sie in der dialektischen Beziehung oder in der parallelen Korrespondenz gesetzt - in der absoluten Idee.

Es ist auch möglich, die Idee des Erkennens nicht als objektive Beschreibung von dem Leben zu verstehen, sondern als Realisierung des Lebens aufzufassen, die zwei Momente, also die Idee des Wahren und die Idee des Guten, enthält. Daher sollten die in der Idee enthaltenen drei Momente: das Leben, die Idee des Erkennens sowie die absolute Idee den drei dialektischen Momenten, nämlich der Unmittelbarkeit, der Vermittlung, sowie der vermittelten Unmittelbarkeit entsprechen.

Das Leben stellt die an sich seiende dialektische Tätigkeit und das Ganze des Naturorganismus dar. Die lebendige Tätigkeit stellt sich als die bestimmende Tätigkeit sowie die erkennende Tätigkeit dar. Die bestimmende Tätigkeit ist also die erzeugende Tätigkeit; entsprechend ist die erkennende Tätigkeit die spekulative Tätigkeit. Beide erweisen sich als zwei Dimensionen der Lebenstätigkeit selbst. Die Tätigkeit des Erkennens und die des Bestimmens sind somit zwei Arten vom Tun des Lebens. Das Leben ist also von der bestimmenden und erkennenden Tätigkeit geprägt.

Im theoretischen Sinne gilt die Idee des Erkennens als die Beschreibung von dem Leben, bei der es sich um das System des Wissens handelt, das sich als Idee des Wahren und als Idee des Guten darstellt, so dass diese beiden jeweils die theoretische und praktische Tätigkeit des Lebens beschreiben und ebenfalls einander korrespondieren. Darüber hinaus verhalten sie sich auch in der dialektischen Beziehung zueinander, in der sich die Idee des Wahren und die Idee

⁹¹⁷ WdL, 1816, S. 297. GW 12, S.247.

des Guten entgegensetzen und wechselseitig bestimmen. Daraus ergeben sich zwei Arten von Beziehung zwischen beiden Ideen. Einerseits beziehen sich die Idee des Wahren und die Idee des Guten in einer Korrespondenzfiguration auf einander. Andererseits konstruieren sich die Idee des Wahren und die Idee des Guten als eine dialektische Figuration, in der sie sich wechselseitig bestimmen:

„So ist die Idee zweitens die Idee des Wahren und des Guten, als Erkennen und Wollen. Zunächst ist sie endliches Erkennen und endliches Wollen, worin das Wahre und Gute sich noch unterscheiden und beide nur erst als Ziel sind. Der Begriff hat sich zunächst zu sich selbst befreit und sich nur erst eine abstrakte Objektivität zur Realität gegeben. Aber der Prozess dieses endlichen Erkennens und Handelns macht die zunächst abstrakte Allgemeinheit zur Totalität, wodurch sie vollkommene Objektivität wird. - Oder von der anderen Seite betrachtet, macht der endliche, das ist, der subjektive Geist, sich die Voraussetzung einer objektiven Welt, wie das Leben eine solche Voraussetzung hat; aber seine Tätigkeit ist, diese Voraussetzung aufzuheben und sie zu einem Gesetzen zu machen. So ist seine Realität für ihn die objektive Welt, oder umgekehrt, die objektive Welt ist die Idealität, in der er sich selbst erkennt.“⁹¹⁸

So werden hier die Idee des Wahren und die Idee des Guten konzeptionell mit den Begriffspaaren „Erkennen und Wollen“, „Erkennen und Handeln“, „der subjektive Geist und das Leben“ sowie „Idealität und Realität“ identifiziert und beziehen sich in der Dialektik aufeinander. Die Idee des Wahren nimmt gerade die Bestimmungen des Lebens auf.

In der dialektischen Einheit bedeutet die Idee des Wahren die an sich bleibende und noch nicht zu realisierende Idee, die Idee des Guten dagegen bedeutet die realisierte Idee, d.h. die Entäußerung der Idee des Wahren. Die erstere ist ideal, die zweite real.⁹¹⁹ Zwar wird die Idee des Guten nach Hegel als praktische Idee definiert, die sich auf „das Handeln“⁹²⁰ bezieht, jedoch sind die Idee des Guten und die Idee des Wahren in ihrer Entsprechung mit einander identisch und heben sich in ihrer entsprechenden Identität in die absolute Idee auf.

⁹¹⁸ WdL, 1816, S.211. GW 12, S.177-179.

⁹¹⁹ Hogemann versteht die theoretische Idee und die praktische Idee je nach der Objektivität und der Subjektivität. Dazu äußert er sich wie folgt: „Als Lebendige, spannungsvolle Einheit ist er (der Begriff) der Zweck, der sich in der objektiven Welt Realität gibt. Hegel hebt die gewonnene Position gegen die vorherige, die theoretische Idee, ab. In der theoretischen Idee ist der Begriff das Allgemeine, das seine Bestimmung von außen, von der objektiven Welt erhält. In der praktischen Idee hingegen hat er alle Objektivität in sich versammelt und ist sich dieser seiner Wirklichkeit bewußt; was eben noch objektive Welt hieß, ist nunmehr nur noch das Unwirkliche, und zwar nicht nur in seiner Allgemeinheit, sondern in seinen Einzelheiten mitsamt ihren Bestimmungen.“ In: Hogemann, Friedrich: Die Idee des Guten in Hegels Logik, Hegel-Studien (Bd. 29) 1994, S.94 f.

⁹²⁰ WdL, 1816, S.277. GW 12, S.230.

Das Selbstbestimmen des lebendigen Subjekts stellt sich als Durchführung der Idee des Wahren, also als die Idee des Guten oder die Idee der Freiheit, dar, die selbst dem Begriff des Wahren entspricht, da sie als Ursache oder Grund des praktischen Handelns gilt, welcher für den Gegenstand der theoretischen Philosophie gehalten werden soll, und ihre Realisierung durch das System der praktischen Philosophie zu beschreiben ist; die erkennende Tätigkeit dagegen stellt das Suchen nach der Idee des Wahren dar und bringt danach diese hervor, so dass die Idee des Wahren potenziell ein praktischer Begriff ist, da der Erkenntnisprozess und die Wahrheit selbst, die als Erkenntnismethode und System der theoretischen Philosophie reflektiert sind, das theoretische Handeln und dessen Zweck repräsentieren. So können die Idee des Wahren und die Idee des Guten in Übereinstimmung miteinander gebracht werden, sofern die Ursache und der Zweck sowie die realisiertwerdende Theorie und das theoretische Handeln als mit einander identisch zu bezeichnen sind. Die Verwirklichung der Idee des Wahren in der Äußerlichkeit und die Rückkehr der Idee des Guten in den Grund stellen in der Wechselbestimmung von Grund und Grundlage eine und dieselbe Tätigkeit dar, wobei die Idee des Wahren und die Idee des Guten in die absolute Idee eingeführt worden und in eine Einheit aufzuheben sind.

Sofern das Leben als das erste dialektische Moment und die Idee des Erkennens als das zweite angenommen wird - dieses zweite Moment stellt sich als die getrennte Erkenntnis dar und repräsentiert somit den Unterschied und Gegensatz von der Idee des Wahren und der Idee des Guten oder Theoretischem und Praktischem - und diese beiden Momente schließlich in die absolute Idee aufzuheben sind, wird die absolute Idee als Einheit von Leben und Idee des Erkennens bezeichnet und stellt daher den spekulativen Sinn der Einheit von Erkennen und Handeln dar:

„Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für sich ist: die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Tun sich ausgeglichen hat und die das absolute Wissen ihrer selbst ist.“⁹²¹

Die absolute Idee, die die Idee übersteigt, kennzeichnet die Einheit von Erkennen und Tun, also von Leben und Idee des Erkennens, die die Trennung und den Gegensatz von Theoretischem und Praktischem⁹²² überwindet und in

⁹²¹ WdL, 1816, S.211. GW 12, S.178.

⁹²² Das Theoretische und das Praktische oder das Erkennen und das Handeln (das Tun) könnten so verstanden werden wie folgt: das Theoretische und das Praktische als Erkenntnis und Realität; das Theoretische und das Praktische als zwei Dimensionen des Lebens: das theoretische Handeln und das praktische Handeln; das Theoretische und das Praktische als theoretische Idee (Idee des Wahren) und praktische Idee (Idee des Guten).

sich aufhebt. Die Idee des Erkennens stellt sich daher als Trennung und Gegensatz von Erkenntnis und Realität, von theoretischem Handeln und praktischem Handeln sowie von Idee des Wahren und Idee des Guten und die Vermittlung derselben mit einander dar, sofern das Leben als unmittelbare Einheit von Theoretischem und Praktischem bestimmt wird. Außerdem bezieht sich die absolute Idee noch auf die dialektische Methode und stellt die Einheit derselben und des dialektischen Systems, also die Einheit der erkennenden Tätigkeit und des Ziels dieser Tätigkeit, dar, sofern die Methode von der Tätigkeit der Erkenntnis geprägt und das System auf den Gegenstand der Erkenntnis verwiesen ist.

Diese drei Abschnitte entfalten sich als drei Perspektiven der absoluten Idee: das Leben stellt sich in dem dialektischen Prozess als unmittelbare Einheit des Theoretischen und des Praktischen dar, die Idee des Erkennens als Gegensatz der Idee des Wahren und der des Guten, oder als Gegensatz des theoretischen und des praktischen Handelns; die absolute Idee daher als die wiederhergestellte Einheit des Theoretischen und des Praktischen. In der korrespondierenden Beziehung stellt sich das Leben als Untrennbarkeit der lebendigen Ganzheit dar, die Idee des Erkennens bezeichnet sich als Trennung von Theoretischem und Praktischem, und die absolute Idee bedeutet die letztendliche Identifizierung des Theoretischen und des Praktischen miteinander.

9.2. Erkennen als das sich erschaffende Leben

Die Idee des Erkennens unterscheidet sich in die Idee des Wahren und die Idee des Guten. Die Bedeutung von beiden wird mit zwei Möglichkeiten aufgefasst. Zum einen stellt sich die Idee der Wahren als aus entgegengesetzten Erkenntnismethoden und Erkenntnissystemen bestehend dar, dagegen bezeichnet sich die Idee des Guten als Überwindung dieser Gegensätze und kommt somit als die Einheit der gespaltenen Erkenntnisse vor. Zum anderen verhalten sich die Idee des Wahren und die Idee des Guten in der dialektischen Beziehung gegen einander, in der sie sich als zwei dialektische Extreme einander bestimmen, und auch noch in der korrespondierenden Beziehung, in der sie sich miteinander identifizieren. In solchen Verhältnissen ist das negative Sich-Beziehen thematisch, so dass sich beide Ideen in diesem Selbstbezug vereinigen und in die absolute Idee aufheben.

9.2.1. Idee des Wahren

Die Idee des Wahren enthält die formale analytische und synthetische Erkenntnis, welche der subjektiven Innerlichkeit zugeschrieben und von dem abstrakten Verstand begriffen wird. Durch die analytische Methode leitet sich der Unterschied von der Identität ab. Durch die synthetische Methode dagegen finden die individuellen Begriffe ihren Zusammenhang, aus dem die Identität abgeleitet ist. Das analytische Erkennen erweist die Beziehung der Selbstidentität oder leitet von der Identität den Unterschied ab. Das synthetische Erkennen dagegen erweist den unendlichen Unterschied und leitet davon die Identität ab.

Die synthetische Erkenntnis weist zwar nach, dass der Unterschied in sich die Identität enthält, aber sie schließt den Widerspruch von sich aus. So wird die in dem synthetischen Erkennen liegende Notwendigkeit nicht die absolute Notwendigkeit und die unendliche Erkenntnis, sondern die abstrakte Notwendigkeit und die den Widerspruch von sich ausschließende endliche Erkenntnis. Das synthetische Erkennen stellt seine Grundlage nicht als die Einzelheit, welche die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit gilt, sondern als diejenige dar, die sich aus dem äußerlich gegebenen mannigfaltigen Inhalt ergibt, der als Stoffe der Erkenntnis von dem synthetischen Erkennen gebraucht wird.⁹²³

„Es ist erinnert worden, dass die Analysis synthetisch wird, insofern sie auf Bestimmungen kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben selbst gesetzt sind. Der allgemeine Übergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem notwendigen Übergang von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittlung, der abstrakten Identität zum Unterschied.“⁹²⁴

Es scheint, dass das synthetische Erkennen zum von Kant beschriebenen analytischen Erkennen übergeht. Die synthetische Erkenntnis folgt zuerst aus den einzelnen Begriffen und die notwendige Beziehung zwischen diesen wird entdeckt - eine Notwendigkeit, die eine der Freiheit entgegengesetzte Notwendigkeit ist.⁹²⁵ Hegel bezeichnet die synthetische Erkenntnis als notwendige Erkenntnis, so dass die synthetische Erkenntnis mit Kantischen synthetischen Sätze a priori mit gedacht werden könnte.

⁹²³ Vgl. WdL, 1816, S.250. GW 12, S.209.

⁹²⁴ WdL, 1816, S.248-249. GW 12, S.208.

⁹²⁵ WdL, 1816, S.276. GW 12, S.229-230.

9.2.2. Idee des Guten

Das abstrakte Prinzip der Wahrheit stellt zwar die Korrespondenz des Begriffs mit der Realität dar, aber der abstrakte Verstand erkennt nur die Trennung von analytischer Erkenntnis und synthetischer Erkenntnis und versucht dadurch die in jeder liegende Widersprüchlichkeit auszuschließen. Daher stellt die Idee des Wahren zwar die Korrespondenz des Begriffs mit der Realität dar,⁹²⁶ aber sie schließt trotzdem den implizierten Widerspruch aus und behauptet die Richtigkeit der einseitigen Annahme. Der abstrakte Verstand entwickelt sich zur konkreten Vernunft, die die entgegengesetzten Erkenntnisse in eine Einheit aufhebt und sich als das selbstbestimmende Subjekt vollzieht, das sich als die Idee des Guten nachweist und die analytische Erkenntnis und die synthetische Erkenntnis vereingt.

Die Idee des Guten ist in diesem Sinne als Einheit der transzendentalen und empirischen Erkenntnis des Verstandes, also als Erkenntnis der Vernunft, zu verstehen, die das an das Äußerliche denkende Subjekt, welches den Gegenstand als äußerlich gegeben betrachtet, also den Verstand, in sich aufgehoben hat.

Die Idee des Guten zeigt sich im Vergleich zur Idee des Wahren, die von der Korrespondenzwahrheitsauffassung geprägt ist und abstrakte Erkenntnis darstellt, als die holistische Wahrheitsauffassung und die konkrete Erkenntnis. Die Idee des Guten ist im Vergleich zu der den Widerspruch ausschließenden Erkenntnis die Beschreibung von der Tätigkeit des Lebendigen oder das Tun des Lebens. Daher stellt sie sich nicht nur als konkrete systematische Erkenntnis, sondern auch als praktische Erkenntnis oder das System der Freiheit dar, das von der einseitigen, als Grundlage gedachten theoretischen Erkenntnis unterschieden ist. Dazu schreibt Hegel:

„- Aber die Sphäre der Notwendigkeit ist die höchste Spitze des Seins und der Reflexion; sie geht an und für sich selbst in die Freiheit des Begriffs, die innere Identität geht in ihre Manifestation, die der Begriff als Begriff ist, über.“⁹²⁷

Die Idee des Guten ist die Totalität der Freiheit des Begriffs. Die Notwendigkeit des synthetischen Erkennens geht in die Freiheit des Begriffs über, welche sich als Idee des Guten darstellt. Die Bedeutung des Übergangs von der Idee des

⁹²⁶ Im Sinne der Wahrheit als Korrespondenz von Begriff und Realität ist die Realität nicht als Realisierung des Begriffs, sondern als das wahre Sein, die unabhängig von dem Denken stehen kann, zu verstehen.

⁹²⁷ WdL, 1816, S.276-277. GW 12, S.230.

Wahren zur Idee des Guten ist zu erläutern wie folgt.

9.2.3. Idee des Guten als Einheit vom analytischen und synthetischen Erkennen und Identität vom Wahren und Guten

Die Idee des Guten stellt sich nicht nur als die Einheit der entgegengesetzten Erkenntnisse, sondern auch als praktische Idee dar. Daher gibt es eine doppelte Deutung von der Idee des Guten. Der Übergang von der Idee des Wahren zur Idee des Guten erweist hauptsächlich zwei Aspekte von Bedeutung. Erstens stellt die Idee des Guten sich als Einheit von analytischer und synthetischer Erkenntnis dar. Zweitens stellt sie die Realisierung der Idee des Wahren dar, so dass eine integrierte Idee als Idee des Wahren aus sich die mannigfaltige Realität hervorbringt und diese ins Äußere hineinsetzt.

Also bedeutet die Idee des Guten die Selbstbestimmung des Begriffs oder die objektive Realität, die der Subjektivität gegenübersteht, also die Realisierung des Begriffs, die in Entgegensetzung zu formaler Subjektivität, nämlich der Idee des Wahren steht. In diesem Sinne wird die Idee des Guten in der logischen Stelle als mit der Objektivität in der Begriffslogik und dem objektiven Geist der Philosophie des Geistes identisch gedacht. Der objektive Geist als Objektivierung des subjektiven Geistes enthält drei Aspekte von Bedeutung: erstens bedeutet er die von dem Erkennen unterschiedene praktische Tätigkeit, zweitens bedeutet er die Manifestation des subjektiven Geistes, die mit dem Begriff der Welt und der Natur identisch ist. In Hinblick auf die Erkenntnis ist er drittens als das System der Selbstrealisierung, oder das System der praktischen Philosophie und der Philosophie der Freiheit zu verstehen.

Von hier an weitergehend befinden sich Tun und Erkennen oder Praktisches und Theoretisches in einem dialektischen Verhältnis zueinander, sofern die Idee des Guten das wirkliche Handeln vertritt. Im Rahmen des dialektischen Wechselbestimmens sollte das Praktische als der realisierte Begriff dargestellt werden, und Theoretisches dagegen sollte als die integrierte Idealität bezeichnet werden. Damit könnte man die Wechselwirkung von Sollen und Sein, von Theoretischem und Praktischem sowie von dem sich idealisierenden Tun und der sich realisierenden Spekulation als die schwankende Wechselbestimmung der Begriffe ansehen.

Die Idee des Guten ist daher ein praktischer Begriff, der die von der Idee des Wahren antreibende und sich nach einem Endzweck orientierende Tätigkeit, nämlich die Realisierung der Idee des Wahren, darstellt.

Bei der Wechselwirkung der Begriffsbestimmungen treibt sich, wie oben bereits

erwähnt, die tätige Bewegungsreihe zu ihrer Ursache, also der Idee des Wahren, zurück. Daher ist die Idee des Guten, die als Resultat der Realisierung der Idee des Wahren zugleich als der zur ursprünglichen Idee des Wahren als ihrem Zweck strebende Anfang ist, selbst eine Idee der Wahren, da sie als ein unbewegtes Bewegendes bloß ideal ist. Dagegen ist die ursprüngliche Idee des Wahren als Zweck des Realisierens dieser Idee des Guten die Idee des Guten selbst, denn sie ist im Kontrast zur Idee des Guten als angetriebene Bewegungsreihe mit deren Wirkung geworden, so dass sie ebenfalls praktisch, also real, ist. Spekulation ist zugleich das sich idealisierende Tun; Tun ist zugleich die sich realisierende Spekulation.

Bezieht sich die sich realisierende Spekulation auf die mannigfaltige Realität, dann gilt sie zugleich als das sich idealisierende Tun, da sie die Realität idealisiert.

Bezieht sich umgekehrt das Tun auf eine integrierte Idee zurück, dann ist es als sich realisierende Spekulation geworden, die aus der mannigfaltigen Realität stammt und aus dieser die Idee des Wahren hervorbringt, die dann als Wirklichkeit vollzogen wird. Spekulation und Tun sind somit in der dialektischen Tätigkeit mit einander vereinigt.

Die vielheitliche Realität orientiert sich auf ein einheitliches Sollen, das weiterhin das einheitliche Sein zu seinem Dasein hat. Umgekehrt richtet sich das einheitliche Sein auf das vielheitliche Sollen zurück, das vielheitliche Realität als Erscheinung zu seinem Dasein hat.

Die Realisierung der Idee des Wahren zeigt sich somit als die Entäußerung des einheitlichen Begriffs zur realen Begriffsbestimmungen, welche die Idee des Guten darstellt. Daraus kommt die Idee des Wahren wieder hervor, die auf die ursprüngliche Idee des Wahren zurückgreift, die sogleich als Idee des Guten realisiert wird. Die Idee des Wahren und die Idee des Guten stehen also in einem dialektischen Verhältnis:

„Denn sie ist nur die erste Negation oder das Anderssein des Begriffs, eine Objektivität, welche ein Versenktsein des Begriffs in die Äußerlichkeit wäre; die zweite ist das Aufheben dieses Andersseins, wodurch die unmittelbare Ausführung des Zwecks erst Wirklichkeit des Guten als des für sich-seienden Begriffs wird, indem er darin identisch mit sich selbst, nicht mit einem Anderen, hiermit allein als freier gesetzt wird.“⁹²⁸

Hierzu werden das Erkennen und das Handeln nicht als zwei separierte

⁹²⁸ WdL, 1816, S.281-282. GW 12, S.234.

Handlungsweisen bezeichnet, sondern als zwei sich in der Wechselwirkung befindende Pole bzw. als die bezüglich der Richtung entgegengesetzten Bewegungen, ganz gleich ob diese innerhalb der Sphäre des Erkennens oder des Handelns geschehen.

Indem die Idee des Wahren auf das theoretische Erkennen und die Idee des Guten auf das praktische Handeln verwiesen sind, werden das Erkennen und das Handeln als in der Untrennbarkeit mit einander identisch gehalten. So stellen sich Handeln und Erkennen bzw. Sein und Denken, Praktisches und Theoretische sowie sich realisierende Spekulation und sich idealisierendes Tun in diesem Sinne als zwei untrennbare, mithin korrespondierend mit einander identifizierte Handlungsweisen, dar. Im Vergleich mit Aristoteles spricht Bickmann über die Beziehung zwischen Erkennen und Bestimmen folgendermaßen: „Ganz Aristotelisch ist dies der sich selbst bestimmende und im Sehen zugleich sich selbst setzende und sich selbst bestimmende Geist (...).“⁹²⁹

Daher könnte der Übergang der Idee des Wahren zur Idee des Guten so verstanden werden, dass sich das theoretische und das praktische Wissen gegen einander spiegeln, sofern sich die praktische Tätigkeit, also das Handeln, und die theoretische Tätigkeit, also das Erkennen, einander entsprechen.

Also könnte man die Beziehung von Erkennen und Handeln als Korrespondenzverhältnis bezeichnen, demzufolge in dieser Korrespondenz von der selbsterkennenden und selbstbestimmenden Tätigkeit die Idee des Wahren und die Idee des Guten sich entsprechen. Das System der Selbsterkennung heißt die Idee des Wahren, die den dialektischen Vorgang des Erkennens und das System desselben darstellt. Das System der Selbstbestimmung heißt die Idee des Guten, die als Beschreibung zum praktischen Handeln gilt. Daher ist die Idee des Guten so gedacht, dass sie das System der gesamten praktischen Philosophie darstellt, das als Beschreibung des gesellschaftlichen Systems, also des objektiven Geists, gilt, und demnach zum System der lebendigen Natur gehört.⁹³⁰

Die Idee des Guten, die als Wollen oder Tun beschrieben wird, könnte dabei als die selbstbestimmende Tätigkeit des Lebens gedacht werden, die parallelerweise der selbsterkennenden Tätigkeit desselben, also der Idee des Wahren entspricht. Erkennen und Wollen (Tun) oder Theoretisches und Praktisches stehen in diesem

⁹²⁹ Siehe Bickmann, Claudia: Der Geist-Begriff im Platonismus und Idealismus: Hegels systemtragendes Prinzip jenseits von Subjektivität und Objektivität, in: Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, hg. v. Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, München und Leipzig 2003, S. 208.

⁹³⁰ Die Idee des Wahren und die Idee des Guten sind zwei Ideen der Erkenntnis, die sich jeweils an der erkennenende und der praktischen Tätigkeit orientieren. Das Erkennen erkennt einerseits das Leben oder das Handeln, das als Idee des Guten erwiesen wird, andererseits das Erkennen selbst, das die Idee des Wahren genannt wird.

Sinne also in einem Korrespondenzverhältnis. Die Idee des Guten, die als System des Freiheitsbegriffs dargestellt werden könnte, ist also mit der Idee der Wahren, die das System des Unendlichkeitsbegriffs darstellt, identisch.

Selbst gilt die Idee des Guten in der Sich-Verwirklichung der Idee des Wahren nicht nur als die Realität des Prozesses, sondern auch, wie oben erörtert, als der verwirklichte Zweck dieses Prozesses. So gilt sie zwar als ein Pol, der der Idee des Wahren als dem anderen gegenübersteht, ist jedoch als eine einheitliche Subjektivität zustande gekommen. Sofern die Idee des Wahren die Spaltung von Wissen und Gegenstand ansieht und die Entgegensetzung von analytischer und synthetischer Erkenntnis darstellt, ist die Idee des Guten demgegenüberstehend als Identität von Erkennen und Erkanntem und die dialektische Einheit von analytischer und synthetischer Erkenntnis hervorgetreten. So bringt die Idee des Guten direkt die absolute Idee hervor.

9.3. Absolute Idee als Einheit von Leben und Erkennen

Die Einheit von Tun und Erkennen oder von der Idee des Guten und der Idee des Wahren sowie von Praktischem und Theoretischem sollte sowohl als korrespondierende wie auch als dialektische Einheit begriffen werden.

Die absolute Idee als das letzte Moment des Logik stellt sich zuerst als eine dialektische Einheit dar, so dass sie als die Einheit von der Idee des Wahren und der Idee des Guten verstanden wird. Diese Einheit ist ein konkreter Begriff, der die Aufspaltung beider Ideen überwindet und die absolute Einheit des Lebens wiederherstellt, so dass „diese skeptische oder dialektische Kritik am Verfehlen der Singularisierung des reinen Denkens insofern dann nicht mehr sinnvoll möglich“ ist, „als der Selbstvollzug desselben die Aufspaltung der zu untersuchenden Bestimmung in allgemeine Definition einerseits in Bezug auf einen davon getrennten Fall andererseits oder in allgemeines Gesetz einerseits und subjektive Denkhandlung andererseits ausschaltet.“⁹³¹ Hegel sagt:

„Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für sich ist: die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Tun sich ausgeglichen hat und die das absolute Wissen ihrer selbst ist.“⁹³²

Zum anderen ist sie wiederum als die Untrennbarkeit von Idee des Wahren und Idee des Guten zu verstehen, die die parallele Entsprechung von diesen beiden

⁹³¹ De Vos, Lu: in Hegel-Lexikon-Idee, Paul Cobben (Hrsg.), Darmstadt 2006, S.268.

⁹³² WdL, 1816, S.211. GW 12, S.178.

Ideen darstellt und die Untrennbarkeit derselben im Leben wiederherstellt.

10. Zehntes Kapitel: das Absolute als Freiheit

Im Anschluss an das neunte Kapitel wird die Identität der theoretischen mit der praktischen Idee in diesem Kapitel nahe gelegt werden. Dazu sollten die folgenden Thesen in den Vordergrund gerückt werden. Erstens wird die Beziehung zwischen der reinen Idee und dem realen Dasein in Betracht gezogen werden, welche theoretisch in der Beziehung zwischen der Logik und der realen Philosophie zu reflektieren ist.

Zweitens wird aus der theoretischen und praktischen Perspektive die Auseinandersetzung der Beziehung zwischen der wahrhaften Unendlichkeit und der wahrhaften Freiheit, die in Analogie zur wahrhaften Unendlichkeit zu verstehen ist, gewidmet werden. Dabei wird erklärt werden, wie die Unendlichkeit und die Freiheit als zwei Dimensionen einer und derselben Einheit auszumachen sind.

Drittens wird dabei die Frage gestellt werden, wie auf der praktischen Ebene der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufgelöst wird. Dazu wird es erneut Überlegungen über den Inhalt der „Wirklichkeit“ in der „Wirklichkeit“⁹³³ im Vergleich zum Begriff der Freiheit geben.

Schließlich wird mithilfe der Auflösung jenes Widerspruchs die absolute Freiheit aufgewiesen werden, damit die Identität der theoretischen Idee mit der praktischen Idee, also die Identität der Unendlichkeit mit der Freiheit, am Ende gerechtfertigt werden kann.

10.1. Die reine Idee und die reale Welt

Der Inhalt der Logik „(ist) die Darstellung Gottes (), wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“⁹³⁴ Vor wie nach der Erschaffung der Welt verhält sich das Logische in einer und derselben Weise gegen sich selbst. Bei der Logik, deren Inhalt die Darstellung Gottes vor der Erschaffung der Welt ist, enthält das an sich seiende Absolute, das Sein, alle Bestimmungen als seine unentfalteten Momente in sich und wird, nachdem es diese aus sich herausgebracht hat, sich zugleich in allen Bestimmungen als ihre Grundlage aufbewahren.⁹³⁵ All diese Bestimmungen

⁹³³ Das zweite Kapitel: Die Wirklichkeit im dritten Abschnitt: Die Wirklichkeit der Lehre vom Wesen.

⁹³⁴ WdL, 1832, S.33-34. GW 21, S.33.

⁹³⁵ Vgl. WdL, 1832, S.60. GW 21, S.58.: „So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.“

werden in das an und für sich seiende Absolute, also den Begriff, aufgehoben, und verhalten sich reflexiv-beweglich als seine realen Momente. In gleicher Weise verhält sich der Begriff wiederum als ein Grund, entfaltet sich dann als die Objektivität, und vereinigt schliesslich die gespaltenen Welten zur Teleologie, deren Vollziehung die Idee hervorbringt. Die Idee ist daher das wahrhaft an und für sich seiende Absolute, das zu dem Sein zurückgekommen ist. Sie entäußert sich als Natur, und entfaltet diese bis zur organischen Physik, die zugleich als der Anfang des subjektiven Geistes gilt.⁹³⁶ Daher orientiert sich dieser Anfang als Wendepunkt rückwärts nach dem absoluten Geist. Er gilt wiederum als das an sich seiende Absolute und verwirklicht sich in der objektiven Welt als der objektive Geist. Durch die Entwicklung des objektiven Geistes gelangt der Geist zum absoluten Geist, der das endgültig an und für sich seiende Absolute ist, worin sich die Idee ursprünglich befand.

Das Gesetz der Selbstbewegung des Absoluten, das auch als Methode der Dialektik begriffen wird, bleibt immanent in allen Seienden. Dazu schreibt Hegel:

„Die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist, der Fortgang nicht durch die Versicherung, dass es verschiedene Verhältnisse gebe, und dann durch das Anwenden des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommenen Stoff geschieht, ist hier gleichfalls aus der Logik vorausgesetzt.“⁹³⁷

Das Bewegungsgesetz des Geistes ist zugleich die Methode des Selbsterkennens desselben, welche sich nicht als Anwendung der „verschiedenen Verhältnisse“ auf äußerlich gegebenen Stoff, etwa wie die Kantische „äußerliche Reflexion“ behauptet, sondern als die Regeln dessen zeigt, was als „ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen“ der Bestimmungen des Begriffs gilt.

10.2. Reflexion in der Korrespondenz: Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Idee ; zwischen Unendlichkeit und Freiheit

Die Logik fängt mit der Dialektik von Sein und Nichts an, die durch die Beziehung zwischen den einander ausschliessenden Bestimmungen von

⁹³⁶ Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II (Enz II).

⁹³⁷ GPhR § 31, S. 84.

Unendlichkeit und Endlichkeit erläutert werden kann. Die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit gilt sogar als die zugrunde liegende Dialektik in der Sphäre des Seins, sofern die einleitende Dialektik von Sein und Dasein grundsätzlich die Dialektik vom unendlichen und endlichen Sein andeutet. Aber die Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit würde unverstehbar, wenn die Reflexionsbestimmungen, also die Identität, der Unterschied und der Widerspruch, in denen die qualitative und die quantitative Dialektik in Betracht gezogen werden kann, und auf denen die Dialektik aller anderen entgegengesetzten Kategorien gegründet wird, nicht mit zu denken wären, d.h. die Bewegung der Reflexionsbestimmungen hängt ohnehin mit der Dialektik von Unendlichkeit und Endlichkeit zusammen. Die Tätigkeit des Absoluten, sofern sie sich in der Sphäre des Seins erhebt, kann somit durch die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit begründet werden.

Im dritten Kapitel wurde der Begriff der wahrhaften Unendlichkeit bereits erläutert. Er bedeutet zwar ein Ganzes, sollte aber wenig als ein statisches Ganzes bezeichnet, sondern vielmehr als eine dynamische Ganzheit aufgefasst werden, in der zwei Pole, also die unbestimmte Unmittelbarkeit und das Fürsichsein durch den dialektischen Prozess auf einander wirken. Somit kann das wahrhaft Unendliche im weiteren Sinne als Seinsganzes, und im engeren Sinne als das Fürsichsein begriffen werden. Die schwankende Bewegung ist also vom objektiven und subjektiven Subjekt-Objekt, also vom Sein und Fürsichsein, angetrieben, zwischen denen das dritte Subjekt-Objekt, d.h. das Dasein, die Rolle des Vermittelnden spielt.

Das wahrhaft Unendliche zeigt sich als Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit darum, weil die Unendlichkeit sich als zwei Begriffe: als die Vollkommenheit und als der unendliche Progress, darstellen kann. Jede von beiden bleibt die abstrakte Unendlichkeit und somit sind sie gegenseitig Endlichkeit geworden. Daher sollte das wahrhaft Unendliche keinen von beiden Unendlichkeitsbegriffen aus sich ausschließen, sonst würde es Endliches werden. In sich sollte es ja die Endlichkeit, also die abstrakte Unendlichkeit, enthalten. So stellen sich beide abstrakte Unendlichkeiten als zwei Momente der wahrhaften Unendlichkeit dar.

Diese Vollendung der Dialektik ist das wahrhaft Unendliche. Danach erneuert sie sich als eine unbestimmte Unmittelbarkeit, und in die umgekehrte Richtung entwickelt sie sich wiederum zu einem wahrhaft Unendlichen. Ein solches dynamisches Ganzes stellt sich als Wechselbewegung dar, die sich in Form des Kreislaufs vollzieht. Daher ist der Kreislauf durch die In-sich-Entäußerung der zwei Pole, also des unbestimmten Unmittelbaren und des vermittelten

Unmittelbaren, in einem Hin-und-Hergehen hervorzuheben.

10.2.1. Freiheit und Seinslogik

10.2.1.1. Die an sich seiende Freiheit

Das wahrhafte Denken erkennt sich selbst in seinem Gegenstand und weiß, dass sein Gegenstand von ihm selbst hervorgebracht wurde und damit im Grunde mit ihm identisch ist.⁹³⁸ Die Einheit von Denken und Sein ist das wahrhafte Denken, das die Idee heißt. Dazu bemerkt Hegel: "Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Köpers und der Seele ist die Idee."⁹³⁹ Das Denken selbst ist also unendlich. Wenn mit dem Willen gedacht wird, dann stellen sich das Denken und der Wille als zwei Darstellungsweisen eines und desselben Seienden dar, also des Absoluten.

„Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens (...). Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, dass beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz.“⁹⁴⁰

Die Grundbestimmung des Willens ist die Freiheit⁹⁴¹, d.h. „die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muß sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein.“⁹⁴² Die Idee des Rechts, also die Bestimmung des Willens, sofern sie in der unendlichen Beziehung zu erkennen sein muss, ist zugleich die Idee des Erkennens, das Denken. Somit ist die Grundbestimmung des Willens die Freiheit wie die Grundbestimmung des Denkens die Unendlichkeit ist. Der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Freiheit, die jeweils im ontologischen und praktischen Bereich verortet werden, spiegeln einander wider.

Während die wahrhafte Unendlichkeit als Grundlage der reinen logischen Welt gilt, ist die Freiheit als Zweck der Entwicklung für die objektive Welt zu begreifen. Eine solche Freiheit sollte nicht politisch-psychologisch als

⁹³⁸ GPhR § 1, S. 29.

⁹³⁹ GPhR § 1 Zusatz, S. 30.

⁹⁴⁰ GPhR § 4 Zusatz, S. 46-47.

⁹⁴¹ GPhR § 4 Zusatz, S. 46.

⁹⁴² GPhR § 1 Zusatz, S. 30.

menschliche Freiheit oder menschlicher Wille, sondern ontologisch-theologisch als Freiheit und Wille des Absoluten betrachtet werden. Dazu äußert sich Friedrich Hogemann folgendermaßen: *„Schon jetzt zeichnet sich im Umriss ab, daß Hegel Freiheit und die damit zusammenhängenden Begriffe an erster Stelle, d.h. in seiner ersten Philosophie, der spekulativen Logik, nicht als Freiheit des menschlichen Willens, sondern in einem metaphysischen Gesamtentwurf als Freiheit des Absoluten abhandelt. Das mag den modernen Leser befremden;(...).“*⁹⁴³

Somit gilt es, dass der oben erwähnte Begriff der wahrhaften Unendlichkeit sich in den Begriff der wahrhaften Freiheit transformieren kann. Wenn ein Dasein frei ist, dann wird es nicht von allem beschränkt. Es ist deswegen unendlich. Umgekehrt, wenn es unendlich ist, dann wird es frei von allen Beschränkungen sein. Es ist deswegen frei.

Das Wesen des Willens ist frei, wie das Wesen des Seins unendlich ist. Das Sein ist selbst das sich in sich bewegende Absolute, damit nur das Absolute frei ist, weil es unendlich ist, und dass nur das Absolute unendlich ist, da es frei ist. Der Begriff des Absoluten drückt sich theoretisch als die wahrhafte Unendlichkeit, praktisch als die wahrhafte Freiheit aus.

Aber die Freiheit bleibt in ihrem Anfang eine Freiheit an sich wie die Unendlichkeit die an sich seiende Unendlichkeit, deren Substanz das reine Sein ist:

*„In der ersten als unmittelbaren Offenbarung hat er (der Weltgeist) zum Prinzip die Gestalt des substantiellen Geistes als der Identität, in welcher die Einzelheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt.“*⁹⁴⁴

Der Wille verwirklicht seine Freiheit wie das Denken seine Unendlichkeit zu erkennen strebt. Zur Verwirklichung seiner Freiheit stellt er sich in seinem Anfang wie das Denken am Anfang als reine Unbestimmtheit dar:

„Der Wille enthält α) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierenden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit,

⁹⁴³ Siehe Hogemann, Friedrich: Die „Idee des Guten“ in Hegels Logik, in: Hegel-Studien (Bd. 29) 1994, S. 87.

⁹⁴⁴ GPhR § 353, S.508.

*das reine Denken seiner selbst.*⁹⁴⁵

In der reinen Unbestimmtheit sind alle Bestimmungen des Willens, d.h. „jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierenden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, (...), gegebene und bestimmte Inhalt“ aufgelöst. Sofern der Wille seine Bestimmungen aus sich herausstellt, tritt er scheinbar in den Zustand der Unfreiheit ein.

10.2.1.2. Unfreiheit

Der Wille, dessen Träger das Absolute ist, tritt von dem ursprünglichen Unwissen heraus und wird ein erkennender Wille, der nun ein Dasein und die erste Subjektivität darstellt. Als aus der unbestimmten Unmittelbarkeit heraustretend stellt sich das Absolute als ein Dasein dar, dessen Wille sich der Freiheit und Unfreiheit bewusst wird. Es ist zwar frei geworden, jedoch ist es zugleich beschränkend und beschränktwerdend, weil alle Daseienden einander beschränken, und zeigt sich deshalb als ein Endliches.

10.2.1.2.1. Formelle Unfreiheit

Dieser Zustand kann als Wechselspiel der einander beschränkenden Bestimmungen: Sein und Sollen aufgefasst werden. Sein und Solle stehen sich gegenüber, so dass jedes die Schranke des Anderen ist. Ihre Beziehung zeigt sich als die Beschränkung von einander, die sich also als die formelle Unfreiheit darstellt.

10.2.1.2.2. Reale Unfreiheit

10.2.1.2.2.1. Endlichkeit und begrenzte Freiheit

Das Dasein enthält zwei Momente: das Etwas und das Andere. Ein Etwas stellt sich als das Sein für Anderes und das Ansichsein dar. Einerseits scheint, dass das Etwas und das Anderes gleichgültig gegeneinander stehen, aber sie sind auch von der Relativität bestimmt, dass sie gegenseitig ein Sein für Anderes sind und ihr Ansichsein zugleich von diesem Sein für Anderes widergespiegelt wird. So sind sie andererseits aufeinander bezogen oder ineinander reflektiert, zwar noch äußerlicherweise. Sie sind in die Beziehung

⁹⁴⁵ GPhR § 5, S.49.

geworfen, und vermögen ihre Bezüglichkeit und Endlichkeit zu erkennen, d.h. sie werden sich zugleich bewusst, dass sie das in Bezug eingebrachte Etwas und Anderes sind. Die bedingte Freiheit entspricht dem vom Hegel beschriebenen Prinzip der Antike:

„Das zweite Prinzip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, so daß er der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichsein als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität.“⁹⁴⁶

Hierzu bleibt der Wille in der Form der freien Individualität; ihre individuellen Charaktere sind auffällig, und zwar zeigen sich die Individuen als von einander isoliert.

10.2.1.2.2.2. Schlechte Unendlichkeit und Freiheit

In dem Wechselspiel von Sein und Sollen kann der individuelle Wille die äußerlich gesetzte Schranke durchgehend überschreiten. Das Streben nach der unendlichen Befriedigung drückt das Wesen der Freiheit des individuellen Willens aus. Doch werden die unendlichen Triebe und Neigungen sich widersprechen, wenn keine Möglichkeit, sie zu befriedigen, korrespondierend gewährt werden. So müssen die Befriedigungen erreicht werden, wenn die Triebe und Neigungen immer erzeugt werden. Überdies sollten die Bedürfnisse beschränkt werden, wenn die Triebe und Neigungen übertrieben werden, oder umgekehrt sollten die Triebe und Neigungen beschränkt werden, wenn die Befriedigungen nicht erreicht werden könnten. Wenn sie nicht beschränkt werden, dann zeigen sie sich als die unendlich angetriebenen Neigungen. Wenn sie befriedigt werden könnten, dann wäre dies dann mit ihrer Unendlichkeit widerlegend; so können sie nicht befriedigt werden, weil sie sich nicht beenden können. Allein stellen sie sich nur als schlechte Unendlichkeit dar. Dagegen wenn die Triebe und Neigungen durchgehend beschränkt werden, oder wenn sie sich ihrer Befriedigungen unendlich berauben lassen, dann stellt das unendlich sich Beschränkende und Beraubende gleicherweise eine schlechte Unendlichkeit dar, und zwar in gegensätzlicher Form.

10.2.1.2.2.3. Absolute Unfreiheit und ihre Auflösung

Das Streben nach der Befriedigung und die Beschränkung auf dieselbe bringt

⁹⁴⁶ GPhR § 353, S.508.

unendlichen Streit mit sich. Dies legt sich als Gegensatz von „der abstrakten Allgemeinheit“ und „der geistverlassenen Objektivität“ dar. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

*„Das dritte ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseins zur abstrakten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatz gegen die somit ebenso geistverlassene Objektivität“.*⁹⁴⁷

Die abstrakte Allgemeinheit wird als Sollen des Jenseits reflektiert, die geistverlassene Objektivität dagegen als Sein des Diesseits. Hegel nimmt das römische Reich als Beispiel und bemerkt dazu: *„In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreiſung des sittlichen Lebens in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewußtseins und abstrakter Allgemeinheit.“*⁹⁴⁸

Jenes Extrem geht von der Aristokratie aus und entwickelt sich „zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt“⁹⁴⁹; dieses gründet auf der Demokratie und führt „zur Verdorbenheit eines Pöbels“⁹⁵⁰.

Bei dem unendlichen Konflikt beider Extreme sind alle Formen der Freiheit verloren gegangen.

10.2.1.3. Wahre Freiheit

Die verlorengangene Freiheit kann nur wiedergewonnen werden, insofern die Extreme in eine neue Einheit aufgehoben worden sein können. Dabei müssen das Transzendente und das Immanente, das Geistige und das Natürliche zusammengehalten werden, indem der Geist aus dem Gegensatz „seine Wahrheit und konkretes Wesen“ empfangen hat. Dazu bemerkt Hegel:

„Das Prinzip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen zu empfangen und in der Objektivität einheimisch und versöhnt zu sein und, weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatz zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke

⁹⁴⁷ GPhR § 353, S.508.

⁹⁴⁸ GPhR § 357, S.511.

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ Ebd.

*und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen.*⁹⁵¹

Diese Einheit ist die „Welt gesetzlicher Wirklichkeit“, die zur wirklichen konkreten Substantialität zurückgekehrt ist.

10.2.1.3.1. Substantielle Freiheit - Freiheit bei Spinoza

Der Freiheits- oder Unfreiheits-Konflikt muss beendet werden. Die schlechten Unendlichkeiten zeigen in ihrem Konflikt ihre notwendige Beziehung auf, die als wahrhafte Unendlichkeit ihnen zugrunde liegt.

Die Spinozistische Substanz stellt sich als eine absolute Ursache dar, in der unendlich viele Attribute enthalten sind. Daher ist eine solche Ursache weder bloß transzendent, noch bloß immanent, sondern transzendent und immanent zugleich. Sie ist sowohl eine transzendente Ursache, da sie eine unendliche Einheit ist, die über ihre unendlich vielen Attribute hinausliegt, als auch eine immanente Ursache, da sie jene Attribute aus sich herausbringt und in sich beibehält und sich von ihnen nicht trennen lässt. So ist sie eine zurückgekehrte Harmonie, die den Konflikt zwischen den widersprechenden schlechten Unendlichkeiten in die positive Auflösung einbringt. Sie ist eine wahrhafte Freiheit, die den Terror der sich wechselseitig unendlich bekämpfenden Freiheiten bewältigt, die im Grunde Unfreiheiten sind.

In diesem wiedergewonnenen freien Zustand verhält sie sich als eine ruhende Einheit, worin sich das Ganze und die Teile gegenseitig durchdringen, als ob diese in einander verschmolzen wären und ihren Unterschied vernichten würden. Sie erweist sich nun als eine absolute Indifferenz: Dies beschreibt Hegel wie folgt:

*„Der Wille enthält (...) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.“*⁹⁵²

Eine solche Indifferenz ist wiederum ein unbestimmtes Unmittelbares. In diesem Sinne ist sie weder frei noch unfrei, sondern verhält sich als ein

⁹⁵¹ GPhR § 353, S.508-509.

⁹⁵² GPhR § 5, S.49.

Nicht-Wissendes.

Sie ist bald mit der unbestimmten Unmittelbarkeit ihrer widerlegt, sofern sie als eine unbetimmte Unmittelbarkeit beschrieben und ausgesagt wird, oder sich als eine unbetimmte Unmittelbarkeit ausdrückt, d.h. wenn eine Was-Frage nach ihr beantwortet wird. Sie ist eigentlich unsagbar. Sofern sie zu etwas Unsagbarem gesagt wird, bleibt sie kein ursprüngliches unbestimmtes Unmittelbares mehr, sondern ist eine gediegene Identität geworden. Sie ist nun eine sich von dem Unterschiede unterscheidende Identität. Im Widerspruch ist diese statische Indifferenz beweglich geworden und gleichzeitig ist das Freiheitsbewusstsein, genauer gesagt, das Freiheitsbewusstsein mit seiner Unfreiheit wieder erwacht und zustande gekommen. Die Freiheit stellt sich in ihrer Unfreiheit dar, so wie das Absolute in seiner Vergegenständlichung seine Unendlichkeit erkennt. Dazu schreibt Hegel:

„Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Köpers und der Seele ist die Idee. (...) Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muss sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein.“⁹⁵³

10.2.1.3.2. Abstrakte Unendlichkeit und abstrakte Freiheit der Subjektivität - Gedoppelter Sinn der subjektiven Freiheit

Hegel beschreibt das erste Moment des Willens entweder als „reine Unbestimmtheit“, in der „jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierenden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist“⁹⁵⁴, oder als „die Abstraktion von aller Bestimmtheit“. Diese ist zwar abstrakt, aber nicht unbestimmt abstrakt, sondern „ein Bestimmtes, Einseitiges“:

„(...) das erste Moment, als erstes für sich nämlich, ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der Begriff,- sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus.“⁹⁵⁵

⁹⁵³ GPhR § 1 Zusatz, S.30.

⁹⁵⁴ Vgl. GPhR § 5, S.49.: „Der Wille enthält α) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierenden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist;(...)“

⁹⁵⁵ GPhR § 6, S.52.

Dieses erste Moment, also „ein Bestimmtes, Einseitiges“, sowie eine „Mangelhaftigkeit und Endlichkeit“ ist als der natürliche Wille bestimmt. „(Es) sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.“⁹⁵⁶ Daher ist dieses Moment nicht wirklich eine Unbestimmtheit, sondern eine Unmittelbarkeit, der die Willkür als Reflexion oder Vermittelbarkeit entgegengesetzt ist. Zur Willkür bemerkt Hegel:

„Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür - die Mitte der Reflexion zwischen dem Wille als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt und dem an und für sich freien Willen.“⁹⁵⁷

Wenn man aber das erste Moment als reine Unbestimmtheit begreift, dann sollte der natürliche Wille als eine aus ihm hervorgetretene Willensbestimmung begriffen werden, bei der der Wille als der Widerspruch vorkommt, der mit der Willkür identisch ist, so Hegel: „Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch.“⁹⁵⁸

Daher könnte der natürliche Wille als ein sinnliches Moment der Willkür oder ein sinnliches Element des „reflektierenden Willens“ aufgefasst werden, das dem anderen Element desselben, also der denkenden Allgemeinheit, entgegengesetzt ist. Hegel sagt:

„Der reflektierende Wille hat zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen (...).“⁹⁵⁹

„Die Freiheit in aller Reflexionsphilosophie“, so Hegel, „(...) ist nichts anderes als jene formale Selbsttätigkeit.“⁹⁶⁰ Jene entgegengesetzten Elemente stellen sich nur als formale Selbsttätigkeit dar, sie gehen schliesslich in den Widerspruch zusammen.

10.2.1.3.2.1. Die Auflösung des Widerspruchs

⁹⁵⁶ Vgl. GPhR § 11, S.62.: „Der nur erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen als ein unmittelbar vorhandener Inhalt- es sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.“

⁹⁵⁷ GPhR § 15, S.66.

⁹⁵⁸ GPhR § 15, S.66.

⁹⁵⁹ GPhR § 21, S.72.

⁹⁶⁰ GPhR § 15, S.67.

Die Willkür stellt sich als in zwei entgegengesetzten Trieben manifestiert dar. Die Freiheit stellt sich einerseits als Trieb nach Befriedigung des einen Bedürfnisses, andererseits als des anderen dar. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Der Widerspruch, welcher die Willkür ist, hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, dass sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des anderen fordert usf.; (...).“⁹⁶¹

Der Trieb ist also in sich selbst widersprüchlich und damit trennt er sich in zwei Triebe. Sie stören einander und, um die Störung aufzulösen, unterdrücken sie einander, damit „die Befriedigung des einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des anderen fordert“.

Beide Triebe stehen im Gegensatz zu einander. Jeder sieht den anderen als Beschränkung seiner selbst an. In der Beschränkung auf einander geht die Freiheit verloren. Diese Freiheit, die Befriedigung des einen unterzuordnen und aufzuopfern, bedeutet in Analogie zur abstrakte Unendlichkeit eine abstrakte Freiheit. Wie die schlechte Unendlichkeit, die die Endlichkeit von sich ausschließt, versucht die abstrakte Freiheit durch die Negation ihres Gegenteils ihre reine Freiheit zu erhalten. Dieser Versuch ist aber zwecklos, da in der reflexiven Struktur beide notwendigerweise zusammen stehen müssen. Die eine könnte nicht ohne die andere erfolgen, so dass die Beseitigung eines Moments für das andere unmöglich ist.

10.2.1.3.3. Subjektive Freiheit - Freiheit bei Hegel

10.2.1.3.3.1. Wahre Freiheit als wahre Unendlichkeit aus der praktischen Perspektive

Um den Widerspruch zweier Triebe aufzulösen, versucht der eine Trieb als der abstrakte Wille seine Beschränkung dadurch auszuschließen, dass er den anderen Trieb als einen anderen abstrakten Willen verneint und beseitigt. Der Widerspruch wäre insofern aufgelöst, als jener abstrakte Wille scheinbar den anderen Trieb beseitigen und damit seine reine Freiheit behalten könnte. Dies gilt im Vergleich dazu, dass der abstrakte Verstand durch Ausschließen der

⁹⁶¹ GPhR § 17, S.68.

Endlichkeit die abstrakte Unendlichkeit als wahre Unendlichkeit bezeichnet. Der Versuch des abstrakten Willens scheitert am Ende, da nicht nur die Neigung im Gegensatz zum Willen steht, sondern der Determinismus sowie der Skeptismus auch die Freiheitstheorie herausfordern. *„Nach diesem einmal angenommen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen.“*⁹⁶²

Die Schranke ist nichts anderes als die Bedingung der Freiheit. Sie ist genauso von dem an sich seienden Willen gesetzt, um in ihr seine Freiheit zu vollbringen wie der Gegenstand von dem an sich seienden Begriff gesetzt ist, um in ihm die Unendlichkeit des Begriffs selbst zu erkennen. Dazu äußert sich Hegel folgendermaßen:

*„Der an und für sich seiende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist.“*⁹⁶³

Der an sich seiende Wille enthält die Schranke in sich selbst, d. h. er setzt sich die Schranke, um den an und für sich seienden Willen, also die Wirklichkeit der Freiheit zu vollbringen. Wenn der an sich seiende Wille sich so verhält, wie er an sich seiend ist, hat er sich schon als an sich seiend bestimmt und sich die Schranke gesetzt, und damit bleibt er nicht mehr an sich, sondern für sich. In diesem inneren Widerspruch des an sich seienden Willens mit ihm selbst ermöglicht er seine Freiheit und zwar in der Form der Bewegung, wenn „der konkrete Begriff der Freiheit“ nicht bloß als ein vollkommener Zustand, sondern auch als ein immer weiter bewegender Zustand gedacht werden muss. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Das, was wir eigentlich Willen nennen, enthält die beiden vorigen Momente in sich. Ich ist zuvörderst als solches reine Tätigkeit, das Allgemeine, das bei sich ist; aber dieses Allgemeine bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein anderes und hört auf, das Allgemeine zu sein. Das Dritte ist nun, dass es in seiner Beschränkung, in diesem Anderen bei sich selbst sei, dass, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit, während die beiden vorigen Moment durchaus abstrakt

⁹⁶² GPhR § 29, S.81.

⁹⁶³ GPhR § 22, S.74.

und einseitig befunden worden sind. (...) Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides.“⁹⁶⁴

Systematisch muss die absolute Freiheit in sich die Freiheit und die Beschränkung enthalten und zeigt sich als ein Konkretes.

Die unendliche Befriedigung von Bedürfnissen und die Überwindung derselben sind zwei Arten von Freiheit. Wegen der gegenseitigen Beschränkung ist entweder der Wille oder die Neigung die schlechte Freiheit. Beide Begriffe von Freiheit widersprechen einander, gehen in den Begriff von Unfreiheit und Beschränkung über und verlieren den Status der Freiheit.

Die wahrhafte Freiheit muss in sich die Beschränkung enthalten, wie die wahrhafte Unendlichkeit die Endlichkeit enthalten muss. Beim spekulativen Denken hebt die Freiheit die Unfreiheit, also die Beschränkung, in sich auf. Spekulativ stellt sich die wahrhafte Freiheit als die Einheit der entgegengesetzten Freiheitsbegriffe dar. Die Freiheit bedeutet also, sich von dem Streben nach unendlicher Befriedigung der Bedürfnisse und zugleich von der Beschränkung derselben zu befreien.

10.2.1.3.3.2. Darstellung der Freiheit durch die Dialektik von Wille und Neigung

Bisher sollte die Freiheit als Tätigkeit zu begreifen sein. Dazu bedeutet die dialektische Bewegung zwischen dem Willen und der Neigung die Selbstdarstellung der Freiheit. Der Wille und die Neigung sind untrennbar von einander, und zwar befinden sie sich in der gegensätzlichen Beziehung. Zuerst sind der Wille und die Neigung gegenseitig das Zweck-Mittel, dass sie ihr Anderes als Mittel gebrauchen um sich selbst als Zweck zu erhalten, während sie zugleich von ihrem Anderen als Mittel gebraucht werden, um diesem Anderen als Zweck zu dienen, so dass in dieser Wechelseitigkeit der Wille und die Neigung je als Zweck-Mittel gelten, damit sie mit einander identisch sind.

Zweitens sind sie relativ die Wille-Neigung, so dass sie gegenseitig von ihrem Anderen als Neigung bezeichnet werden, indem sie sich selbst als Wille bestimmen.

Die absolute Freiheit soll die Einheit von Wille und Neigung sein. Die Neigung kann von dem Wille nicht vernichtet werden, sie steht immer im Gegensatz zum Wille. Wenn der Wille sich der Neigung entgegensetzt, dann wird er von

⁹⁶⁴ GPhR § 7 Zusatz, S.57.

dieser beschränkt und verliert seine Freiheit. Somit müssen sie ihr Anderes in sich enthalten und ihre Freiheit zusammen mit ihrem Anderen vollziehen. Das Abstrahieren ihrer von ihrem Anderen und ihr Sich-Einander-Entgegensetzen stellt sich nur als ein Prozess dar, durch den die Freiheit beider Seiten zu erreichen ist.

Durch die Dialektik von Wille und Neigung vollzieht sich die Beziehung zwischen der Freiheit an sich und der Freiheit an und für sich als ein schwankendes Hin und Her. Als Tätigkeit stellt die Freiheit sich als eine Ganzheit dar, in der sich die Wechselbewegung der an sich seienden Freiheit und der an und für sich seienden Freiheit durch die Dialektik von Wille und Neigung, also die Dialektik von zwei Momenten der Unfreiheit oder von zwei Momenten der für sich seienden Freiheit, geltend macht. Dies wird vermittelt des Unendlichkeitsbegriffs so ausgedrückt, dass sich das Sein und das Fürsichsein durch die reflexiven Bewegung zweier schlechter Unendlichkeiten mit einander vermitteln.

10.2.2. Notwendigkeit und Wesenslogik

10.2.2.1. Die innere Notwendigkeit

Die Notwendigkeit stellt sich als das Verhältnis der aus dem Sein herausgetretenen Wirklichkeit dar, während das Sein als absolute Indifferenz der an sich seiende Wille bleibt, dessen Grundbestimmung die Freiheit ist. Während die Notwendigkeit das Verhältnis der Einheit der Substanz darstellt ⁹⁶⁵, zeigt sich die Freiheit, wie Hegel äußert, als die „Grundbestimmung des Willens“⁹⁶⁶.

Der an sich seiende Wille hat seine Grundbestimmung, also die Freiheit, noch nicht hervortreten lassen. Sobald diese manifestiert wird, verbinden sich die mannigfaltigen Bestimmungen des Willens mit einander zum notwendigen Verhältnis, das als Beziehendes „die Einheit der Substanz“ ist und dessen Bezogensein die Bestimmungen derselben sind:

„- Die Einheit der Substanz ist ihr Verhältnis der Notwendigkeit; aber so ist sie nur innere Notwendigkeit; indem sie durch das Moment der absoluten Negativität sich setzt, wird sie manifestierte oder gesetzte Identität und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs ist.“⁹⁶⁷

⁹⁶⁵ Siehe WdL, 1816, S. 10. GW 12, S. 15.

⁹⁶⁶ GPhR § 4. Zusatz, S.46.

⁹⁶⁷ WdL, 1816, S.10. GW 12, S.15.

Die innere Notwendigkeit bedeutet also ein Verhältnis, in dem sich zwei Bestandteile, nämlich die Ursache und die Wirkung, selbstbezüglich auf einander beziehen. Daher besagt sie keine äußerliche Reflexion, sondern eine innere Reflexion, in der jene Ursache und Wirkung in einander reflektiert sind und jede somit in sich die andere finden kann.

Wenn ein Ding sich als die Ursache und Wirkung seiner selber darstellt, ist es absolut selbständig und frei und somit ein Unendliches, da es nicht von den anderen Dingen bestimmt wird.⁹⁶⁸ Dieses Ding ist die oberste Ursache der Welt, welche bei ihm selbst existiert. Es ist also die *causa sui*, eine Ursache ihrer selbst, die als Grund der endlichen Dinge gilt.

10.2.2.1.1. Die formelle Notwendigkeit

Sofern die *causa sui* als ein Unendliches existiert, weist sich ihre Notwendigkeit gegenüber dem Endlichen aus. Diese Notwendigkeit ist formell, weil sie die reale Ursache und Wirkung nicht angeht. Obzwar das Unendliche als Substanz dem Endlichen als Attribut zugrunde liegt, begründet dieses jenes rückwärts. Daher sind das Unendliche und das Endliche in die reflexive Beziehung eingetroffen, wobei sie sich gegenseitig bestimmen und voraussetzen, so dass ohne das eine das Andere nicht existieren kann. Während das Unendliche von seiner Bestimmung, also dem Endlichen, bestimmt wird, ist seine Notwendigkeit relativiert worden, damit das Endliche sich gegenüber dem Unendlichen auch als ein Notwendiges zeigt. Daher stellen sich die entgegengesetzten Notwendigkeiten je als die formelle Notwendigkeit dar⁹⁶⁹ und jede ist der anderen nur ein Zufälliges.

10.2.2.1.2. Die Zufälligkeit

Die Zufälligkeit enthält zwei Bedeutungen: die erste zeigt sich als die Ursachelosigkeit, die zweite als die äußerliche Bestimmtheit und Abhängigkeit. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und

⁹⁶⁸ Vgl. Binder, Julius: Grundlegung zur Rechtsphilosophie, Tübingen 1935, S.54.

⁹⁶⁹ Analog zum formellen Grund wird von der formellen Notwendigkeit gesprochen. Die formelle Notwendigkeit unterscheidet sich in zwei Notwendigkeiten, also die Ursache und die Wirkung wie der formelle Grund in Grund und Begründetes.

ebensowohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist.“⁹⁷⁰

Die erste Bedeutung von Zufälligkeit ist also der *causa sui* entgegengesetzt, weil diese die Ursache in sich hat.

Im abstrakten Verständnis ist die Notwendigkeit konzeptionell der Zufälligkeit entgegengesetzt. Das heißt, dass ein Ding nicht zufällig ist, wenn es notwendig ist. Somit bedeutet die Notwendigkeit die Negation der Zufälligkeit und die Zufälligkeit die Negation der Notwendigkeit.

Die Zufälligkeit bedeutet zweitens die äußere Bestimmtheit und Abhängigkeit. Im Gegensatz zur ersten Bedeutung, die als Ursachelosigkeit der Ursache selbst entgegengesetzt ist, ist sie der inneren Notwendigkeit entgegengesetzt, d.h. ein Dasein ist zufällig, wenn es nicht von sich selbst bestimmt, sondern von einem anderen bestimmt wird. Wegen dieser Abhängigkeit kann eine solche Zufälligkeit als mit der mechanistischen Notwendigkeit identisch gedacht werden. Dagegen ist die erste Zufälligkeit mit der freien Kausalität identisch.

10.2.2.1.2.1. Die Zufälligkeit und die freie Kausalität

Die Zufälligkeit bedeutet, dass ein Ding ohne äußere Ursache entsteht. Somit drückt die Zufälligkeit erstlich die Ursachelosigkeit aus.

„Der Grund nun, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen ist, enthält den Rückgang derselben in das absolute Wesen; denn das Zufällige ist das an sich selbst Grundlose und Sichaufhebende.“⁹⁷¹

Dieses ohne äußere Ursache zufällig existierende Ding enthält die innere Ursache in sich selbst und ist das selbständige und notwendige Dasein. *„Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Notwendigkeit.“⁹⁷²* So ist die Zufälligkeit mit der inneren Notwendigkeit identisch.

Die Zufälligkeit als Ursachelosigkeit ist von der Naturnotwendigkeit weggefallen und liegt damit außerhalb derselben. Indem sie dieser formellen, äußerlichen Notwendigkeit gegenübergestellt wird, ist sie mit der inneren Notwendigkeit, also der Ursache in sich selbst identisch.

10.2.2.1.2.2. Die Zufälligkeit und die Naturnotwendigkeit

⁹⁷⁰ WdL, 1813, S.179. GW 11, S.384.

⁹⁷¹ WdL, 1813, S.106. GW 11, S.325.

⁹⁷² WdL, 1813, S.189. GW 11, S.391.

Die Begierden und Neigungen, die von Hegel die Willkür genannt und daher als etwas Zufälliges bezeichnet werden, entstehen aus der Notwendigkeit der Natur. Sie sind mit dem freien Willen, der mit der freien und inneren Notwendigkeit zusammengefügt ist, widerlegt, so dass sie von der äußerlichen Naturnotwendigkeit bestimmt sind.

10.2.2.1.2.3. Die Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit

Wenn die Notwendigkeit die innere Notwendigkeit ist, dann bedeutet ihr Gegenteil, also die äußere Notwendigkeit, die Zufälligkeit. Die Zufälligkeit ist daher mit der mechanischen oder kausale Notwendigkeit identisch; wenn die Notwendigkeit die äußere und mechanische Naturnotwendigkeit bedeutet, dann bedeutet ihr Gegenteil, die Zufälligkeit, die Ursachelosigkeit. Diese ist also gleich mit der inneren Notwendigkeit identisch.

Die innere Notwendigkeit und die innere Zufälligkeit, oder die äußere Notwendigkeit und die äußere Zufälligkeit, sind, wie oben erwähnt, mit einander identisch. Daher stellt sich die vollständige Notwendigkeit oder Zufälligkeit einerseits als die Einheit von der inneren und äußeren Notwendigkeit und andererseits als die Einheit von der inneren und äußeren Zufälligkeit dar.

10.2.2.2. Reale Notwendigkeit oder relative Notwendigkeit

Die zwei sich entgegengesetzten formellen Notwendigkeiten sind gegenseitige relative Notwendigkeit und, wenn sie sich nach außen manifestieren, sind sie beide reale Notwendigkeit.

Durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, von sinnlicher Welt und intelligibler Welt, trennt Kant aus der praktischen Perspektive die Beschränkung und die Freiheit, den Menschen als Mittel und den Menschen als Zweck an sich, sowie die Naturnotwendigkeit und die praktische Notwendigkeit von einander ab. Im abstrakten Verständnis scheint es, dass durch die Trennung beide Notwendigkeiten ihre eigene Selbstständigkeit behalten könnten.

10.2.2.2.1. Moralgesetze und Naturgesetze

Die reale Notwendigkeit wird in Form der Entgegensetzung als zwei sich entgegengesetzte Gesetze dargestellt. Das eine ist das Moralgesetz, das andere das Naturgesetz.

Die innere Notwendigkeit wird deshalb einseitig in die praktische Notwendigkeit transformiert. Diese ist die Notwendigkeit des Sittengesetzes, die praktische Notwendigkeit der Handlung aus der Pflicht. Nach Kant ist der kategorische Imperativ als die praktische Notwendigkeit absolutes Gebot:

„In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, dass sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjektiven und Zufälligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden.“⁹⁷³

Der Begriff der Beschränkung oder der Pflicht wird in den Begriff der Freiheit verwandelt. Es bedeutet die Freiheit, dass die Neigung überwunden wird, um das Moralgesetz einzuhalten. Als eine freie Subjektivität muss der Mensch nach Kant seine moralische Pflicht vollziehen. Dazu äußert sich Hegel wie folgt: *„Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin ‘die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeine Gesetze zusammen bestehen könne’, das Hauptmoment ist.“⁹⁷⁴*

Daher werden zwei Kausalitäten vor Auge gelegt: die Kausalität der Freiheit und die Kausalität der Natur. Der freie Wille ist von der äußerlichen Ursache nicht beschränkt:

„Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann.“⁹⁷⁵

Als freie Kausalität wird er aber von der inneren Notwendigkeit, also den „unwandelbaren Gesetzen“ bestimmt:

„So ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein.“⁹⁷⁶

Die „Kausalität nach unwandelbaren Gesetze“ drückt nach Kant die absolute

⁹⁷³ GPhR § 19, S.70.

⁹⁷⁴ GPhR § 29, S.80.

⁹⁷⁵ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984, S. 103

⁹⁷⁶ Kant ,Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984, S.103.

Notwendigkeit aus. Dazu äußert sich Kant wie folgt:

„Der spekulative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft in Absicht auf die Freiheit führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen.“⁹⁷⁷

Die Notwendigkeit der praktischen Gesetze ist unbedingt und allgemein, so dass sie die moralische Pflicht auffordert. Die moralische Pflicht ist deshalb unbedingt, allgemein, weil sie in der absoluten Notwendigkeit enthalten ist. Die Freiheit zu vollbringen heißt, die moralische Pflicht durchzuführen. Nach Hegel gründet diese bloß auf die formelle Allgemeinheit, von der der Stoff nach Kant vertilgt werden soll. So schreibt Hegel:

„Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, (...) mit einem Ganzen der Befriedigung- der Glückseligkeit- vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff und reinigt denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei.“⁹⁷⁸

10.2.2.2.2. Mechanische Notwendigkeit, äußere Notwendigkeit und die Kausalkette

Wenn ein Ding das andere Ding bestimmt und von äußerer Ursache bestimmt ist, dann bleibt es in einer notwendigen Kausalkette und wird von einer wirkenden Ursachen bestimmt. Die Notwendigkeit oder die mechanische Notwendigkeit wird so ausgedrückt:

„So wie Notwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.“⁹⁷⁹

Wenn ein Dasein auf die Weise der Notwendigkeit existiert, dann bedeutet es, dass es in einer Naturkausalkette liegt.

10.2.2.2.2.1 Widerspruch zwischen Teleologie und Mechanismus

⁹⁷⁷ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984, S.127.

⁹⁷⁸ GPhR § 20, S.71.

⁹⁷⁹ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984, S.103.

Der Gegensatz von Moral- und Naturgesetz ist auf der Dialektik von Freiheit und Determinismus gegründet, die aus der Sicht Hegels die Dialektik von Teleologie und Mechanismus voraussetzt. Hegel verwandelt die Kantische dritte Antinomie, also die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit in die Form des Widerspruchs von Teleologie und Mechanismus, wie er behauptet:

„Die Antinomie des Fatalismus mit dem Determinismus und der Freiheit betrifft ebenfalls den Gegensatz des Mechanismus und der Teleologie; denn das Freie ist der Begriff in seiner Existenz.“⁹⁸⁰

Davon drückt er weiter aus:

„- Es ist erinnert worden, daß der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus zunächst der allgemeinere Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit ist. Kant hat den Gegensatz in dieser Form unter den Antinomien der Vernunft, und zwar als den dritten Widerstreit der transzendentalen Ideen aufgeführt.“⁹⁸¹

Die Kantische erste und zweite Antinomie können durch den Widerspruch der Unendlichkeit und Endlichkeit hinsichtlich der Dialektik von quantitativer Einheit und Vielheit sowie von Kontinuität und Diskretheit dargestellt werden, und ihre Auflösungen sind von Hegel in der Seinslogik nachgewiesen worden; die dritte Antinomie, sofern sie als Gegensatz von Teleologie und Mechanismus gedacht wird, ist in der „Objektivität“ der Begriffslogik abgehandelt, und ihre Auflösung ist auf die Idee anzuweisen. Zum Widerstreit von Freiheit und Determinismus äußert sich Hegel wie folgt:

„In dem zur Zeit der Wolffischen Metaphysik vornemlich geführten Streit, ob der Wille wirklich frei oder ob das Wissen von seiner Freiheit nur eine Täuschung sei, war es die Willkür, die man vor Augen gehabt. Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von außen kommt, obgleich dies Außen der Trieb, Vorstellung, überhaupt das, auf welche Weise es sei, so erfüllte Bewußtsein ist, daß der Inhalt nicht das Eigene der selbst bestimmenden Tätigkeit als solcher ist.“⁹⁸²

⁹⁸⁰ WdL, 1816, S.182. GW 12, S.154.

⁹⁸¹ WdL, 1816, S.185-186. GW 12, S.157.

⁹⁸² GPhR § 15, S.66.

Nicht weniger als in der Begriffslogik wurde der Gegensatz von der Teleologie und des Mechanismus bereits in der Wesenslogik vorgelegt, indem er voraussichtlich in die Form des Gegensatz von Substantialität und Kausalität transformiert werden konnte, dessen Auflösung die Wechselwirkung herausstellt. Die Dialektik von Teleologie und Mechanismus könnte also auf die Dialektik von Ursache und Wirkung innerhalb des absoluten Verhältnisses angewiesen werden, deren Einheit als Wechselwirkung auftritt. Dies ist schon im dritten Kapitel erläutert worden.

10.2.2.2.3. Einheit von praktischer Notwendigkeit und Naturnotwendigkeit, von moralischen Gesetzen und Naturgesetzen

Die wahrhafte praktische Notwendigkeit muss die Einheit von Notwendigkeit der moralischen Gesetze und Naturkausalität sein. Wenn die Notwendigkeit der Freiheit der Notwendigkeit der Natur entgegengesetzt wird, dann macht sie sich zugleich als ein Entgegengesetztes der anderen aus und verliert die Bedeutung der Notwendigkeit. So wenn es gegenüber einer Art der Notwendigkeit eine andere Art derselben gäbe, dann wären beide Notwendigkeiten zugleich in die Zufälligkeit verwandelt worden.

Die intellektuelle Freiheit muss ein Unendliches als ihre metaphysische Grundlage voraussetzen und mit ihm identisch sein. Das Unendliche liegt als Notwendigkeit dem zufälligen Endlichen zugrunde. Wie die Freiheit und der Determinismus sowie die Unendlichkeit und die Endlichkeit sich jeweils aus der praktischen Perspektive und ontologischen Perspektive als zwei Momente eines Ganzen erweisen, machen das unbedingte Moralgesetz, das nach dem Zweck an sich gerichtet ist, und das Naturgesetz, das von dem Mechanismus durchzogen wird, als zwei Momente desselben Ganzen aus.

Wie die Teleologie und der Mechanismus sich aus der ontologischen Perspektive als zwei Momente des wahrhaften unendlichen Organismus ausmachen, so machen das moralische Gesetz, das auf die praktische Notwendigkeit gründet, und die Naturgesetze, die auf der Naturnotwendigkeit beruhen, sich aus der praktischen Perspektive auch als zwei Momente der wahrhaften praktischen Notwendigkeit aus.

10.2.2.3. Absolute Notwendigkeit

Die innere Notwendigkeit kann als Möglichkeit umgedeutet werden, sofern sie

sich noch nicht als die reale Notwendigkeit, welche entsprechend als Wirklichkeit aufgefasst werden kann, hervorgebracht hat. Somit erfolgt es, dass die Einheit der inneren und realen Notwendigkeit mit der Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, welche ohnehin die absolute Notwendigkeit besagt, identisch ist. Daher befinden sich die Möglichkeit und die Wirklichkeit nicht in der äußerlichen Reflexion, wie Kant es ausdrückt,⁹⁸³ sondern in der inneren Reflexion.

Die reale Notwendigkeit, die sich als zwei entgegengesetzte Momente, nämlich als die Pflicht und der Trieb darstellt, wird in die absolute Notwendigkeit aufgehoben. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nämlich die von Pflichten, eintreten.“⁹⁸⁴

So sind die Pflicht und der Trieb zwei Formen eines und desselben Inhalts, der als absolute Notwendigkeit zustande kommt.

Die absolute Notwendigkeit ist die Wirklichkeit in dem Sinne, dass sie die Möglichkeit der inneren Notwendigkeit vollführt hat. So ist sie als die Wirklichkeit ein konkretes Drittes, welches die Möglichkeit der inneren Notwendigkeit und die Wirklichkeit⁹⁸⁵ der äußerlichen Notwendigkeit in sich aufhebt, so dass diese Wirklichkeit umgekehrt die Möglichkeit der Wirklichkeit als des konkreten Dritten geworden ist.

10.2.3. Absolute Freiheit und Begriffslogik

10.2.3.1. Einheit von Notwendigkeit und Freiheit

Die Notwendigkeit bedeutet erstens die Selbstbezüglichkeit eines Dings. Sie könnte als die innere Notwendigkeit verstanden werden und, sofern sie sich selbstbezüglich zu zwei notwendigen Momenten entfaltet, stellt sie sich als formelle Notwendigkeit dar; zweitens bedeutet sie die äußere und reale

⁹⁸³ Vgl. Kant, Immanuel: KdrV: „1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) Notwendigkeit.“ B265/A218-B266/A219.

⁹⁸⁴ GPhR § 19, S.70.

⁹⁸⁵ Hierzu bedeutet die Wirklichkeit die Wirklichkeit als Verwirklichtsein der Möglichkeit, das zugleich alle Möglichkeiten der konkreten Wirklichkeit, also das Vollzogensein der ursprünglichen Möglichkeit, vertritt. Die konkrete Wirklichkeit entspricht dem im dritten Abschnitte der Wesenslogik betitelten Begriff der Wirklichkeit. Das Verwirklichtsein der Möglichkeit entspricht dem zum zweiten Kapitel dieses Abschnittes betitelte Begriff derselben, also der Wirklichkeit im engeren Sinne.

Notwendigkeit, sofern die formelle Notwendigkeit nach außen verwirklicht wird. Ein Ding existiert entweder in sich selbst oder in den anderen Dingen, stellt sich entweder als Ursache und Wirkung seiner selbst oder als Ursache und Wirkung der anderen Dinge dar und bestimmt entweder sich selbst oder wird von einem anderen Ding bestimmt. Die Substanz Spinozas enthält die erste Bedeutung von Notwendigkeit, die die Selbständigkeit der Substanz darstellt; das endliche Ding ist Naturding, das der Naturkausalität folgen muss. Sowohl die innere als auch die äußere Notwendigkeit, oder sowohl die formelle als auch die reale Notwendigkeit, enthalten zwei entgegengesetzte Momente in sich, und so weisen die freie Kausalität und die Naturkausalität je eines von zwei Momenten der Notwendigkeit auf. Beide Notwendigkeiten, die formelle und die reale Notwendigkeit, vereinigen sich dialektisch in der absoluten Notwendigkeit, die, indem sie sich als Einheit der Selbstbezüglichkeit und der äußerlichen Reflexivität zeigt, mit der Einheit der an sich seienden Unendlichkeit und der schlechten Unendlichkeit identisch ist. Es stellt sich die Notwendigkeit als „Verhältnisweise der Substanz“ dar und die Freiheit als „Verhältnisweise des Begriffs“, und dazu bemerkt Hegel:

„So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnisweise des Begriffs.“⁹⁸⁶

Die Verhältnisweise der Substanz und die Verhältnisweise des Begriffs sind in der Ganzheit ein und dasselbe, und nur insofern verschieden, als die Substanz sich als der an sich seiende Begriff zeigt und damit sich als setzend bezeichnet,⁹⁸⁷ und der Begriff sich als der an und für sich seiende Begriff darstellt und somit als bestimmend gilt, so dass der Begriff die Wahrheit der „immanenten“ Notwendigkeit der Substanz und die Freiheit die Wahrheit der absoluten Notwendigkeit ist. So führt Hegel im Folgenden aus:

„Der Übergang des Substantialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Notwendigkeit und ist weiter nichts als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit und die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit.“⁹⁸⁸

⁹⁸⁶ WdL, 1816, S.6. GW 12, S.12.

⁹⁸⁷ Wenn das Wesen als Vermittlung zwischen dem Sein und dem Begriff oder der Substantialität und der Subjektivität verstanden wird, dann sollte die Verhältnisweise der Substanz statt als sich setzend als sich vermittelnd, also als Vermittlung, aufgefasst werden.

⁹⁸⁸ WdL, 1816, S.8. GW 12, S.14.

Die absolute Notwendigkeit ist die Bestimmung der Freiheit. Zwar ist sie vollständige Darstellung der Freiheit, jedoch bleibt sie die statische Darstellung derselben:

„- Die Einheit der Substanz ist ihr Verhältnis der Notwendigkeit; aber so ist sie nur innere Notwendigkeit; indem sie durch das Moment der absoluten Negativität sich setzt, wird sie manifestierte oder gesetzte Identität und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs ist.“⁹⁸⁹

In dem gegen-einander-Widerspiegeln der wahrhaften Unendlichkeit und der wahrhaften Freiheit ist die absolute Notwendigkeit schon in ihm aufgehoben. Dynamisch stellt sich die Freiheit so dar, dass sich der Begriff in dem Verhältnis, also in der von den notwendigen Momenten geprägten inneren Notwendigkeit bewegt. Die freie Tätigkeit ist unaufhörliche Wechselwirkung von zwei Substanzen als Extremen. Dazu bemerkt Hegel wie folgt:

„Dieser (der Begriff), die aus der Wechselwirkung resultierende Totalität, ist die Einheit der beiden Substanzen der Wechselwirkung, so daß sie aber nunmehr der Freiheit angehören, indem sie nicht mehr ihre Identität als ein Blindes, das heißt Innerliches, sondern daß sie wesentlich die Bestimmung haben, als Schein oder Reflexionsmomente zu sein, wodurch jede mit ihrem Anderen oder ihrem Gesetzsein ebenso unmittelbar zusammengegangen [ist] und jede ihr Gesetzsein in sich selbst enthält, somit in ihrem Anderen schlechthin nur als identisch mit sich gesetzt ist.“⁹⁹⁰

Im Rückblick auf die Notwendigkeit sind die von dem Begriff in seinem freien Handeln hervorgebrachten Bestimmungen in der notwendigen Beziehung auf einander bezogen. Sie waren deshalb Gesetzsein des Begriffs, und zwar sind sie nun in diesen aufgehoben. Im Setzen und Aufheben des Gesetzseins wies der Begriff ihre Wirkung auf seinen Gegenstand, also die von der Notwendigkeit beherrschte Substanz, auf. Aber dieser Gegenstand als die Substanz war der Begriff an sich, dessen Entwicklung die Gegenwirkung auf den gegenwärtig an und für seienden Begriff aufwies,⁹⁹¹ so dass in der

⁹⁸⁹ WdL, 1816, S.10. GW 12, S.15.

⁹⁹⁰ WdL, 1816, S.10-11. GW 12, S.15.

⁹⁹¹ Vgl. WdL, 1816, S.276-277. GW 12, S.230.: „Aber die Sphäre der Notwendigkeit ist die höchste Spitze des Seins und der Reflexion; sie geht an und für sich selbst in die Freiheit des Begriffes, die innere Identität geht in ihre Manifestation, die der Begriff als Begriff ist, über.“

Wirkung und Gegenwirkung die Wechselwirkung die Tätigkeit des Ganzen ausdrückt.

„Im Begriff hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehobenen oder als Gesetzsein ist und dieses Gesetzsein als sich auf sich selbst beziehend eben jene Identität ist.“⁹⁹²

Der an und für sich seiende Begriff hat bereits das Reich der Freiheit eröffnet, das als das absolute Subjekt die Freiheit an sich und die Notwendigkeit in sich geführt und die konkrete Freiheit vollzogen hat.

10.2.3.2. Einheit von objektiver Realität und subjektivem Zweck

Die Kantische Behauptung, dass die Anschauungsformen und die verständigen Kategorien auf dem transzendentalen Subjekt gegründet sind, ermöglicht die Subjektivierung der Objektivität und zugleich die Objektivierung der Subjektivität. Damit kann spekulativerweise gedacht werden, dass die Struktur der Welt mit dem Inhalte des Subjekts identisch ist. Von dieser Behauptung ausgehend gründen nach Hegel nicht nur die Struktur der Welt, sondern auch die Inhalte derselben auf der Subjektivität, oder genauer gesagt, auf dem Absoluten als Subjektivität und Objektivität zugleich, also auf dem absoluten Subjekt-Objekt, d.h. die Struktur und der Inhalt begründen sich dialektischerweise in der Ganzheit gegenseitig. Im Handeln könnte die abstrakte Subjektivität sowohl wie ein schlechtes Kunstwerk als ein nicht zu erfüllender Zweck „eines bestimmten Subjekts“, als auch inhaltlich wie eine schlechte Handlung als ein Willkürliches begriffen werden; Dagegen ist ein abstraktes Objektives dasjenige, „was wir uns gegenständlich machen, seien es wirkliche Existenzen oder bloße Gedanken, die wir uns gegenüberstellen“⁹⁹³, d.h. es ist „die Unmittelbarkeit des Daseins, in dem der Zweck sich realisieren soll“. Wenn der Zweck erscheint, der „auch selbst ganz

⁹⁹² WdL, 1816, S.11. GW 12, S.15-16.

⁹⁹³ GPhR § 26, Zusatz. S.78: „Betrachten wir zunächst den Ausdruck subjektiv, so kann dies heißen ein Zweck, der nur der eines bestimmten Subjekts ist. In diesem Sinne ist ein sehr schlechtes Kunstwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloß subjektives. Es kann aber auch ferner dieser Ausdruck auf den Inhalt des Willens gehen und ist dann ungefähr mit Willkürlichem gleichbedeutend: der subjektive Inhalt ist der, welcher bloß dem Subjekte angehört. So sind z.B. schlechte Handlungen bloß subjektive. Dann kann aber ebenso jenes reine leere Ich subjektiv genannt werden, das nur sich als Gegenstand hat und von allem weiteren Inhalt zu abstrahieren die Kraft besitzt. (...). Nicht minder kann das Objektive verschieden gefaßt werden. Wir können darunter alles verstehen, was wir uns gegenständlich machen, seien es wirkliche Existenzen oder bloße Gedanken, die wir uns gegenüberstellen.“

partikular und subjektiv ist“, „so nennen wir ihn doch objektiv“. ⁹⁹⁴ Die abstrakte Subjektivität und Objektivität stellen sich somit gegenüber. Dazu äußert Hegel folgendes:

*„Gewöhnlich glaubt man, das Subjektive und Objektive stehe sich fest einander gegenüber. Dies ist aber nicht der Fall, da es vielmehr ineinander übergeht, denn es sind keine abstrakten Bestimmungen, wie positiv und negativ, sondern sie haben schon eine konkretere Bedeutung.“*⁹⁹⁵

Dabei lassen sich das Subjektive und das Objektive nicht abstrakt verstehen, sondern sie werden selbstbezüglich als sich auf einander hinweisend aufgefasst. Ihre Einheit ist also absolute Subjektivität. Gegenüber dieser stellt sich die Freiheit an sich als die absolute Objektivität und Substantialität dar, die selbst die an sich bleibende Subjektivität ist; die Notwendigkeit stellt ein Verhältnis dar, in dem jene Subjektivität zu zwei Extremen gespalten ist, welche je als die abstrakte Subjektivität und Objektivität dargestellt und auf einander bezogen sind. Schon die wahrhafte Subjektivität tritt als Sittlichkeit hervor, die die ursprüngliche Subjektivität, also jene absolute Objektivität, und die gespaltene Notwendigkeit in sich eingeführt und aufgehoben hat.

10.2.3.3. Freiheit der konkreten Subjektivität

Der freie Wille vollzieht sich durch Widerstreit der entgegengesetzten Notwendigkeiten, also durch Widerstreit des Willens und der Willkür, der Moralgesetze und Naturgesetze sowie des objektiven Rechts und der subjektiven Moral als „die konkretere, in sich reichere und wahrhafter allgemeine“ „Sphäre und Stufe“⁹⁹⁶, die die Sittlichkeit ist. Dazu schreibt Hegel wie folgt:

*„Der Formalismus des Rechts aber (und weiterhin der Pflicht) entsteht aus dem Unterschiede der Entwicklung des Freiheitsbegriffs. Gegen formelles, d.i. abstraktes und darum beschränkteres Recht hat die Sphäre und Stufe des Geistes, in welcher er die weiteren in seiner Idee enthaltenen Momente zur Bestimmung und Wirklichkeit in sich gebracht hat, als die konkretere, in sich reichere und wahrhafter allgemeine, eben damit auch ein höheres Recht.“*⁹⁹⁷

⁹⁹⁴ GPhR § 26, Zusatz, S.78

⁹⁹⁵ GPhR § 26, Zusatz. S.78.

⁹⁹⁶ GPhR § 30, S.83.

⁹⁹⁷ GPhR § 30, S.83.

Falls der Wille als an sich seiende Substantialität objektiv heißt, dann wird „das objektive Sittliche“ dagegen subjektiv, „das an die Stelle des abstrakten Guten tritt“ und „durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz“ ist.⁹⁹⁸ Die Sittlichkeit zeigt sich dem an sich seienden freien Wille, der noch nicht aus sich herausgegangen und in die Notwendigkeit eingetreten und somit noch eine Substantialität geblieben ist, und zwar im konkreten Sinne, als eine Subjektivität. Dazu bemerkt Hegel:

„Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die an und für sich seienden Gesetzte und Einrichtungen.“⁹⁹⁹

Falls die Sittlichkeit „die unbestimmte Subjektivität“¹⁰⁰⁰ ist, „die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt“¹⁰⁰¹, so ist sie „das Objektive“, „das Sittliche“ und „das System dieser Bestimmungen der Idee“¹⁰⁰², d.h. sie bleibt im Anfang noch eine Substantialität, die dem ausgeführten Zweck, also dem Staat gegenübersteht:

„Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - der zwar vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit.“¹⁰⁰³

Die Sittlichkeit ist sowohl ein lebendiges Gutes als auch ein bewegender Zweck. Am Anfang der Entwicklung stellt sie sich wiederum als ein unbestimmtes Unmittelbares dar.

10.2.3.3.1 Substantielle Familie als Allgemeinheit; vermittelnde

⁹⁹⁸ GPhR § 144, S.293.

⁹⁹⁹ GPhR § 144, S.293-294.

¹⁰⁰⁰ GPhR § 149, S.297.

¹⁰⁰¹ GPhR § 149, S.298.

¹⁰⁰² GPhR § 145, S.294.

¹⁰⁰³ GPhR § 142, S.292.

bürgerliche Gesellschaft als Besonderheit; Subjektivitätsstaat als Einzelheit

10.2.3.3.1.1. Familie: eine undifferenzierte Identität

Die Sittlichkeit bleibt in ihrem Anfang noch eine unbestimmte Unmittelbarkeit. Diese kann im gespaltenen Sinne als Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit aufgefasst werden, da hierzu die unbestimmte Unmittelbarkeit im Vergleich mit der Bedeutung derselben in der Logik relativiert worden ist. Einerseits ist sie unbestimmt, da ihre Bestimmungen in den gegenseitigen Zusammenhängen bleiben und keine Selbständigkeit haben. Im Kontrast zum Anfang der Logik ist sie nicht vollständig unbestimmt, sondern sie zeigt sich wenigstens als eine Einheit, die Familie heißt. Somit ist diese insofern unbestimmt, als sie ihre Mitglieder nicht als Personen offenkundig anerkennt, damit diese nicht aus ihr hervortreten und eine Person werden. In ihr sind diese insofern unbestimmt, als sie sich selbst noch nicht dessen bewußt werden, dass sie Person sein sollen, d.h. sie haben keine Subjektivität des Selbstbewußtseins, sei sie abstrakte oder konkrete, und somit bleiben sie in der Familie voneinander untrennbar. Sie sind in der Liebe und durch die Liebe vereinigt, die in Form der Empfindung die Unmittelbarkeit der Familie ausdrückt.

„Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtsein seiner Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein.“¹⁰⁰⁴

Die Unmittelbarkeit der Familie ist durch natürliches Gefühl, also die Liebe, dargestellt, welches sinnlich und anschaulich ist. Dies bedeutet nicht, dass in der Logik die Unmittelbarkeit lediglich anschaulich ist wie sie hier besagt wird. In der Logik bleiben das Denken und die Anschauung undifferenziert im reinen Sein, damit dieses seine unbetimmte Unmittelbarkeit aufzeigt. Dazu äußert sich Hegel wie folgt:

„Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen; im Staat ist sie nicht mehr: da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig sein, und ich muß ihn wissen.“¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰⁴ GPhR § 158, S.307.

¹⁰⁰⁵ GPhR § 158 Zusatz, S.307 f.

Im Gegensatz zur Familie tritt der Staat als eine vermittelte Unmittelbarkeit sowie bestimmte Unbestimmtheit hervor. Er ist durch das Vernünftige bestimmt, worin sich das Unbetimmte, das Ganze, und die Bestimmten, die Einzelnen, ihr freies Handeln geltend machen. Zwischen Familie und Staat ergibt sich ein Übergang, der vermittelnd und vermitteltwerdend zugleich ist und die bürgerliche Gesellschaft heißt.

10.2.3.3.1.2. Die bürgerliche Gesellschaft: ein sich unendlich differenzierendes Feld mit der reflexiven Bewegung zwischen entgegengesetzten Polen in demselben

Nachdem die Mitglieder der Familie sich dessen bewusst geworden sind, dass sie eine Persönlichkeit haben, treten sie aus der Familie heraus, die demfolgend aufgelöst worden ist, und konstituieren eine erneute Einheit, in der sie sich ansiedeln können. Eine solche Einheit heißt die bürgerliche Gesellschaft. Sie wird durch den Verstand in einem Verhältnis aufgebaut, in dem die Personen und die äußerlichen Gesetze im Grunde gegenüberstehen, und zwar zu dem „Not- und Verstandesstaat“¹⁰⁰⁶ zusammengesetzt sind, der das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht.

Sie stellt sich als „Stufe der Differenz“¹⁰⁰⁷ dar, sofern ihre Grundlage die Versammlung der konkreten Personen ist. Von zwei Prinzipien wird sie beherrscht: das eine das Prinzip des Bedürfnisses, das andere das der Form der Allgemeinheit. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so dass jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.“¹⁰⁰⁸

In der bürgerlichen Gesellschaft zeigen sich die Individuen als sich gegeneinander gleichgültig verhaltende Atome, worin die Trennung von

¹⁰⁰⁶ GPhR § 183, S.340.

¹⁰⁰⁷ GPhR § 181, S.338.

¹⁰⁰⁸ GPhR § 182, S.339.

Identität und Verschiedenheit die Beziehung zwischen dem staatlichen Rechte und der personalen Freiheit so herausstellt, dass sich die soziale Ordnung und die individuelle Freiheit wesentlich für ihre gegenseitige Beschränkung zur Verfügung stehen.

Beide existieren für die Notwendigkeit, einander zu beschränken, nicht um die Freiheit, den allgemeinen Zweck, zu vollziehen. Diese beide Momente sind einander insofern kollidierend, als sie als entgegengesetzt bestimmt werden.

„Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den Momenten eigentümliches Dasein,- der Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen.- Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der Realität der Idee ausmacht, welche hier nur als die relative Totalität und innere Notwendigkeit an dieser äußeren Erscheinung ist.“¹⁰⁰⁹

Beide Momente finden sich in der „inneren Notwendigkeit“ und „relativen Totalität“ vor, wobei sie sich gegen einander auf folgende Weisen verhalten: verständlich sollten sie ihre eigene Freiheit dadurch erhalten, dass sie ihr Anderes von sich ausschließen, vertilgen und eben vernichten. Negativ dialektisch erfolgt es, dass beide in dem heftigen Konflikt zusammen ins Nichts gebracht werden. Positiv dialektisch heben sie sich in ein Drittes auf, sofern sie finden, dass sie sich nicht bloß beschränken, sondern auch einander fördern, damit sie in ihrem Anderen ihren eigenen Zweck insofern finden können, als sie eigentlich von einander abhängen. Indem dabei die reflexive Bewegung zwischen dem äußerlichen Staat und den Individuen angetrieben wird, sind diese beiden in den Staat aufzuheben, der die Form der konkreten Allgemeinheit ist:

„Diese Einheit, die wegen der Selbstständigkeit beider Prinzipien auf diesem Standpunkte der Entzweiung nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als Freiheit, sondern als Notwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.“¹⁰¹⁰

Die bürgerliche Gesellschaft ist durch den Begriff der Besonderheit markiert.

¹⁰⁰⁹ GPhR § 184, S.340.

¹⁰¹⁰ GPhR § 186, S.343.

„Dies Reflexionsverhältnis stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar oder, da sie als das Wesen notwendig scheinend ist, macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus“¹⁰¹¹, durch deren reflexive Bewegung sie sich von der abstrakten Allgemeinheit und Einzelheit zu dem Staat erhebt.

Die bürgerliche Gesellschaft expliziert als das Reflexionsverhältnis zwischen der äußerlichen Gesetzgebung und den individuellen Bedürfnissen, durch das die Familie und der Staat, also die an sich seiende Allgemeinheit oder die Substantialität, und die an und für sich seiende Allgemeinheit, also die Einzelheit und Subjektivität, sich mit einander vermitteln können.

10.2.3.3.1.3. Staat: eine konkrete Gemeinschaft

Der Staat ist „die Wirklichkeit des substantiellen Willens“¹⁰¹². Demgegenüber tritt die Familie an die Stelle dieses substantiellen Willens. Hegel bemerkt dazu folgendes:

*„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee- der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.“*¹⁰¹³

Der Staat ist keine bloße bürgerliche Gesellschaft, deren Zweck das Interesse der einzelnen, ihr zufällig hinzutretenden Mitglieder ist. Der Zweck des Staates ist er selbst und die höheren Allgemeinheit. So äußert Hegel sich dazu folgendermaßen:

*„Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staat zu sein.“*¹⁰¹⁴

Doch hebt der Staat die bürgerliche Gesellschaft in sich auf, so dass diese nun ein Moment des Staates geworden ist. Er stellt sich als die Einheit des Reflexionsverhältnisses der äußerlichen Allgemeinheit und abstrakten Einzelheit dar, und bringt die Familie und die bürgerlichen Gesellschaft, also

¹⁰¹¹ GPhR § 181, S.338.

¹⁰¹² GPhR § 258, S.399.

¹⁰¹³ GPhR § 257, S.398.

¹⁰¹⁴ GPhR § 258, S.399.

die substantielle Allgemeinheit und die Besonderheit in ihn selbst zusammen, damit er als eine konkrete Einzelheit auftritt:

„Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.“¹⁰¹⁵

„- Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durch dringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d.i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens- und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d.h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.“¹⁰¹⁶

So hebt der Staat das Prinzip der Familie und das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft in sich auf, und zeigt sich als das Prinzip, das jene beiden dialektisch vereinigt. Auf diesem Standpunkt unterscheidet er sich in drei Schichten, die jeweils dem Prinzip der Familien, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates¹⁰¹⁷ entsprechen, und welche sich als drei untrennbare Momente einer organischen Ganzheit des Staates darstellen. Hegel beschreibt die jeweilige der drei Ebenen des Staates als ein Prinzip wie folgt:

„Die politische Staat dirimiert sich somit in die substantiellen Unterschiede:

- a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, - die gesetzgebende Gewalt.*
- b) die Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine,- die Regierungsgewalt,*
- c) die Subjektivität als die letzte Willensentscheidung,- die fürstliche Gewalt, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, der konstitutionellen Monarchie, ist.“¹⁰¹⁸*

¹⁰¹⁵ GPhR § 258, S.399.

¹⁰¹⁶ GPhR § 258, S.399.

¹⁰¹⁷ Das Prinzip des Staates entspricht der Einzelheit. Das Prinzip der Familie und das der bürgerlichen Gesellschaft sind jeweils die Allgemeinheit und die Besonderheit. Im Staat wird die Ganzheit nach diesen drei Prinzipien in drei Schichten oder Momente unterschieden.

¹⁰¹⁸ GPhR § 273, S.435.

Zwar ist jedes Prinzip von den anderen verschieden, jedoch verknüpft es sich mit den anderen zu einer Ganzheit, so dass jedes ohnehin das Ganze selbst ausdrücken und das Ganze sich umgekehrt als in drei Momenten manifestiert darstellen kann. Jedes ist zugleich es selbst und, insofern es ununterbrochen mit dem Ganzen verknüpft ist, das Ganze selbst; das Ganze ist mit sich selbst identisch und zugleich bleibt es mit ihm selbst nicht identisch, sondern manifestiert sich als jeweiliges einzelnes Moment.

Exkurs: Staat: eine statische Totalität oder eine dynamische Ganzheit

Die Frage, ob der Staat als dialektische Totalität, die die Familie und die bürgerliche Gesellschaft als seine Bestandteile in ihm aufhebt, verstanden werden sollte, oder als eine dynamische Ganzheit, in der sich drei Momente, also die Familie, die Gesellschaft und der Staat, jeweils als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit darstellen und miteinander verknüpfen, damit sie auf einander wirken können, gründet auf der Frage bezüglich der Ideenlehre, ob die Idee ein statisches konkretes Ganzes, oder ein im reflexiven Verhältnis sich bewegende und sich erhaltendes Ganzes ist .

Der Staat unterscheidet sich in drei Schichten, deren jede die Rolle des Selbstorientierenden und Selbstorientiertwerdenden, die Rolle des Anderesorientierenden und als Anderes Orientiertwerdenden, und die Rolle des Vermittelnden und Vermitteltwerdenden spielen kann, damit er sich als eine dynamische Ganzheit herausstellt.

10.3. Staat als dynamische Ganzheit

10.3.1. Gemeinschaft

Dieses Ganze stellt sich je nach der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit als eine sich setzende, also sich entfaltende, eine sich vermittelnde oder reflektierende, und eine sich vereinigende und bestimmende Subjektivität dar. Die Freiheit ist nicht ein am Ende vollzogener statischer Zustand, sondern sie stellt sich vielmehr als unendliche Bewegung der sich verdreifachenden Subjektivität dar, wobei jedes Moment derselben die zwei anderen bewirkt und zugleich von diesen bewirkt wird, und diese drei Momente sich in der kontinuierlichen Verknüpfung in die Ganzheit einbringen, die in ihnen gegenwärtig ist und sich erhält. Die setzende Subjektivität, die vermittelnde Subjektivität und die vereinigende Subjektivität beziehen sich auf einander und bewirken einander.

10.3.2. Wirkung und Gegenwirkung zwischen objektivem Subjekt-Objekt, vermittelndem Subjekt-Objekt, und subjektivem Subjekt-Objekt

Eine setzende Subjektivität kann in der umgekehrten Richtung zugleich eine vereinigende Subjektivität sein, und in einem solchen Verhältnis sollte ein Subjekt gegenüber dem entgegengesetzten Subjekt zugleich ein Objekt sein und umgekehrt, so dass ein subjektives Subjekt-Objekt zugleich ein objektives Subjekt-Objekt sein kann. Zwischen Subjekt und Objekt aber findet sich das vermittelnde Subjekt vor, durch das jene mit einander vermittelt werden können. Es kann die Rolle jener zwei Subjekt-Objekte spielen wie diese an die Stelle von jenem treten können.

10.3.3. Wechselwirkung im absoluten Subjekt-Objekt und in der Geschichtlichkeit

Der Geist realisiert sich zuerst in den Staaten. „Die Idee des Staats hat: a) unmittelbare Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als sich auf sich beziehender Organismus, Verfassung oder inneres Staatsrecht;“¹⁰¹⁹

Der einzelne Staat stellt sich zwar als Ganzheit der freien Tätigkeit dar, jedoch muss die Freiheit und Verwirklichung des Geistes durch die vielen Staaten vollzogen werden, so dass „b) () sie in das Verhältnis des einzelnen Staats zu anderen Staaten über,- äußeres Staatsrecht (geht);“¹⁰²⁰

Das gegenseitige Wirken und die dynamischen Verhältnisse der Staaten eröffnen einen Horizont, in dem der Geist seinen höchsten Zweck, die absolute Freiheit, vollbringt, sich jedoch nicht zuletzt an einem statischen Zustand als absoluter Freiheit fixiert, sondern sich als unendliche Bewegung in der Geschichte manifestiert. Die Idee des Staats stellt sich schliesslich nicht in einzelnen Staaten dar, sondern manifestiert sich als ein Allgemeines, das sich als Weltgeist durch eine Einzelheit expliziert. So „c) ist sie die allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt.“¹⁰²¹

Dies besagt nicht, dass ein einzelner Staat den Geist besitzt und beinhaltet, sondern umgekehrt, dass der Geist durch ein Einzelnes, sei es ein Staat oder ein Volk und eben eine Person, sich ausdrückt. Die Einzelheit ist also nicht isoliert, sondern konkret, in die der geistige Ursprung und dessen

¹⁰¹⁹ GPhR § 259, S.404.

¹⁰²⁰ GPhR § 259, S.405.

¹⁰²¹ GPhR § 259, S.405.

Manifestationen, der geschichtliche Anfang und dessen Entfaltungen, eingeführt werden, und in der diese ihre Begründung finden können. So erkennt der durch die bestimmte Einzelheit selbstdarstellende Weltgeist in der Entwicklung der Geschichte sich selbst, sofern er weiß, dass diese seine Objektivierung ist und von ihm begründet worden war und nun auf ihn zurückzuführen ist. Die Philosophie der Geschichte Hegels ist also mit der Ontotheologie verbunden.¹⁰²²

10.4. Kreislauf

Logisch begründen das Sein und der Begriff zeitlos durch das Wesen einander. So kann diese zeitlose Einander-Begründung als Wechselbestimmung von Sein und Begriff durch das Wesen begriffen werden.

Die Wechselbestimmung versteht sich in der Gleichzeitigkeit als Wechselwirkung,¹⁰²³ so dass das Sein und der Begriff wechselseitig auf einander wirken, wenn die Logik als ein gegenwärtig dynamisches Leben aufgefasst wird.

Zeitlich gerichtet scheint, dass die Wechselbestimmung in der Geschichte nicht bestehen könnte, weil die Zeit in einem linearen Progress verläuft, ohne den Regress ermöglichen zu können. Folglich zeigt sich die Logik, als ob sich der Anfang als die unbetimmte Unmittelbarkeit durch einen dialektischen Prozess bis zur vermittelten „Unmittelbarkeit“ als Ende und immer wieder ins Unendliche entwickeln würde, wenn ihr die Zeitlichkeit hinzugefügt wird.

Daher scheint die dialektische Bewegung nur insofern als ein Kreislauf zu bestimmen zu sein, als das Gelangen zur dem dritten Moment als ein Zurückkehren verstanden wird. Infolgedessen sollte der Kreislauf nur als eine Metapher bezeichnet werden, ohne wirklich zum ersten Anfang zurückkehren zu können. Die wirkliche Bewegung sollte statt des Kreislaufs als eine Spiralbewegung zu verstehen sein.

Doch erfüllt die Spiralbewegung aber den Begriff der logischen Wechselbestimmung nicht. Einerseits erscheint die Zeitlichkeit in der Erfahrung zwar immer als ein unendlicher Progress, jedoch bleibt sie möglicherweise nur eine Erscheinung. Die Möglichkeit der Wechselbestimmung von Vergangenheit und Zukunft, wobei der Begriff der

¹⁰²² Vgl. Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1984, S.301.

¹⁰²³ Vgl. Dritte Analogie. Grundsatz der Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft, in: Kant: KdrV: „Analogien der Erfahrung“, B256/A211-B257/A211.

ewigen Gegenwart auftritt, könnte in Ansehung der logischen Notwendigkeit nicht durch die Erfahrung beseitigt und verleugnet werden.

Andererseits kann die Form der Spiralbewegung in der Wechselbewegung aufbewahrt werden, sofern sich in der absoluten Ganzheit die unbestimmte und die vermittelte Unmittelbarkeit durch die Vermittlung gegenseitig verknüpfen und ineinander verwandeln können, damit jedes Moment des Ganzen sich sowohl als Anfang, als die unbetimmte Unmittelbarkeit, als auch als Ende, d.h. als die vermittelte Unmittelbarkeit, sowie als die vermittelnde Mitte geltend machen kann. Bei ihrem wechselseitigen Bestimmen und Bestimmtwerden ist die Freiheit des Geistes zum Vorschein gekommen.

Konklusion

Ich verstehe die Bewegung des Absoluten in der „Wissenschaft der Logik“ als eine Wechselwirkung in Form des Wechselbestimmens von Sein und Begriff durch das Wesen, wobei dieses, sofern es als Beziehung bzw. Tätigkeit begriffen werden kann, als vermittelnde Wechselwirkung aufgefasst wird. Diese Wechselwirkung kommt als letztes Moment der Wesenslogik zum Vorschein, so dass die Vermittlungs-Bedeutung der Wesenslogik statt der Substantialitäts-Bedeutung derselben in den Vordergrund gerückt wird. Anschließend sollte die Lesart der Wissenschaft der Logik so vorgestellt werden, dass sich die Logik statt als in zwei Teile, also in die objektive Logik und die subjektive Logik - man könnte diese jeweils als die Logik der Substantialität und die Logik der Subjektivität verstehen - als in drei Momente, also als in das Sein, das Wesen und den Begriff, eingeteilt begreift. Dabei werden zwei Pole, nämlich das Sein und der Begriff, mit ihrer Vermittlung, d.h. dem Wesen, zusammen aufgehellt. Jene zwei Pole werden bei Hegel als zwei Gründe in einem Ganzen der Bewegung betrachtet. Hegel sagt:

„Dieses Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat.“¹⁰²⁴

Jeder von den beiden stellt sich mittels Heideggers Terminologie zugleich als eine Leere und eine Fülle¹⁰²⁵, oder zugleich als eine unbestimmte Unmittelbarkeit und eine vermittelte Unmittelbarkeit dar, so dass das Sein mit der Idee zu identifizieren ist, obzwar es zuerst als ein unbestimmtes Unmittelbares gilt, und der Begriff, obzwar er im Kontrast zum Sein das entfaltete Ganze besagt, auch noch als ein bestimmender unbestimmter Anfang, d.h. als die transzendente Apperzeption festgestellt wird, die von Hegel als ein allumfassendes, an sich Konkretes umgedeutet wird. In der Wechselwirkung werden folglich zwei im Gegensatz liegende Wendepunkte herausgestellt, und zwar sollten der Begriff und das Sein nicht als das, was mit den im Kantischen Sinne dargestellten Elementen vergleichbar ist, verstanden werden, nämlich nicht lediglich als den reinen Begriff und die reine

¹⁰²⁴ WdL, 1832, S. 60. GW 21, S.57.

¹⁰²⁵ Siehe Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Pfullingen, 1957. S.49 ff.

Anschauung betreffend, welche bei Spinoza objektiverweise als zwei Attribute einer einzigen Substanz, also als Denken und Ausdehnung, dargestellt werden, sondern das Sein stellt sich zugleich als leerer Begriff und leere Anschauung dar und bleibt in der Leerheit mit dem Nichts identisch, und der Begriff gilt als das Verwirklichtsein des reinen Seins und enthält alle Möglichkeiten der objektiven Welt in sich, so dass er nicht bloß die Kantischen transzendenten Kategorien des „Ich denke“ und die Beziehungen derselben, sondern vielmehr die durch die Selbstvermittlung des Seins vollzogene intellektuelle Anschauung ausdrückt.

Dieser Begriff als verwirklichtes Sein muss wiederum ins Nichts gehen und sich als ein unbestimmtes Unmittelbares, also als die transzendente Apperzeption im Hegelschen Sinne, darstellen, sofern er aus sich die nächststufige Vollkommenheit, die Idee heißt, hervorbringen will. Diese Idee stellt sich als das Sein dar, sofern sie sich ins Nichts übergeht und sich als ein Anfang gibt. Bisher ist ein Kreislauf vollzogen. Dazu bemerkt Hegel folgendes:

„So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee.

1026

Als Resultat der vermittelnden Bewegung stellt sich jeder Pol als eine Fülle dar; als Anfang derselben stellt er sich wiederum als eine Leere dar. Daher sollte es einen Übergang von der Fülle in die Leere geben, der in der Logik nicht spezifisch hervorgehoben wird. Der Anfang ist zugleich das Resultat wie das Resultat zugleich der Anfang ist, sofern die Leere notwendigerweise zur Fülle entwickelt ist und diese umgekehrt zu jener. Dazu bemerkt Hegel im Folgenden:

„(...) Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird. (...) Daher ergibt sich auf der anderen Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund

¹⁰²⁶ WdL, 1816, S.304. GW 12, S.252.

*zurückgeht, als Resultat zu betrachten.*¹⁰²⁷

Hierzu wird das Resultat als Grund beschrieben, in den der Anfang zurückgeht. Doch könnte der Anfang auch als Grund gedacht werden, von dem das Resultat abgeleitet wird. So schreibt Hegel weiter:

*„Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebensosehr der Grund, und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte als auf den Grund gekommen wird, ist dieser Resultat. (...) So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.*¹⁰²⁸

Der Anfang und das Resultat konstruieren sich somit in der Ganzheit zur Wechselseitigkeit von subjektivem Subjekt-Objekt und objektivem Subjekt-Objekt.

¹⁰²⁷ WdL, 1832, S.60. GW 21, S.57.

¹⁰²⁸ WdL, 1832, S.60. GW 21, S.57-58.

Literaturverzeichnis

Primärtexte:

Hegel, G.W.F:

1. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832) (WdL,1832), Hamburg 2008. Nach dem Text G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke Band 21 (GW 21), hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Düsseldorf 1985.
2. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen (1813) (WdL,1813), Hamburg 1999. Nach dem Text G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke Band 11 (GW 11), hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Düsseldorf 1978.
3. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff (1816) (WdL,1816), Hamburg 2003. Nach dem Text G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke Band 12 (GW 12), hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Düsseldorf 1981.
4. Phänomenologie des Geistes (PhG), Hamburg 1988. Nach dem Text G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke Band 9 (GW 9), hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Düsseldorf 1980.
5. Grundlinien der Philosophie des Rechts (GPhR), Frankfurt am Main 1986.
6. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil : Die Wissenschaft der Logik (Enz I), Frankfurt am Main 1986.
7. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II (Enz II). Frankfurt am Main, 1986.
8. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I , Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 18, Frankfurt a.M., 1970.
9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (VGPh III), Frankfurt am Main 1986.
10. Vorlesung über die Philosophie der Religion. Teil I (VPhR I), Hamburg 1993.
11. Differenz zwischen Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie (1801), in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt am Main 1970.

Kant, Immanuel:

1. Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1971/1990.
2. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1961/1984.

Schelling, F.W.J.: System des transzendentalen Idealismus, Hamburg 2000.

Spinoza, Baruch:

Ethik, in geometrischer Ordnung dargestellt, übers und hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007.

Parmenides:

1. Mansfeld, Jaap (übers.) : Die Vorsokratiker I , Stuttgart 1983.
2. Über das Sein. Mit einem einführenden Essay. Hrsg. von Hans von Steuben, Stuttgart, 1995.

Sonstige Literatur:

Allison, H. E.: Kant's Transzendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven, Conn. 1983.

Arndt, Andreas/ Christian Iber (Hrsg.): Hegels Seinslogik-Interpretationen und Perspektiven, Berlin 2000.

Barkeley, George: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, übers. von Arend Kulenkampff, Hamburg 2004.

Baum, Manfred: Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs, in Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“. hrsg. von Fuld, H. F. und Horstmann, R. P., Stuttgart 1990.

Becker, Werner: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus, Stuttgart/ Berlin/Köln/Mainz 1969.

Benner, Detrich: Theorie und Praxis, Wien/München 1966.

Berti, Enrico: Hegel und Parmenides, in Riedel Manfred (Hrsg.): Hegel und die antike Dialektik, Frankfurt a. M. 1990.

Bickmann, Claudia: Differenz oder das Denken des Denkens. Typologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants. Hamburg 1996.

Bickmann, Claudia: Der Geist-Begriff im Platonismus und Idealismus: Hegels systemtragendes Prinzip jenseits von Subjektivität und Objektivität, in: Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, hrsg. von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, München und Leipzig 2003, S.195-211.

Bickmann, Claudia: Philosophieren zwischen der Universalität des begrifflich Allgemeinen und der unverrechenbaren Besonderheit des Individuellen, in: Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung, hrsg. von Yousefi Reza, Nordhausen 2006, S. 19-40.

Bickmann, Claudia: Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel. Widersacher im eigenen Lager, in: Das Selbst und sein Anderes, Festschrift für Klaus Erich Kaehler, hrsg. von Smail Rasic und Markus Pfeiffer, Freiburg 2009, S. 136-161.

Binder, Julius: Grundlegung zur Rechtsphilosophie, Tübingen 1935.

Bitsch, Brigitte: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel, Bonn 1977.

Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt, a. M. 1971.

Bormann, Karl: Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten. Hamburg 1971.

Braun, Hermann: Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik, Hegel-Studien Bd.17, Bonn 1982, S.53-74.

Brinkmann, Klaus: Intersubjektivität und konkretes Allgemeines. Zur These von der kategorialen Defizienz der Hegelschen Logik. In Kategorie und Kategorialität, eds. K. Bort, D. Koch, Würzburg 1990, 131-169.

Brockard, Hans: Subjekt-Versuch zur Ontologie bei Hegel, München/Salzburg 1970.

Bubner Rüdiger: Die „Sache selbst“ in Hegels System, in Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1978.

- Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt, München, 1994.
- Burkhardt, Bernd: Hegels „Wissenschaft der Logik“ im Spannungsfeld der Kritik, Hildesheim/Zürich/New York 1993.
- Carlson, David: A Commentary on Hegel's Science of Logic. Palgrave MacMillan, 2007.
- Coreth S. J., Emerich: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952.
- Coxon, A. H.: The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Assen/Maastricht 1986.
- De Vos, Lu: in Hegel-Lexikon-Idee, Paul Cobben (Hrsg.), Darmstadt, 2006, S.268.
- Düsing, Klaus: Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, in Hegel-Studien Bd.5, Bonn 1969, S. 95-128.
- Düsing, Klaus: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, 2., verbesserte und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Bonn 1984.
- Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulative Logik, in Hegels Wissenschaft der Logik-Formation und Rekonstruktion, Dieter Henrich (Hrsg.), Stuttgart 1986.
- Düsing, Klaus: Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung, in Hegel-Studien Bd.21, Bonn 1986, S.87-128.
- Düsing, Klaus: Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in Hans-Friedrich Fuld/ Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, Stuttgart 1990, S.139-157.
- Düsing, Klaus: Ontologie bei Aristoteles und Hegel, in: Hegel-Studien Bd.32, Bonn 1997, S. 61-92.

Eley, Lothar: Ficht, Schelling, Hegel: Operative Denkwege im Deutschen Idealismus, Neuried 1995.

Emundts, Dina/ Rolf-Peter Horstmann: G.W.F. Hegel - Eine Einführung, Stuttgart 2002.

Falk, Hans-Peter : Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik, Freiburg/ München 1983.

Fulda, Hans Friedlich : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, München 2003.

Fulda, Hans Friedlich: Hegel's Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: Horstmann, R.- P. (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M. 1978.

Fulda, Hans Friedrich / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, Stuttgart 1990.

Gilead, Amihud: The Problem of Immediate Evidence: The Case of Spinoza and Hegel, Hegel-Studien Bd.20, Bonn 1985, S. 145-162.

Goedewaagen, Tobie: Hegel und Pantheismus, Hegel-Studien Bd.6, Bonn 1971, S.171-187.

Günther, Hans-Christian: Grundfragen des griechischen Denkens, Würzburg 2001.

Gurd, Patricia: The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and later Presocratic Thought, Princeton, N.Y., 1998.

Guthrie, W. K. C: A History of Greek Philosophy, Volume 2, Cambridge 1965.

Hamlyn, D. M.: Metaphysics, Cambridge 1984.

Hansen, Frank-Peter: Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“, München 1991.

Hartmann, Klaus: Hegels Logik, Berlin/New York 1999.

Hartnack, Justus: An Introduction to Hegel's Logic. Indianapolis: Hackett, 1998.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 2006.

Heidgger, Martin: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976.

Held, Klaus: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft.
Eine phänomenologische Besinnung, Berlin 1980.

Henrich, Dieter (Hrsg.): Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und
Rekonstruktion, Stuttgart 1986.

Henrich, Dieter: Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1971.

Henrich, Dieter: Verständigung über Hegel, in Henrich, D. (Hrsg.): Hegels
Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion, Stuttgart 1986.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über
Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976.

Hoffmann, Thomas Sören: Georg Friedrich Wilhelm Hegel - Eine Propädeutik,
Wiesbaden 2004.

Hoffmann, Thomas Sören: Die absolute Form: Modalität, Individualität und das
Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel, Berlin/New York 1991.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 2007.

Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen
Philosophie, München 2004.

Hogemann, Friedrich: Die Idee des Guten in Hegels Wissenschaft der Logik,
Hegel-Studien Bd.29, Bonn 1994, S.79-102.

Hogemann, F./ Jaeschke, W.: Die Wissenschaft der Logik, in: Pöggeler, O. (Hrsg.):
Hegel. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1977, S. 75-90.

Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,
Frankfurt am Main 1978.

- Hösle, Vittorio: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd.1, Systementwicklung und Logik, Hamburg 1987.
- Iber, Christian: Metaphysik absoluter Rationalität- Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Berlin/New York 1990.
- Iber, Christian: Hegels Konzeption des Begriffs, in A. F. Koch/F. Schick (Hrsg.): Klassiker Auslegen: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002.
- Jaeschke, Walter: Hegel (Handbuch:Leben-Werk-Wirkung), Stuttgart/Weimar 2003.
- Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Bd. 1, München 1959.
- Kemper, Peter: Dialektik und Darstellung-Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Frankfurt a.M. 1980.
- Lakebrink, Bernhard: Kommentar zu Hegels Logik-in seiner Enzyklopädie von 1830-Band I: Sein und Wesen, Freiburg/München 1979.
- Laotse: Tao te king, übers. von Richard Wilhelm, Köln 2006.
- Lau, Chong-Fuk: Hegels Urteilkritik- Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik, München 2004.
- Long, A. A. (Hrsg.): Handbuch: Frühe Griechische Philosophie von Thales bis zu den Sophisten, Stuttgart 1999.
- Majetschak, Stefan: Die Logik des Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels. Interpretationen zu Hegels Begriff der Wirklichkeit des Absoluten im Lichte des philosophischen Darstellung- und Zeitproblem, Berlin 1992.
- Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt am Main 1968.
- Marx, Wolfgang: Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der Wissenschaft der Logik, Stuttgart/Bad Cannstatt 1972.

- McTaggart, J.u. E.: A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge, 1910; Nachdr. N.Y. 1964.
- Mure, G. R. G.: A Study of Hegel's Logic, Oxford 1950.
- Nishida, Kitaro: Über das Gute, übers. von Peter Pörtner, Frankfurt a.M./Leipzig 1989.
- Pippin, Robert B.: Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit, Hegel-Studien Bd. 36, Bonn 2001, S.93-112.
- Rademaker, Hans: Hegels Wissenschaft der Logik, Wiesbaden 1979.
- Reisinger, Peter: Reflexion und Ichbegriff, in: Hegel-Studien Bd.6, Bonn 1971, S.231-265.
- Richli, Urs: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels „Wissenschaft der Logik“, Wien/München 1982.
- Riedel, Manfred: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität, Stuttgart/ Berlin/ Köln/Mainz 1965.
- Ritter, Joachim/ Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel/Margarita Kranz (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh), Bd. 1-13, Basel 1971-2007.
- Rohs, Peter: Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik, Bonn 1972.
- Röttges, Heinz: Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels, Königstein/Ts. 1976.
- Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik, Berlin/New York 1971.
- Schick, Friedrike: Hegels Wissenschaft der Logik- metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Form?, Freiburg/München 1994.
- Schmidt, Thomas M.: die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten. In: Klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin 2002.

- Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Königstein/Ts. 1985.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Hegels Analytische Philosophie-Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn 1992.
- Tanabe, Hajime: Zu Hegels Lehre vom Urteil, in Hegel-Studien Bd.6, Bonn 1971, S.211-229.
- Taran, Leonardo (e.d.): Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and critical Essays. Princeton 1965.
- Taylor, Charles: Hegel, Cambridge 1975.
- Teunissen: Michael: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a. M. 1980.
- Troxler, Ignaz P.V.: Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften, Köln 1988.
- Wirtz, Markus: Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität, Freiburg/München 2006.
- Wölflé, Gerhard Martin: Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.