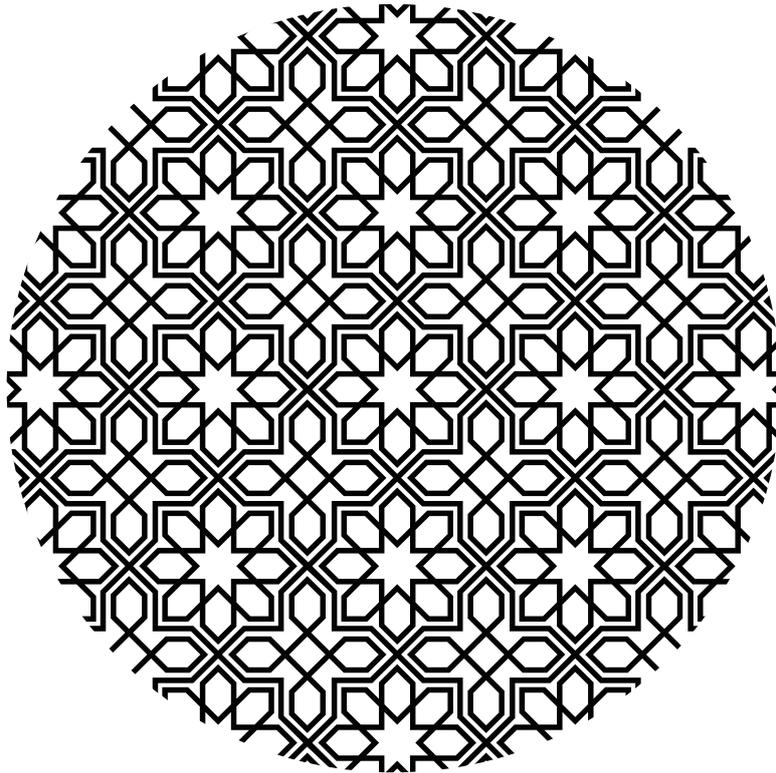


Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste

Das Absolute in Hegels Wissenschaft der Logik und sein absoluter Anfang



DISSERTATION

im Fach Philosophie
an der philosophischen Fakultät
der Universität Potsdam

eingereicht von
Adrian Heuberger

2022

Soweit nicht anders gekennzeichnet, ist dieses Werk unter einem Creative-Commons-Lizenzvertrag Namensnennung 4.0 lizenziert.

Dies gilt nicht für Zitate und Werke, die aufgrund einer anderen Erlaubnis genutzt werden. Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
<https://doi.org/10.25932/publishup-54984>
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-549846>

Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste

Das Absolute in Hegels Wissenschaft der Logik und sein absoluter Anfang

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

im Fach Philosophie
an der philosophischen Fakultät
der Universität Potsdam

eingereicht von
Adrian Heuberger
Berlin

Erster Gutachter: Prof. Dr. Hans-Peter Krüger, Universität Potsdam
Zweite Gutachterin: Prof. Dr. Dina Emundts, Freie Universität Berlin

Datum der mündlichen Prüfung:
08.06.2020

ABSTRACT (DEUTSCH)

Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass HEGELS *Wissenschaft der Logik* mit einer Konzeption von Absolutheit Ernst zu machen versucht, nach der es kein Außerhalb des Absoluten geben kann. Dies macht sich bereits im Anfang der *Logik* bemerkbar: Wenn es nichts außerhalb des Absoluten geben kann, dann darf auch der Anfang nicht außerhalb des Absoluten sein. Folglich kann der Anfang nur mit dem Absoluten gemacht werden. Das Setzen des Anfangs als absolut ist aber gleichzeitig ein Testen des Anfangs auf seine Absolutheit. Diese Prüfung kann der Anfang nicht bestehen. Denn es liegt im Wesen eines Anfangs, nur Anfang und nicht das Ganze und somit nicht das Absolute zu sein. Der Anfang ist am weitesten davon entfernt, das Ganze zu sein, und muss folglich als das Nicht-Absoluteste innerhalb der *Logik* betrachtet werden. Also ist er beides: Er ist ein Anfang mit dem Absoluten und er ist ein Anfang mit dem Nicht-Absolutesten. Die *Logik* widerspricht sich bereits in ihrem Anfang. Von diesem Widerspruch muss sie sich befreien. Diese Befreiung treibt den Gang vom Anfang fort. Dies erzeugt den Fortgang der *Logik*. Die anfängliche Bestimmung hebt sich auf und geht in ihre Folgebestimmung über. Die Folgebestimmung wird ihrerseits absolut gesetzt, kann dieser Setzung aber ebenfalls nicht gerecht werden und hebt sich in ihre Folgebestimmung auf. Eine jede Bestimmung, die auf den Anfang folgt, durchläuft diese Bewegung des Absolutsetzens, Daran-Scheiterns und Sich-Aufhebens, bis – ganz am Ende der *Logik* – ebendiese Bewegung als dasjenige erkannt wird, was allein vermögend ist, dem Anspruch auf Absolutheit zu genügen. Denn wenn eine jede Bestimmung dieser Bewegung unterworfen ist, dann gibt es kein Außerhalb zu dieser Bewegung. Und also muss sie das gesuchte Absolute sein.

Auf ihrem Weg hin zur wahren Bedeutung des Absoluten kehrt die *Logik* immer wieder in die Bestimmung ihres Anfangs zurück, um Voraussetzungen einzuholen, die in Zusammenhang mit ihrem Anfang gemacht werden mussten. Für das Einholen dieser Voraussetzungen werden folgende Textstellen von Interesse sein: der Übergang in die *Wesenslogik*, der Übergang in die *Begriffslogik* und das Schlusskapitel. Denn auch zuallerletzt, in ihrem Ende kehrt die *Logik* in ihren Anfang zurück. Entsprechend kann mit HEGEL gesagt werden: *Das Erste ist auch das Letzte und das Letzte ist auch das Erste*¹.

¹ Vgl. GW 21, 57, 27–28

ABSTRACT (ENGLISH)

The following paper argues that HEGEL'S *Science of Logic* is a radical attempt to conceive the absolute as having no outside. This can already be noticed in the beginning of the *Logic*: If there can be nothing outside the absolute, then the beginning cannot be outside the absolute either. Consequently, the beginning must be made with the absolute itself. However, setting the beginning as absolute is at the same time testing the beginning of its absoluteness. And the beginning does not pass this test. For it is the nature of a beginning to be only a beginning and not the whole. And thus it is also not the absolute. The beginning is the most distant determination from being the whole and must therefore be considered as the most non-absolute in *Logic*. Consequently, the beginning is both: It is a beginning with the absolute and it is a beginning with the most non-absolute. The very beginning of the *Logic* is already a self-contradiction. The *Logic* must free itself from this contradiction. And this liberation is what makes the progress that leads beyond the beginning and in which the beginning is sublated. The progress develops subsequent determinations. Each of them is posited as absolute, but none of them can satisfy this absoluteness so that each of them is sublated again in subsequent determinations. Every determination that follows the beginning undergoes this movement of absolutisation, of failing to fulfill absoluteness, and of sublating itself, until – at the very end of *Logic* – this very movement is recognised as that which alone is capable of fulfilling absoluteness. For if every determination is submitted to this movement, then there is no outside to this movement. And therefore, it must be the absolute.

On its progress to elaborate the true meaning of the absolute, the *Logic* returns repeatedly to the determination of its beginning, in order to catch up with presuppositions that had to be made for exposing its initial determination. The following passages will be of particular interest for catching up with these presuppositions: the transition into the science of *Essence*, the transition into the science of *Notion* and the concluding chapter of the *Logic*. For even at the very end, the *Logic* returns to its beginning. This led to the following statement by HEGEL, which also inspired the title of this paper: *The first is also the last and the last is also the first*².

² Vgl. GW 21, 57, 27–28

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	2
ERSTER TEIL: Annäherung an Hegels Philosophie des Absoluten	17
1. Ist Hegel ein Philosoph des Absoluten?	17
2. Welcher Vorbegriff kann vom Hegelschen Absoluten gegeben werden?	19
3. Die beiden Voraussetzungen der Differenzschrift für die Darstellung des Absoluten	21
4. Zwei Beispiele für die Entzweiung	27
5. Zwei Widersprüche als Leitfaden für die Annäherung an Hegels Begriff des Absoluten	30
6. Die beiden Widersprüche im Kontext von Hegels Geschichtsphilosophie	33
6.1. Eine Abteilung des Ganzen	34
6.2. Verflüssigung der Verstandesfixierung	38
7. Die Bearbeitung der beiden Widersprüche innerhalb der Wissenschaft der Logik	41
7.1. Sein und Nichts: Der Anfang der Logik entpuppt sich als einseitig	42
7.1.1. Der Anfang mit dem reinen Sein	44
7.1.2. Der Anfang mit dem reinen Nichts	49
7.1.3. Die Einheit beider Anfänge, die Einheit von Sein und Nichts	51
7.1.4. Sein und Nichts als Momente ihrer Einheit	52
7.2. Etwas und Anderes: Ein Einseitiges wird in seiner Verabsolutierung zu dem, was an ihm ausgeblendet wurde	56
7.2.1. Etwas und Anderes	56
7.2.2. Das Andere an ihm selbst	58
7.2.3. Die Grenze	61
7.2.4. Der erste Widerspruch geht in den zweiten Widerspruch über	63
7.3. Endliches und Unendliches: Das Einseitige und die gegenteilige Seite wechseln sich unaufhörlich ab	65
7.3.1. Die Verunendlichung des Endlichen	65
7.3.2. Die Verendlichung des Unendlichen	67
7.3.3. Die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen	70
7.4. Fürsichsein: Das Einseitige biegt die Beziehung auf die gegenteilige Seite in eine Beziehung auf sich selbst zurück	73
7.4.1. Das Endliche und Unendliche als Momente einer falschen Verstandeseinheit	73
7.4.2. Das Endliche und Unendliche als Momente ihrer Selbstaufhebungsbewegung	74
7.4.3. Die wahrhafte Unendlichkeit	76
7.4.4. Die Rückkehr des Seins als Fürsichsein	79
7.5. Zusammenfassung der Bearbeitung beider Widersprüche	82

ZWEITER TEIL: Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste	86
8. Scharnier zwischen dem ERSTEN und DRITTEN TEIL	86
8.1. Die Entwicklung vom Sein zum Fürsichsein versus das Absolute in seiner Selbstdarstellung	87
8.2. Das Erste ist das Letzte	89
8.3. Das Letzte ist das Erste	90
8.4. Das Erste als Hervorbringung durch das Letzte	91
8.5. Implikationen aus der Identitätsbeziehung des Ersten und des Letzten	93
DRITTER TEIL: Die Selbstdarstellung des Absoluten	99
9. Die Abkürzung des logischen Gangs	101
10. Womit muss der Anfang der Selbstdarstellung des Absoluten gemacht werden?	103
10.1. Worin besteht die Problematik des Anfangs?	103
10.1.1. Kann das Absolute überhaupt einen Anfang haben?	103
10.1.2. Weitere Probleme	105
10.2. Wohin soll man im Anfang der Logik mit der äußerlichen Reflexion?	112
10.3. Der Anfang ist durch die äußerliche Reflexion herbeigeführt	114
10.4. Die Herbeiführung des Anfangs als doppelte Abstraktionsbewegung	117
10.5. Ein letzter Klärungsbedarf in zwei Angelegenheiten	123
10.6. Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel	125
11. Das Einholen des Seins im Übergang von der Seinslogik in die Wesenslogik	127
11.1. Die Wiederkehr des Seins	127
11.2. Die Wahrheit des Seins ist das Wesen	134
11.3. Wie ist der Anfang mit dem aufgehobenen Sein zu machen?	137
11.4. Der Anfang der Reflexion: Der Anfang mit dem vollständig aufgehobenen Sein	146
11.5. Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel	150
12. Das Einholen des Wesensanfangs im Übergang von der Wesens- in die Begriffslogik	154
12.1. Der Begriff als Einheit von Sein und Wesen	154
12.1.1. Das Kausalitätsverhältnis	156
12.1.2. Das bestimmte Kausalitätsverhältnis	158
12.1.3. Die bedingte Kausalität	160
12.1.4. Die Wechselwirkung als Ausgleich des Gefälles zwischen Sein und Wesen	163
12.1.5. Der Begriff als Einheit von Sein und Wesen	164
12.2. Der Anfang der Begriffslogik als ein Anfang mit dem Allgemeinen	166
12.3. Der besondere Begriff	168
12.4. Das Einzelne	170
12.5. Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel	173

13. Die absolute Idee	178
13.1. Womit muss der ›zweite‹ Anfang der Wissenschaft der Logik gemacht werden?	184
13.2. A. Der zweite Anfang bzw. der Anfang mit der Methode	186
13.3. B. Der Fortgang	188
13.4. C. Die Rückkehr	189
13.5. Die Identität des Ersten und des Letzten in der absoluten Methode	191
13.6. Der Anfang der Darstellung dessen, was durch keinen Anfang begrenzt sein darf	195
13.7. Ein Beispiel für die absolute Methode	196
13.8. Der Übergang in die Naturphilosophie	199
FAZIT	204
LITERATURVERZEICHNIS	214

Laß den Anfang mit dem Ende
Sich in Eins zusammenziehn!
(Goethe: Dauer im Wechsel³)

VORWORT

Mein Dank gilt zunächst meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Hans-Peter Krüger, für die Betreuung dieser Arbeit und die freundliche Hilfe und Unterstützung, die er mir in allen Bereichen meines Promotionsprojekts immer wieder zuteilwerden ließ. Sowohl auf persönlicher als auch auf intellektueller Ebene hat er meine Arbeit stets mit Vertrauen und Geduld gefördert.

Daneben möchte ich meiner Zweitgutachterin, Frau Prof. Dina Emundts, meinen großen Dank aussprechen. Die Möglichkeit, in ihrem Kolloquium Teile meiner Arbeit präsentieren zu dürfen, ihre vielen konstruktiven Hinweise und Ratschläge und ihre Erfahrung aus ihrer eigenen Forschungsarbeit über HEGEL haben wesentlich zur Anfertigung der vorliegenden Arbeit beigetragen.

Ganz besonders verbunden bin ich Herrn Dr. Rainer Lambrecht. Ihm möchte ich danken für die vielen Diskussionen und Gespräche über die *Wissenschaft der Logik*, für seine Geduld, mit der er meine zögerlichen Fortschritte auf diesem Gebiet verfolgt hat, für die sorgfältige Prüfung vieler meiner Texte und für die Bereitschaft, sein wertvolles Fachwissen mit mir zu teilen.

Meinen Dank aussprechen möchte ich auch Dr. Gérard Bornet, Anja Burse, Monica Heu-berger und Pieder Durisch für das sorgfältige Korrekturlesen.

Wie sehr das Verständnis von HEGELS zum Teil sehr anspruchsvollen Texten von einer diskursiven Auseinandersetzung mit ihnen abhängt, ist mir beim Abfassen dieser Arbeit immer wieder deutlich vor Augen getreten. Ich möchte daher allen Personen danken, mit denen ich in Seminaren, an Konferenzen und in Lesezirkeln mein Wissen vertiefen und erweitern durfte.

³ GOETHE: Bd. 1, 98

Einleitung

»Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie«⁴, statuiert HEGEL in der *Differenzschrift* von 1801, die laut ROLF-PETER HORSTMANN die früheste Programmvorgabe seines philosophischen Systems darstellt⁵. Doch was ist das Absolute? Und wann gilt etwas als absolut? Als weitläufig anerkannte Lehrmeinung, die die meisten philosophischen Schulen teilen, kann gelten, dass etwas nur dann absolut ist, wenn es durch nichts bedingt ist. Doch wie sieht es mit unserem Denken aus? Wie muss das Absolute gedacht werden? Der menschliche Geist gilt als beschränkt und als nicht absolut. Wird das Absolute in einem nicht-absoluten Geist gedacht, wird es dann durch den menschlichen Geist nicht automatisch in ein Nicht-Absolutes verwandelt? Kann das Absolute also überhaupt jemals von einem menschlichen Geist gedacht werden, ohne dass es dabei seine Absolutheit verliert?

Ausgehend von solchen Fragestellungen gelangt man für gewöhnlich zu folgenden Vorstellungen über das Absolute: Wenn es das Absolute gibt, dann kann es dieses Absolute nur jenseits der Endlichkeit unseres Geistes geben. Das Absolute ist transzendent. Und also, so wird man schließen, bleibt es unerreichbar für unser Denken. Es ist dem Denken entgegengesetzt. Darüber hinaus stellt man sich das Absolute gerne auch als eine Art erhabene Entität vor, die die Nicht-Absolutheit und Widersprüchlichkeit der diesseitigen Welt überwunden und hinter sich gelassen hat.

Üblicherweise verbindet sich in unserer Vorstellung der Begriff des Absoluten also mit folgenden Entgegensetzungen: Das Absolute ist unserem Denken entgegengesetzt, denn das Absolute ist transzendent. Das Absolute ist dem Nicht-Absoluten entgegengesetzt, denn das Absolute ist frei von jeglicher Nicht-Absolutheit. Und das Absolute ist dem Widerspruch entgegengesetzt, denn das Absolute ist frei von Widersprüchen (das zeigt sich u.a. auch darin, dass einige philosophische Systeme den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch als Axiom ihrem System voranstellen).

In der vorliegenden Untersuchung werde ich *erstens* argumentieren, dass HEGEL sein Hauptwerk *Wissenschaft der Logik* als Darstellung des Absoluten versteht. Dabei werde ich *zweitens* argumentieren, dass er in dieser Darstellung mit einer Konzeption des Absoluten Ernst

⁴ GW 4, 16, 19–20

⁵ Vgl. HORSTMANN (2003a), 107

zu machen versucht, die sich von den eben präsentierten Vorstellungen radikal unterscheidet. Wie ich in Kapitel 2 den Vorbegriff des Hegelschen Absoluten herzuleiten versuche, basiert diese Konzeption des Absoluten auf folgender Überlegung: Das Absolute ist nur dann absolut, wenn es in seiner Absolutheit nirgends an eine Grenze stößt, wo es aufhörte und etwas anderes begönne. Das Absolute kann kein Außerhalb haben.

Was auf den ersten Blick intuitiv und eingängig anmutet, erweist sich jedoch schnell als intrikat und anspruchsvoll, sobald es mit jenen Entgegensetzungen konfrontiert wird, die zuvor erwähnt wurden. Denn wenn es kein Außerhalb des Absoluten gibt, dann kann es auch nichts geben, wozu das Absolute in einer Entgegensetzung stünde. Jegliches Entgegengesetzte würde sofort ein Außerhalb zum Absoluten markieren. Folglich kann dem Absoluten nichts entgegengesetzt sein. Und also muss alles in ihm enthalten sein. Für die zuvor präsentierten Entgegensetzungen bedeutet dies: Das Absolute kann *erstens* nicht unserem Denken entgegengesetzt sein. Und das Absolute kann *zweitens* dem Nicht-Absoluten nicht entgegengesetzt sein. Das Absolute muss sowohl unser Denken als auch das Nicht-Absolute in sich enthalten.

Für eine Darstellung des Absoluten, die wie die Hegelsche *Logik* mit der Konzeption des Absoluten Ernst zu machen versucht, nach der es kein Außerhalb des Absoluten gibt, werden also folgende zwei Verhältnisse von Bedeutung sein: **(i)** Das Verhältnis des Absoluten zum Nicht-Absoluten und **(ii)** das Verhältnis des Absoluten zu unserem endlichen Denken.

(i) Zunächst zum Verhältnis des Absoluten zum Nicht-Absoluten: Das Absolute muss in seiner Absolutheit auch das Nicht-Absolute und damit seine eigene Negation enthalten. Die ketzerische Frage, die sich sogleich aufdrängt, kennt man von der Diskussion des Vollkommenen: Wenn das Vollkommene das Unvollkommene enthalten muss, um vollkommen sein zu können, wird es dann durch dieses Unvollkommene nicht gerade unvollkommen? Auf den Topos des Absoluten übertragen: Wenn das Absolute das Nicht-Absolute in sich enthält, enthält es dann nicht solcherlei, was seiner Absolutheit widerspricht und es zu einem Nicht-Absoluten herabsetzt? Soll das Absolute jemals konsistent gedacht werden, dann muss eine Darstellung des Absoluten Wege finden, um diesen Widerspruch thematisieren, bearbeiten und letztlich auflösen zu können. Und daran lässt sich bereits jetzt erkennen: Der Widerspruch kann von einer solchen Darstellung nicht ausgeschlossen werden, wie dies sonst üblicherweise gemacht wird. Der Widerspruch muss als eine wichtige Teiletappe auf dem Weg hin zur Darstellung des Absoluten zugelassen werden. Wie man sehen wird, kommt für die Darstellung des Absoluten dem Widerspruch sogar eine generative Funktion zu.

(ii) Sodann zum zweiten Verhältnis, d.h. zum Verhältnis des Absoluten zu unserem endlichen Denken: Was bedeutet es, dass unser Denken dem Absoluten nicht entgegengesetzt sein kann? Es bedeutet, dass es keine Kluft zwischen unserem Denken und dem Absoluten geben kann, wie dies in anderen Philosophien der Fall ist, in denen das Absolute als transzendent behauptet wird. Das Denken und das Absolute sind in einer Einheit. Das Absolute und das Denken sind dasselbe. Oder anders formuliert: Das Absolute ist selbst das Denken. Das Denken, das das Absolute denkt, muss daher als ein Sich-selbst-Denken des Absoluten verstanden werden. Und da dieses Absolute dasselbe wie das Denken ist, kann gefolgert werden: Das Sich-selbst-Denken des Absoluten ist ein Sich-selbst-Denken des Denkens selbst. Die Darstellung des Absoluten ist folglich nichts anderes als die Selbstausslegung des sich selbst denkenden Denkens. Doch wie gelangt man zu einem Denken, das sich selbst denkt?

Letztlich ist das die Frage von HEGELS *Phänomenologie des Geistes*. Dort wird das Denken vorgeführt, wie es, ausgehend von seinem Verhaftetsein an die Welt der Sinnlichkeit, sich zu einem absoluten Denken, das sich selbst denkt, reinigt. Das Denken, das sich selbst denkt, ist ein Denken, das nicht mehr nach den Bestimmungen irgendeines äußerlichen Gegenstandes fragt. Es fragt nach seinen eigenen Bestimmungen. Dafür muss es aber jeglichen Bezug auf einen sinnlich gegebenen Gegenstand aufgeben haben. Denn solange das Denken einen sinnlich gegebenen Gegenstand präsupponiert, findet es nicht die Bestimmungen, die seine eigenen sind. Es findet stets nur Bestimmungen, die ihm im Verhältnis zu diesem Gegenstand zukommen. Soll das Denken also zu seinen eigenen Bestimmungen und damit zu einem Sich-selbst-Denken gelangen, dann muss es sich von seinem Bezug auf eine äußerliche, sinnliche Welt reinigen. Dieses von seinem äußerlichen Bezug gereinigte Denken ist dann das Denken, das sich selbst denkt. Dieses Denken ist das Resultat der *Phänomenologie*. Und dieses Resultat kann mit dem Sich-selbst-Denken des Absoluten in Verbindung gebracht werden. Mit diesem Resultat macht die *Wissenschaft der Logik* weiter und stellt dadurch die Behauptung auf, dass ihr Denken von Anfang an ein sich auf sich selbst beziehendes und daher »reine[s] Denken[]«⁶ sei. Die *Logik* versteht sich daher von Anfang an als Wissenschaft reiner Denkformen, d.h. eines Denkens, das keinen äußerlichen Gegenstand mehr präsupponiert, sondern sich selbst zum Gegenstand erhebt und dadurch ein Wissen von sich selbst generiert.

⁶ GW 21, 45, 1

Um was für ein Wissen handelt es sich dabei? Das Wissen, das HEGEL mit dem reinen Denken der *Wissenschaft der Logik* zu gewinnen beabsichtigt, ist ein Wissen von demjenigen, was ein jeder Denkvorgang invariant beansprucht. HEGEL strebt das Wissen einer Grundlage an, die von keinem Denken verlassen wird (auch dann nicht, wenn es dieses Wissen in Abrede stellt) – ein Wissen also, das, wie ANDREAS ARNDT bemerkt, das Wissen einer »unser subjektives Denken übergreifende[n], uns gegenüber apriorische[n] Struktur [ist], die wir in jedem Denken implizit in Anspruch nehmen auch dann, wenn wir uns ihrer nicht oder nicht vollständig bewusst sind«⁷. Diese apriorische Struktur nehmen wir, DIETER WANDSCHNEIDER zufolge, sogar dann in Anspruch, wenn wir sie verneinen (weshalb er HEGELS *Logik* als Fundamentallogik bezeichnet): »Demgegenüber ist die Hegelsche Logik als *fundamentale Logik* zu verstehen, die als solche *absoluten* Charakter besitzt. Man kann darauf leicht die Probe machen: Wer die Fundamentallogik bezweifelt, muss argumentieren und *hat* sie damit schon *vorausgesetzt*«⁸. In einer Zusatzbemerkung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830 verwendet HEGEL die Metapher eines »diamantene[n] Netz[es]«⁹, um diese Unhintergebarkeit metaphorisch zum Ausdruck zu bringen. Die Knotenpunkte des diamantenen Netzes entsprechen den logischen Kategorien, die innerhalb der *Wissenschaft der Logik* behandelt werden. Dabei ist es HEGELS Anspruch, diese Kategorien nicht einfach unzusammenhängend aufzuzählen (was einer seiner Kritikpunkte an KANTS Kategorienlehre darstellt), sondern sie in ihrem systematischen Zusammenhang auseinander zu entwickeln. Denn HEGEL möchte laut DINA EMUNDTS zeigen, »wie die Begriffe des Bestimmens verbunden sind«¹⁰. Die Kategorien unseres Denkens sollen sich dabei jedoch nicht in beliebiger Abfolge auseinander ableiten, sondern, wie RAINER LAMBRECHT es verdeutlicht, »in der nichtandersseinkönnenden Ordnung ihres

⁷ ARNDT (2012), 30

⁸ WANDSCHNEIDER (2015), 59–60

⁹ TWA, 9, §246, Zusatzbemerkung, 20. In der vorliegenden Arbeit werde ich gelegentlich von der Akademie-Ausgabe abweichen, um zusätzlich die von EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL besorgte und im Suhrkamp Verlag erschienene Ausgabe von HEGELS Gesamtwerk miteinzubeziehen (bezeichnet durch das Siegel ›TWA‹, gefolgt von der Nummer des jeweiligen Bandes). Gerade was aber die Zusatzbemerkungen in der Enzyklopädie der Suhrkamp-Ausgabe anbelangt, ist man sich in der Hegelforschung nicht einig, ob davon wirklich allesamt aus der Feder HEGELS stammen oder ob nicht einige davon auf den Mitschriften seiner Studierenden beruhen. Diese Problematik hat man bei der Akademie-Ausgabe nicht. Deshalb werde ich mich vorwiegend an der Akademie-Ausgabe orientieren.

¹⁰ EMUNDTS (2018), 405

Sichbestimmens«¹¹ entwickelt werden. Es ist HEGELS Anspruch, dass sich die Grundbestimmungen unseres Denkens in einer Abfolge auseinander ableiten, die für uns unanfechtbar und unabänderlich ist. Eben deshalb behauptet HEGEL im Einleitungskapitel der *Logik*, dass sich die Kategorien ohne äußerliches Hinzutun eigenständig auseinander entwickeln¹². Mit dem eben Gesagten kann HEGELS Metapher des diamantenen Netzes also wie folgt interpretiert werden: Das Bild des Netzes veranschaulicht, dass alle Kategorien miteinander verbunden sind. Die Eigenschaft der Härte, die einem Diamanten eigen ist und die es schwer macht, seine Form zu verändern, repräsentiert die Unabänderlichkeit dieser Verbindungen.

Wenn in der *Wissenschaft der Logik* das Absolute durch ein Denken zur Darstellung gebracht wird, bei dem es sich letztlich um das Sich-selbst-Denken des Absoluten handeln muss, dann bringt das Absolute in der *Logik* sich selbst zur Darstellung. Die *Wissenschaft der Logik* muss daher als »die Auslegung, und zwar die eigene Auslegung des Absoluten«¹³ verstanden werden. Entsprechend werde ich argumentieren, dass es sich bei der *Wissenschaft der Logik* streng genommen auch nicht um eine Darstellung des Absoluten im Sinne des Repräsentierens eines zu repräsentierenden Anderen, sondern vielmehr um die Selbstdarstellung des Absoluten handelt, in der die Darstellung und das Darzustellende als deckungsgleich verstanden werden. Das Absolute organisiert sich und seine Darstellung selbst. Alles, was uns laut HEGEL bleibt, ist zuzuschauen und nachzuvollziehen, auf welche Weise diese Selbstorganisation vonstatten geht.

Wie ich mit dem Schlusskapitel der *Logik* zu belegen versuche, fächert sich diese Selbstorganisation in folgende drei Wegmarken auf: Anfang, Fortgang und Resultat. Um diesen Weg zur Darstellung zu bringen, bietet HEGEL die ganze Radikalität eines Denkens auf, das sich als das Sich-selbst-Denken des Absoluten versteht. Diese Radikalität äußert sich, wie ich zu zeigen versuche, bereits im Anfang der *Logik* und macht ihn zu einer philosophisch komplexen und anspruchsvollen Fragestellung. Dies hat u.a. dazu beigetragen, dass in der Sekundärliteratur die Anfangspassage zu einer der meistdiskutierten Textstellen der Hegelschen *Logik* geworden ist.

Im Rahmen meiner Untersuchung werde ich u.a. auf folgende Aspekte und Eigenheiten des Hegelschen *Logik*-Anfangs eingehen: Wenn es gemäß der Konzeption des Absoluten nichts

¹¹ LAMBRECHT (1980), 156

¹² Vgl. GW 21, 38, 15–16

¹³ GW 11, 370, 18–19

außerhalb des Absoluten geben darf, dann kann auch der Anfang nicht außerhalb des Absoluten sein. Also kann der Anfang nur mit dem Absoluten gemacht werden. Der Anfang muss also selbst absolut sein. Ein Anfang ist aber nur dann absolut, wenn er der Anfang von allem ist. Folgerichtig muss ein solcher Anfang auch allem voraus sein. Nichts darf vor diesem Anfang liegen. In anderen Worten: Nichts darf ihm vorausgesetzt sein. Nur ein voraussetzungsloser Anfang ist ein absoluter Anfang. Wenn der absolute Anfang aber allem voraus ist, dann ist er auch einer jeden Bestimmung voraus. Und das bedeutet: Keine Bestimmung kann für ihn angegeben werden. Er muss als das absolut Bestimmungslose hingenommen werden. Wie ich mit einschlägigen Stellen aus dem Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* zu belegen versuche, ist HEGEL allerdings der Meinung, dass dem Denken das absolut Bestimmungslose nicht einfach so gegeben ist. Es ist eine Herbeiführung vonnöten, in der von jeglicher Bestimmtheit abstrahiert wird, um zum Bestimmungslosen zu gelangen. Geht dem Bestimmungslosen des Anfangs aber eine Herbeiführung voraus, dann ist der Anfang nicht mehr voraussetzungslos. Denn was herbeigeführt ist, setzt seine Herbeiführung voraus. Außerdem drängt sich auch die Frage nach der Instanz dieser Herbeiführung auf: Bevor die *Logik* begonnen hat, kann die *Logik* nicht als diese Instanz der Herbeiführung in Anspruch genommen werden. (Ich werde argumentieren, dass dafür in HEGELS System nur die äußerliche Reflexion in Frage kommen kann.) Geht dem bestimmungslosen Anfang eine Herbeiführung voraus, dann müssen folglich zwei Dinge vorausgesetzt werden: die Herbeiführung und die Instanz dieser Herbeiführung. Der Anfang kann jedoch nur dann ein absoluter Anfang sein, wenn er ein voraussetzungsloser Anfang ist. Die *Logik* muss es also irgendwie fertigbringen, die Voraussetzungslosigkeit ihres Anfangs zu retten. Und das tut sie dadurch, dass sie, wie ich argumentieren werde, die Spuren dieser beiden Voraussetzungen in einer abermaligen Abstraktion zu abstrahieren versucht. Dadurch entsteht eine Voraussetzungslosigkeit des Anfangs, die jedoch purer Schein ist. Bei einer bloß scheinbaren Voraussetzungslosigkeit kann es natürlich nicht bleiben. Die *Logik* muss daher in ihrem weiteren Verlauf Möglichkeiten finden, mit denen sich dieser Schein abbauen lässt.

In Bezug auf den Anfang drängt sich eine weitere Frage auf, die für die folgende Untersuchung zentral sein wird: Wenn die *Logik* die eigene Selbstdarstellung des Absoluten sein soll, wenn also die Darstellung und das Absolute dasselbe sind, dann behauptet man mit dem Anfang der Darstellung immer auch einen Anfang des Absoluten. Doch kann das Absolute überhaupt einen Anfang haben? Dies scheint unmöglich zu sein. Denn hat das Absolute einen Anfang, dann ist es nach einer Richtung hin begrenzt: nach derjenigen seines Anfangs. Der Anfang

markiert die Grenze zwischen dem Zustand, in dem das Absolute begonnen hat, und demjenigen, in dem es noch nicht begonnen hat. Und damit wird dem Absoluten der Anfang zur Grenze. Ein begrenztes Absolutes kann aber nicht mehr absolut sein. Der Anfang der Darstellung darf aber auch nicht einfach weggelassen werden. Denn würde man auf den Anfang der Darstellung verzichten, so könnte die Darstellung nicht mehr beginnen. Das aber hieße, dass das Absolute nicht darstellbar wäre. Es würde zu einem transzendenten Jenseits. Ein solches, für uns unerreichbares Jenseits kann, worauf auch PINI IFERGAN hinweist, aber nicht auf das Hegelsche Absolute zutreffen¹⁴. Denn dann gäbe es erneut ein Außerhalb des Absoluten, nämlich die Darstellung, und das Absolute wäre wiederum nicht absolut. Um absolut zu sein, muss das Absolute in einem Hegelschen Verständnis folglich auch darstellbar sein. Und dafür muss ein Anfang gemacht werden können – allerdings auf eine Art und Weise, in der dem Absoluten dieser Anfang nicht zur Grenze wird.

In diesem Zusammenhang möchte ich am Rande bemerken, dass sich nicht nur die Philosophie, sondern auch die moderne Physik mit ähnlichen Fragen konfrontiert sieht, wenn einerseits behauptet wird, dass das All dessen, was es gibt, – das Universum – unendlich sei, und andererseits, dass es einen Urknall gegeben habe. Die Theorien des *Multiversums* und des *Big Bounce* sind Beispiele solcher theoretischen Ansätze, mit denen die Physik versucht, diesen Fragen zu begegnen. Die Lösungen, die die *Wissenschaft der Logik* für diese Fragen bereitstellen wird, könnten daher durchaus auch von einem gewissen, zumindest interdisziplinären Interesse sein.

In der *Logik* ist es, wie ich in der vorliegenden Arbeit darlege, erneut der weitere Verlauf der *Logik* (und davon insbesondere das Schlusskapitel) sein, der Lösungen für diese Probleme anbieten wird (vgl. hierzu Kapitel 13.6 der vorliegenden Untersuchung). Wie hat man sich dieses nachträgliche Bereinigen von Problemen, die man sich in Zusammenhang mit dem Anfang einhandelt, vorstellen? Wie gelangt der Fortgang zu Lösungen, die für etwas geltend gemacht werden können, was bereits hinter ihm liegt? In meiner Untersuchung werde ich zu zeigen versuchen, dass die Anfangsproblematik dem weiteren Verlauf der *Logik* immanent bleibt. Der Anfang ist eine Thematik, die durch die ganze *Wissenschaft der Logik* bis in ihr Ende hinein begleitet werden kann. Denn in einer Art Kreisbewegung holt die *Logik* die Problematik ihres Anfangs immer wieder ein. Man könnte infolgedessen ergänzen, dass der Anfang nicht nur in

¹⁴ Vgl. IFERGAN (2016), 99

der Sekundärliteratur, sondern auch in der Hegelschen *Logik* eines der meistdiskutierten Probleme darstellt. Wenn man also die Frage stellt, ob nur wir mit unserem Denken ein Problem mit der Anfänglichkeit und Leerheit des *Logik*-Anfangs haben oder ob dies auch HEGEL mit seiner *Logik* hat, so kann man daher nicht einfach antworten, dass der Anfang nur für unser Denken, nicht aber auch für die *Logik* problematisch sei. Denn indem die *Logik* die Probleme, die sich aus ihrem Anfang ergeben, permanent weiter diskutiert, bleibt der Anfang in diesem Sinne auch für die *Logik* als Problem erhalten (das dann auch allererst im letzten Kapitel seine vollständige Lösung erfährt).

Das permanente Einholen des Anfangs liefert, wie ich in meiner Arbeit zu zeigen versuchen werde, aber Entscheidendes für die *Wissenschaft der Logik*: Denn durch dieses Einholen kann das Verständnis des Anfangs immer weiter vertieft werden. Dies erinnert ein wenig an einen Krimi, der mit einem Mord beginnt, der das Resultat einer Handlung ist, deren Hergang die Zuschauerinnen und Zuschauer aber noch nicht kennen. Der weitere Verlauf des Films arbeitet dann den Tathergang auf (bspw. dadurch, dass sich einige Protagonisten immer mehr in Widersprüche verwickeln). Dadurch vertieft sich das Verständnis der Anfangsszene immer mehr, bis schließlich das, was im Anfang noch das Unverstandene war, gänzlich verstanden wird.

Auch die *Wissenschaft der Logik* wird in ihrem weiteren Verlauf zu einem immer elaborierteren Verständnis ihres Anfangs vordringen. Dabei wird sie insbesondere die Frage adressieren, was es bedeutet, einen absoluten und voraussetzungslosen Anfang zu machen. In ihrer Antwort wird sie ein Verständnis von Voraussetzungslosigkeit entwickeln, mit dem der Anfang trotz gemachter Voraussetzungen seinen Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit wahren kann. Das erreicht sie dadurch, dass alle im Anfang gemachten Voraussetzungen sich aus dem weiteren Verlauf ableiten und sich insofern einholen lassen, so dass letztlich alles, was zunächst als ein Vorausgesetztes und daher Äußerliches angenommen wurde, in der *Logik* selbst gefunden wird.

Das Einholen des Anfangs und seiner Problematik geschieht an prominenten Stellen der *Logik*. Diese Stellen sollen in vorliegender Arbeit eingehend beleuchtet werden. Bei einer dieser Stellen, beim Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik*, werde ich die These vertreten, dass die eben erwähnte Herbeiführung des Anfangs sich im Kern direkt aus diesem Übergang ableiten lässt. Das wird sogleich zu einem neuen Verständnis von Voraussetzungslosigkeit führen: Können alle Voraussetzungen, die es für den Anfang braucht, direkt aus der *Logik* selbst

abgeleitet werden, dann muss die *Logik* für die Herbeiführung ihres Anfangs nur sich selbst voraussetzen. Sie muss keine anderen Voraussetzungen machen und kann in diesem Sinne als voraussetzungslos gelten. Die umfassendste Stelle aber, mit der sich der Anfang in allen Aspekten, Voraussetzungen und Problemen, die mit ihm verbunden sind, einholen lässt, bildet das Schlusskapitel der *Logik*. Denn im Schlusskapitel sind die Erkenntnisse aller vorangehenden Stellen enthalten und in höchstem Maß verdichtet. Im Schlusskapitel ist nicht nur die *Wissenschaft der Logik* vollständig entwickelt und kann dadurch vorbehaltlos in Anspruch genommen werden, sondern auch das in ihr dargestellte Absolute. Es wird dargestellt als eine Bewegung des Denkens, die HEGEL »[d]ie absolute Methode«¹⁵ nennt, und von der er behauptet, dass sie sich im Denken eines jeden Gedankens abbilde, so dass es kein Außerhalb zu dieser Bewegung gebe und sie folglich das gesuchte Absolute sei. Mit dieser absoluten Methode stellt HEGEL, wie ich zeigen werde, im Schlusskapitel den Gang durch die *Logik* ein zweites Mal (allerdings mit einem entscheidenden Unterschied) dar. Dadurch wird der Anfang auch ein zweites Mal gemacht. In ihrem Allerletzten geht die *Wissenschaft der Logik* wieder in ihr Allererstes zurück. Es verbinden sich Anfang und Ende. Dieses Zusammenschließen des Ersten und Letzten ist auch in den Titel der vorliegenden Arbeit eingeflossen: *Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste*.

Das Unterfangen, den Gang der *Logik* von ihrem Allerersten zu ihrem Allerletzten zu verfolgen, kann im Rahmen des für die vorliegende Arbeit zur Verfügung stehenden Platzes nur gelingen, wenn er abgekürzt wird. Eine Abkürzung will legitimiert sein und wünschenswerterweise erfolgt diese Legitimation, bevor man abkürzt. Damit abgekürzt werden kann, muss aber zunächst dasjenige bekannt gemacht werden, was abgekürzt werden soll.

Der *erste Teil* dieser Arbeit versucht daher, einerseits den Aufbau als auch den Inhalt der *Wissenschaft der Logik* vorzustellen und andererseits sich dabei dem Hegelschen Begriff des Absoluten anzunähern. Dabei werde ich die Ansicht vertreten, dass der Begriff des Hegelschen Absoluten ein tief geschichtliches Verständnis ausweist. Deshalb werde ich für diesen einführenden Teil auch ein historisches Vorgehen wählen. Ich werde eine bescheidene und persönliche Auswahl an Philosophen präsentieren, an denen gut aufgezeigt werden kann, wie HEGEL sich vorstellt, dass sich diese Positionen im Laufe der Geschichte in widersprüchliche Stand-

¹⁵ GW 12, 241, 34–35

punkte entzweit haben. Hierfür werde ich HEGELS *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* beziehen. Darauf werde ich die Hegelsche Position herzuleiten versuchen, indem ich in einer Art Zwischenevaluation die Frage stelle, was es bedeutet, dass HEGEL seinen Begriff des Absoluten als Totalität versteht, die alle diese sich zum Teil widersprechenden Positionen in sich vereinen muss. Dabei werden sogleich folgende zwei Widersprüche aufklaffen: Dadurch dass der Hegelsche Begriff des Absoluten alle Positionen in sich schließt, schließt er Positionen in sich ein, die sich gegenseitig widersprechen. Der Hegelsche Begriff enthält also solcherlei, was sich gegenseitig widerspricht. Dieses gegenseitige Widersprechen werde ich in meiner Arbeit unter dem Terminus *erster Widerspruch* zusammenfassen. Indem sich die gegenteiligen Positionen widersprechen, schließen sie sich aus. Und indem sie sich ausschließen, setzen sie sich aus einer Hegelschen Perspektive zu Nicht-Absoluten herab (denn als einander Ausschließende haben sie ein Außerhalb). Das führt nun zu einem weiteren Widerspruch. Denn indem das Absolute nicht-absolute Positionen in sich einschließt, schließt es solcherlei in sich, was seinem Begriff widerspricht. Es entsteht also der Widerspruch zwischen dem Absoluten und seinem nicht-absoluten Inhalt. Diesen Widerspruch werde ich in meiner Untersuchung unter dem Terminus *zweiter Widerspruch* abhandeln. Wie der weitere Verlauf meiner Arbeit allerdings zeigen wird, kann eine klare Grenze zwischen beiden Widersprüchen nicht gezogen werden. In der weiteren Bearbeitung wird der *zweite* als eine Reformulierung des *ersten* erscheinen und der *erste* wird erst im *zweiten* seine vollständige Auflösung finden.

Diese beiden Widersprüche werden mir den Leitfaden an die Hand geben, an dem ich mich dem Hegelschen Absoluten anzunähern und grundlegende wiederkehrende Aspekte der *Logik* näherzubringen versuchen werde. Das wird zunächst im Kontext von HEGELS Geschichtsphilosophie geschehen. Danach werde ich darlegen, wie die beiden Widersprüche in der *Wissenschaft der Logik* thematisiert werden. Dabei werde ich argumentieren, dass neben der Anfangspassage der *Logik* die Dialektik von Etwas und Anderem als eine Thematisierung des *ersten* und die Dialektik des Endlichen und Unendlichen als eine Thematisierung des *zweiten Widerspruchs* interpretiert werden können. Außerdem werde ich zu zeigen versuchen, wie in der Kategorie der Grenze der *erste Widerspruch* in den *zweiten* umschlägt und darin seine Reformulierung erfährt. Die Thematisierung des *zweiten Widerspruchs* wird damit enden, dass die Bestimmung der allerersten Bestimmung der *Logik* wiederkehrt: das anfängliche Sein. Die Thematisierung beider Widersprüche endet also damit, womit sie begonnen hat: mit dem Sein. Sie läuft in ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurück und gleicht damit einer Kreisbewegung.

Der *zweite Teil* wird als Verbindungsstück zwischen dem ersten und dritten fungieren, weil er nun ebendiese Kreisbewegung, die sich sowohl im ersten als auch im dritten Teil abzeichnet, näher untersucht. Anhand der strukturellen Momente dieser Kreisbewegung können dann Einschnittpunkte gefunden werden, mit denen im dritten Teil meiner Arbeit der Gang durch die *Wissenschaft der Logik* abgekürzt zur Darstellung gebracht werden kann.

In diesem *dritten Teil* wird mit dem abgekürzten Gang durch die *Wissenschaft der Logik* die (Schein-)Endlichkeit, die das dargestellte Absolute durch das Machen eines Anfangs erfährt, diskutiert und nach Lösungen für die damit verbundenen Probleme gesucht. Dabei werde ich weder den Anspruch erheben, dass mein Kommentar die vollständige, noch dass er die einzig mögliche Interpretation dieses Gangs darstellt.

Ich werde den Gang in jene drei Stufen gliedern, die HEGEL im Schlusskapitel auch als die drei Stufen der absoluten Methode ausweist: **(A)** »Anfang[]«¹⁶, **(B)** »Fortgang«¹⁷ und **(C)** »Resultat«¹⁸.

(A) Auf der ersten Stufe werde ich mich den Problemen widmen, die sich in Zusammenhang damit stellen, dass der Anfang der *Logik* ein absoluter Anfang, d.h. ein Anfang von allem ist, dem nichts vorausgesetzt sein darf. Gleichwohl müssen zwei Dinge vorausgesetzt werden müssen, weil die *Logik*, bevor sie begonnen hat, noch nicht in Anspruch genommen werden kann: die Herbeiführung des Anfangs und um die Instanz dieser Herbeiführung.

(B) Der Fortgang holt die im Anfang der *Logik* gemachten Voraussetzungen ein, indem er sie als etwas ausweist, was sich direkt aus ihm ableiten lässt. Für dieses Einholen werden folgende zwei Stellen des Fortgangs von Bedeutung sein: **(i)** der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* und **(ii)** der Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik*. Bei beiden Übergängen werde ich jeweils auch die dazugehörigen Neuanfänge, die jeweils nach dem Übergang eine neue logische Sphäre eröffnen, präsentieren.

(i) Im Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* ist es, wie ich argumentieren werde, die Herbeiführung des Anfangs, die eingeholt wird. Denn in diesem Übergang kehrt die Bestimmung des Seins wieder, mit welcher die *Wissenschaft der Logik* ihren Anfang gemacht hat.

¹⁶ GW 12, 239, 12

¹⁷ GW 12, 241, 2

¹⁸ GW 12, 248, 10

Die logische Entwicklung, die zu dieser Wiederkehr des Seins führt (die absolute oder selbstbezügliche Negativität des Wesens), kann interpretiert werden als Einholen der Herbeiführung des anfänglichen Seins, die im Anfang noch nicht explizit gemacht werden konnte. Im Zuge dessen wird sich ein neues Verständnis von Voraussetzungslosigkeit etablieren können: Voraussetzungslos ist, was sich seine Voraussetzungen selbst bereitstellt, indem es diese Voraussetzungen aus sich selbst ableitet. Doch damit löst die *Logik* nicht nur Probleme, sondern handelt sich auch neue ein. Diese ergeben sich aus dem Folgenden: Die logische Struktur, die das Sein herbeiführt (die absolute Negativität), ist die Grundstruktur derjenigen Sphäre, die auf die Sphäre des Seins folgt: die Grundstruktur des Wesens. Weil aber die Vermittlung dem Resultat stets vorausgeht, muss das Wesen also das logisch Frühere sein. Dadurch verliert das Sein den Status, das Erste im Gang der *Wissenschaft der Logik* zu sein. Es wird zu einem Zweiten, dem das Wesen als das wahre Erste vorausgeht. Dieses Gefälle wird nun erneut der Fortgang ausgleichen, genauer: der Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik*.

(ii) Damit der Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* dieses Gefälle ausgleichen kann, werden Wesen und Sein als Ursache und Wirkung weiterbestimmt und deren Verhältnis als Wechselwirkung diskutiert. Im Rahmen dieser Diskussion wird offenbar, dass nicht nur das Wesen das Sein, sondern dass auch das Sein das Wesen vermittelt. Beide vermitteln sich gegenseitig. Wird eines von ihnen angesetzt, so ist das andere immer mitgesetzt. Sie können nicht getrennt gesetzt werden. Diese Unmöglichkeit, sie getrennt zu setzen, kann, wie ich argumentieren werde, als ihre Einheit verstanden werden. Und diese Einheit ist dann der Begriff. Diesen Begriff werde ich darzulegen versuchen als eine Einheit, deren Momente ebenfalls diese Einheit und damit auch der Begriff sind. Was auch immer man an ihm unterscheidet, stets hat man den Begriff als Ganzen vor sich. Am Leitfaden dieses Grundsatzes werde ich daraufhin den Anfang der *Begriffslogik* präsentieren. Dabei wird es u.a. um die Frage gehen, warum der Anfang der *Begriffslogik* mit dem Allgemeinen gemacht werden muss und auf welche Weise sich daraus die anderen beiden Begriffsmomente des Besonderen und Einzelnen ableiten lassen.

(C) Das Resultat der *Wissenschaft der Logik* ist die größtmögliche Zusammenfassung alles davor Behandelten und zugleich auch die größtmögliche Antizipation alles Vorausliegenden. Es ist das Absolute als jene absolute Bewegung, von der HEGEL behauptet, dass sie sowohl jede Bestimmung der hinter ihr liegenden *Wissenschaft der Logik* als auch jeden Gegenstand der vor ihr liegenden Geist- und Naturphilosophie durchdringt. Es gibt schlechterdings kein Außerhalb zu dieser Bewegung. Also muss sie das gesuchte Absolute sein. Diese allesdurchdringende Bewegung wird von HEGEL die *absolute Idee* oder die *absolute Methode* genannt.

Das Schlusskapitel der *Logik* dient nun dazu, ihre Bestimmtheit herauszuarbeiten. Dabei werde ich für das Folgende argumentieren: Da jede Bestimmung der *Logik* durchlaufen werden musste, um zu diesem Resultat zu gelangen, gehört auch jede logische Bestimmung zur Bestimmtheit dieses Resultats. Um die absolute Methode zu bestimmen, muss der logische Gang also ein zweites Mal angetreten werden. Allerdings wird dieser erneute Gang mit einem entscheidenden Unterschied gemacht, der verhindert, dass die *Logik* in eine permanente Iteration ihrer selbst mündet. Der abermalige Gang beginnt, womit schon der erste Gang begonnen hat: mit dem Anfang. Das Schlusskapitel der *Logik* zeichnet sich dadurch aus, dass die *Logik* in ihren Anfang zurückläuft. Im Allerletzten ihres Gangs kehrt die *Logik* in ihr Allererstes zurück. Dieser ›zweite‹ Anfang am Ende der *Logik* weist allerdings markante Unterschiede zum allerersten Anfang auf. Diese Unterschiede gilt es herauszuarbeiten. Im Anschluss daran möchte ich an der logischen Entwicklung einer Beispielkategorie (am Unendlichen) zu illustrieren versuchen, wie sich darin die Bewegung der absoluten Methode wiedererkennen lässt. Und schließlich werde ich in wenigen Worten den Übergang (der laut HEGEL keiner ist) der *Logik* in die *Naturphilosophie* skizzieren.

Über HEGELS *Wissenschaft der Logik* wurde viel geschrieben. Die dialektischen Denkwege der *Logik* haben eine beträchtliche Menge an Sekundärliteratur provoziert, wobei nicht immer nur Zustimmung, sondern oft auch Unverständnis über diese zum Teil äußerst verschlungenen Wege zum Ausdruck gebracht wurde. Insbesondere die Kritik am Primat der Identität vor der Differenz, welche für das Hegelsche Absolute ein zentraler Begriff ist, ist an dieser Stelle zu erwähnen. Zu den Vertretern dieser Kritik können sicherlich THEODOR W. ADORNO mit seiner *Negativen Dialektik*, SØREN KIERKEGAARD mit seiner Subjekttheorie, aber auch postmoderne Denkerinnen und Denker wie etwa JACQUES DERRIDA, MICHEL FOUCAULT und GILLES DELEUZE mit ihren Gegenkonzepten der Relativität, Kontingenz oder Différance können dazu gezählt werden. Aus Platzgründen kann diesen Kritiken nur mit dem Hinweis begegnet werden, dass die Identität in HEGELS *Logik* nur dadurch gebildet werden kann, dass in ihr die Differenz nicht verschwindet, sondern vollständig zu ihrem Recht kommt und dadurch auch erhalten bleibt (vgl. hierzu den Einwand HEGELS gegen die differenzlose Identität Schellings, die einer »Nacht« gleicht, »worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«)¹⁹. Indem

¹⁹ Vgl. GW 9, 17, 27–29

HEGEL die Differenz als das Implizite der Identität ausweist²⁰, kann HEGEL daher auch zu den Kritikerinnen und Kritikern einer falsch verstandenen Identität gezählt werden.

Gerade aber auch die Problematik des Anfangs hat, wie eingangs bereits erwähnt wurde, vielfältige und zahlreiche Interpretationsansätze angeregt²¹. In Bezug auf das Absolute, wie es sich in der *Logik* als absolute Methode bestimmt, nimmt jedoch die Breite und die Vielfalt der Sekundärliteratur deutlich ab. Denn nicht alle lesen die *Logik* mit Bezug aufs Absolute. Manche Interpretinnen und Interpreten wollen auf diesen Begriff gänzlich verzichten, weil damit laut ARNDT der Verdacht auf eine zügellose Metaphysik einfach zu groß ist²². Im Verhältnis zur sonst umfangreichen Forschungsliteratur gibt es daher nicht so viele Arbeiten, die ihren Fokus auf das Absolute der *Wissenschaft der Logik* richten. Von den Arbeiten, die das tun, möchte ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit die folgenden hervorheben:

ANDREAS ARNDTS Essay *Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, worin ARNDT die absolute Methode mit dem Denken identifiziert und u.a. auf ihren Stellenwert in der Überwindung des Bewusstseinsgegensatzes zwischen subjektivem und objektivem Denken hin untersucht²³; LUDOVICUS DE VOS' Untersuchung *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar* und seine beiden Aufsätze *Die Wahrheit der Idee* und *Idee*, in denen neben den Formen der Negation und des Widerspruchs vor allem auch der Aspekt, dass das Absolute der *Logik* weder Substrat noch metaphysisches Subjekt, sondern nur der Selbstvollzug eines sich selbst denkenden Denkens ist, ein wichtiger Schwerpunkt seiner Betrachtungen darstellt²⁴; BRUNO LIEBRUCKS' Werk *Sprache und Bewusstsein*, worin er in Band 6, Teil 3 den Fokus seines Kommentars insbesondere darauf richtet, was es heißt, dass die absolute Idee als eine Entsprechung der theoretischen und praktischen Idee gedeutet werden muss; GÜNTHER MALUSCHKES Arbeit *Kritik und absolute Methode in*

²⁰ Vgl. dazu entsprechende Stellen in der *Lehre vom Wesen, Zweites Kapitel: Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen, A. Die Identität und B. Der Unterschied*

²¹ Vgl. u.a. TUGENDHAT (1970), 147–148, WIELAND (1973), 192–212, HENRICH (1976), 208–230, BUBNER (1978), 101–123, KESSELRING (1981), 563–584, WANDSCHNEIDER (1997), 114–169, ARNDT (2000), 127–139, HOULGATE (2006), 29–163, GROTZ (2009), 282–326

²² Vgl. ARNDT (2012), 23

²³ Vgl. ARNDT (2012)

²⁴ Vgl. DE VOS (1983), DE VOS (2003), DE VOS (2006)

Hegels Dialektik, worin die absolute Methode u.a. daraufhin beleuchtet wird, in welchen Zusammenhang sie mit HEGELS geschichtsphilosophischem Anspruch, alle vorangehenden Philosophien als aufgehobene Momente seiner eigenen Philosophie zu begreifen, gebracht werden kann²⁵; BURKHARD NONNENMACHERS Arbeit *Hegels Philosophie des Absoluten*, worin dargelegt wird, inwiefern es sich bei der Darstellung des Absoluten um eine Selbstdarstellung des Absoluten handeln muss²⁶; LUDWIG SIEPS Essay *Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee*, worin er die Bestimmung der absoluten Methode im Hinblick auf ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie einerseits und zur Natur andererseits beleuchtet²⁷.

Angesichts der daher eher dünn gesäten Forschungsliteratur zum Absoluten der *Wissenschaft der Logik* bemerkt Arndt, dass dieses Thema in der Sekundärliteratur bislang nur stiefmütterlich behandelt wurde²⁸. Daraus nährt sich meine Hoffnung, dass die hier vorliegende Untersuchung einen Beitrag für die Hegelforschung liefern und aufgrund dessen auch von einer gewissen wissenschaftlichen Relevanz sein kann. Insbesondere in folgenden drei Punkten beabsichtige ich, neue und eigenständige Forschungsansätze anzubieten: **(i)** In der Erörterung des logischen Gangs (der Selbstdarstellung des Absoluten) als ein Einholen von Voraussetzungen, die in Zusammenhang mit dem Anfang gemacht werden müssen (vgl. den ganzen *dritten Teil* dieser Arbeit), **(ii)** in der Auseinandersetzung mit der Frage, wie der Anfang der *Logik* sich damit verträgt, dass in diesem Anfang die Selbstdarstellung desjenigen beginnt (das Absolute), was durch keinen Anfang begrenzt sein darf (vgl. Kapitel 10.1.1 und 13.6) und **(iii)** in der Thematisierung der Identität des Ersten und des Letzten dieser Selbstdarstellung (vgl. Kapitel 13.5).

Die vorliegende Arbeit bemüht sich um eine Interpretation, die sich eng am Hegelschen Originaltext orientiert, was mit vielen hermeneutischen Herausforderungen verbunden ist, da die Hegelschen Texte nicht gerade dafür bekannt sind, dass sie ein leichtes und rasches Verständnis ermöglichen. Deshalb möchte ich am Schluss dieser Einleitung nochmal betonen, dass die vorliegende Arbeit weder beansprucht, die Vollständigkeit der jeweiligen Hegelschen Gedankengänge zu erfassen, noch deren einzige mögliche Interpretation zu sein.

²⁵ Vgl. MALUSCHKE (2016)

²⁶ Vgl. NONNENMACHER (2013)

²⁷ Vgl. SIEP (2018)

²⁸ Vgl. ARNDT (2012), 23

ERSTER TEIL: Annäherung an Hegels Philosophie des Absoluten

1.

Ist Hegel ein Philosoph des Absoluten?

HEGEL gilt in der Sekundärliteratur²⁹ als Philosoph des Absoluten, weist er doch in seinen Schriften an mehreren Stellen³⁰ das Absolute als Gegenstand seiner Philosophie aus. Entsprechend bemerkt PININ IFERGAN: »The claim that Hegel's philosophy revolves around the Absolute and that, in many respects, the Absolute constitutes both its point of departure and its ultimate objective, should come as no surprise to anyone even vaguely familiar with Hegelian thought.«³¹ Wenn man das Absolute jedoch mit jenen klassischen Vorstellungen des Absoluten in Verbindung bringt, die sich in unserem kulturellen Gedächtnis sedimentiert haben, dann könnte man allerdings genauso gut auch sagen: HEGEL gilt *nicht* als Philosoph des Absoluten. Denn das klassische Verständnis des Absoluten verbindet mit diesem Ausdruck üblicherweise eine Vorstellung von Gott oder zumindest einer Entität, die der Endlichkeit der Welt entnommen ist und gemeinhin mit folgenden Attributen ausgestattet wird: Unendlichkeit, Allmacht, Allwissenheit usw. Doch HEGEL selbst spricht nur sehr selten von Gott, wenn das Absolute in Rede steht³². Außerdem kann das Hegelsche Absolute gerade nicht von der Endlichkeit der Welt abgetrennt sein (denn wenn es von der endlichen Welt abgetrennt wäre, dann hätte es diese Welt außerhalb seiner und wäre nicht absolut).

Letzten Endes ist das Absolute HEGELS weit davon entfernt, überhaupt eine Entität zu sein. Denn in HEGELS Philosophie wird nicht eine Entität als absolut gedacht, sondern vielmehr

²⁹ Vgl. hierzu die übersichtliche Zusammenstellung von ARAGÜES (2018), 11–15

³⁰ Vgl. GW 4, 16, 19–20, GW 9, 53, 1–5, GW 12, 236, 18–21, GW 20, §1, 39, 6–9, VL 3, 63, 57–66

³¹ IFERGAN (2016), 98

³² Diesbezüglich verweist THEUNISSEN auf eine Textstelle im Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, worin nach seinem Ermessen HEGEL »denkwürdig genug, zu verstehen gibt« (THEUNISSEN (1980), 62), dass es ihm zumindest bei der Klärung der Frage, was den Anfang der *Logik* machen müsse, nicht »um den Namen des Absoluten« (GW 21, 60, 32) gehe. Von dieser Bemerkung HEGELS im Anfangskapitel der *Logik* ausgehend entwickelt THEUNISSEN die These, »daß die »absolute Idee«, auf die seine *Logik* hinausläuft, eben nicht das Absolute im Sinne des Gottes der metaphysischen Theologie« sein könne (THEUNISSEN (1980), 62).

das Denken oder die Vernunft selbst. Der *locus philosophicus* dieses sich selbst hervorbringenden Absoluten ist für HEGEL die *Wissenschaft der Logik*. Die *Logik* hat zum Ziel, wie CATIA GORETZKI dies formuliert, »[d]ie Grundlehre der Philosophie als spekulative Metaphysik unter dem Gedanken eines einzigen Absoluten zu vollenden«³³. Da dieses Geschäft eine Selbsthervorbringung darstellt, ist das Wissen, das hierbei gewonnen wird, nicht ein Wissen über etwas anderes (bspw. über einen empirischen Gegenstand), sondern ein Wissen des Denkens über sich selbst. Indem das Denken sich nicht auf ein anderes, sondern nur auf sich selbst richtet, ist diese Wissenschaft, wie HEGEL schreibt, die »Wissenschaft des reinen Denkens«³⁴, d.h. die Wissenschaft des Denkens ›in Reinkultur‹. Denken und Denkinhalt sind ein und dasselbe. Die Selbsthervorbringung geschieht ohne Einflussnahme durch ein anderes und kann von HEGEL insofern ›rein‹ genannt werden.

Als Theorie, die das ganze Seinsuniversum abzudecken versucht, hat HEGELS Philosophie des Absoluten natürlich zweifelsohne einen metaphysischen Anspruch. Gleichzeitig lässt sich aber auch für das Umgekehrte argumentieren: HEGELS *Wissenschaft der Logik* ist, wie HEGEL in einem gewissen Sinne auch selbst andeutet, Metaphysikkritik³⁵. Denn anstatt das Absolute in einem vorausgesetzten externen Wesen zu suchen, wie es die alten metaphysischen Lehren taten, sucht das Hegelsche Denken das Absolute im Denken selbst. Das Absolute HEGELS ist nicht wie in anderen Philosophien »als Substrat zu denken«, sondern, wie ARNDT festhält, »als Methode, die in unser Wissen fällt«³⁶. Und so kann die *Wissenschaft der Logik* also als beides interpretiert werden: als Metaphysik und als Metaphysikkritik. Daher erstaunt es nicht, wenn MEHMET TABAK schreibt: »One school of thought claims that Hegel's logic is also metaphysics. Another school denies this«³⁷.

³³ GORETZKI (2011), XIII

³⁴ GW 21, 45, 1

³⁵ Davon zeugt auch HEGELS Hinweis, dass die objektive *Logik* (*Seins- und Wesenslogik*) die klassische Metaphysik ersetzen soll (vgl. GW 21, 48, 22–49,14). Für eine weiterführende Auseinandersetzung mit dieser Thematik möchte ich auf ROBERT B. PIPPINS Essay mit dem Titel »Hegel on Logic as Metaphysics« aus dem Jahr 2017 verweisen.

³⁶ Vgl. ARNDT (2012), 31

³⁷ TABAK (2017), 4

2.

Welcher Vorbegriff kann vom Hegelschen Absoluten gegeben werden?

Dass in der Hegelschen Philosophie das Absolute das Denken ist, bedeutet nicht, dass das Hegelsche Absolute letztlich etwas Subjektives bleibt. Die *Wissenschaft der Logik* besitzt eindeutig auch einen ontologischen Anspruch. Denn die darin verhandelten Denkbestimmungen gelten laut HEGEL zugleich immer auch als Seinsbestimmungen:

»Sie [die reine Wissenschaft, Anmerkung: A. H.] enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist«³⁸.

Somit muss präzisiert werden: Das Absolute ist nicht nur das Denken, das sich selbst denkt, sondern zugleich die Seinstotalität, die sich selbst produziert. Das Absolute ist also weder nur ein sich selbstdenkendes Denken noch ein nur sich selbstproduzierendes Sein. Das Absolute ist weder Subjektivität noch Objektivität, sondern eine sich selbst organisierende Totalität von beiden.

Eine Formulierung HEGELS, die diesen Aspekt pointiert zum Ausdruck bringt und daher auch oft kolportiert wird, findet sich in der *Einleitung der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und der *Vorrede zu den Grundlinien zur Philosophie des Rechts*: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig«³⁹. Die Wirklichkeit und das begriffliche Bestimmen dieser Wirklichkeit (die Vernunft) lassen sich nicht auseinanderhalten. Wirklichkeit lässt sich nur in den Bestimmungen erfassen, die uns unsere Vernunft eingibt. Wenn wir die Wirklichkeit erfassen, erfassen wir also stets eine Wirklichkeit, die in die Formen und Begriffe unserer Vernunft gebracht wurde. Wir erfassen insofern eine Wirklichkeit, die in Einheit mit den Begriffen unserer Vernunft und also stets eine »begrifflich bestimmte Wirklichkeit«⁴⁰ ist, wie EMUNDTS anmerkt. Dieses Verständnis teilt auch

³⁸ GW 21, 33, 28–30

³⁹ Vgl. GW 20, §6, 44, 33–44 sowie GW 14,1, 14, 16–17

⁴⁰ EMUNDTS (2012), 158

ROBERT B. PIPPIN: »[A]ccording to Hegel, what there is in truth, that is, what the ›Absolute‹ is, is the Idea, understood as the unity of concept and reality, or true actuality (*Wirklichkeit*)«⁴¹.

Ist diese Wirklichkeit im Sinne HEGELS absolut, dann bedeutet das, dass es nichts außerhalb dieser Wirklichkeitstotalität geben kann. Das gilt auch für das Bestimmen selbst. Auch das Bestimmen dieser Wirklichkeit kann nicht außerhalb, sondern nur innerhalb dieser Wirklichkeit erfolgen. Wenn aber das Bestimmen selbst nur in dieser Wirklichkeit erfolgen kann, dann können die begrifflichen Bestimmungen nichts sein, was von außen durch uns an diese Wirklichkeit herangetragen wird. Denn es kann ja gar kein Außerhalb geben, woraus sich diese Bestimmungen ableiten ließen. Wenn die Bestimmungen aber bereits in der Wirklichkeit sind, dann muss das Bestimmen letztlich als ein Sich-selbst-Bestimmen der Wirklichkeit verstanden werden.

Vor dem Hintergrund des soeben Gesagten möchte ich daher folgenden Vorbegriff des Hegelschen Absoluten anbieten: Das Absolute HEGELS ist die sich selbst organisierende Totalität alles dessen, was ist, und außerhalb derer es nichts gibt. Wie man sehen wird, versteht HEGEL die *Wissenschaft der Logik* als die dargestellte Selbstorganisation dieser Totalität.

Was aber gewinnt man überhaupt durch eine Darstellung des Absoluten? Was macht ein solches Projekt überhaupt erstrebenswert? Die Erkundung dessen, was wir ›Wirklichkeit‹ nennen, ist heute in viele Einzel- und Spezialwissenschaften zersplittert (Physik, Ontologie, Epistemologie, Kulturtheorie, Sprachtheorie etc.). Gerade infolge ihrer Spezialisierung nehmen die meisten dieser Disziplinen auch nur einen speziellen Gegenstand in den Blick und erlauben deshalb zumeist auch nur einen fragmentarischen Blick darauf, was wir ›Wirklichkeit‹ nennen. Eine Theorie des Absoluten hingegen versucht, das Ganze in den Blick zu nehmen. Mit ihr gewinnen wir eine holistische Sichtweise auf das All der Dinge. Darüber hinaus versucht eine solche Theorie, das All der Dinge aus *einem* Prinzip zu erklären. Dieses Prinzip ist das Absolute, das gemäß der Bedeutung seiner Absolutheit alles in sich enthalten muss. Das ist letztlich nichts anderes als die schon von PLATON aufgeworfene Frage, wie die Vielheit und Komplexität dessen, was es gibt, jemals aus etwas entstehen konnte, von dem angenommen wird, dass es seiner Natur nach eins und einfach gewesen sein müsse. Doch nicht nur ein Blick zurück, sondern auch einer in unsere heutige Zeit lässt erkennen, dass die Frage nach dem Absoluten relevant sein kann. Die Intention, alles aus einem Prinzip zu erklären, ist zu vergleichen mit gewissen Bestrebungen in der modernen Teilchenphysik, mit denen versucht wird, die vier heute

⁴¹ PIPPIN (2017), 216

bekannten fundamentalen Elementarkräfte (Gravitation, Elektromagnetismus, schwache Wechselwirkung und starke Wechselwirkung), aus denen sich der Aufbau der empirischen Wirklichkeit ableiten lässt, auf eine einzige, allen Kräften zugrundeliegenden Urkraft zurückzuführen.

3.

Die beiden Voraussetzungen der Differenzschrift für die Darstellung des Absoluten

Nachweise dafür, dass HEGEL das Absolute schon sehr früh im Blick hatte, finden sich viele. In der *Differenzschrift* von 1801 heißt es beispielsweise:

»Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie«⁴².

An diesem Zitat möchte ich zwei Aspekte hervorheben: **(i)** Dass das Absolute laut HEGEL konstruiert werden soll, bedeutet, dass das Hegelsche Absolute nichts ist, was als ein bereits gegebener Gedanke vorhanden wäre, so dass man unvermittelt – d.h. unmittelbar – und, wie HEGEL in der *Phänomenologie* etwas mokant bemerkt, »wie aus der Pistole«⁴³ geschossen, mit ihm beginnen könnte. Das Absolute muss in unserem Denken allererst dargestellt bzw. vermittelt werden. **(ii)** Als Zweites gilt es, den Aspekt des *Sollens* zu beleuchten. Dieser Aspekt bedeutet, dass die Darstellung des Absoluten im Zustand des Noch-Nicht ist. Nur wenn etwas noch nicht dargestellt ist, kann die Darstellung überhaupt zur Aufgabe werden.

Dies wirft aber sogleich folgende Fragen auf: Wenn, wie in Kapitel 1 gesagt wurde, das Hegelsche Absolute mit dem Denken identifiziert werden kann, was kann dann überhaupt noch der Grund sein, warum dieses Absolute konstruiert werden muss? Denn offenkundig muss unser Denken bereits vorhanden sein, um die Aufgabe des Konstruierens denkend leistend zu können. Was also muss am Denken erst noch konstruiert werden?

⁴² GW 4, 16, 19–20

⁴³ GW 9, 24, 10

Das Denken ist zwar bereits vorhanden, allerdings nur so, wie es in endlichen Kategorien denkt. Und ein Denken in endlichen Kategorien macht alles zu einem Endlichen, was gedacht wird. Auch das Absolute wird, indem es in endlichen Kategorien gedacht wird, zu einem Endlichen. Das Denken in endlichen Kategorien fasst HEGEL als das Denken des »Verstand[s]«⁴⁴ zusammen. Der Verstand ist »die Kraft des Beschränkens«⁴⁵. Soll das Denken aber vermögend sein, das Absolute zu fassen, dann muss HEGEL davon ausgehen, dass es noch ein anderes Vermögen gibt, das über den beschränkenden Verstand hinausgeht, sonst wäre es schlicht unmöglich, das Absolute zu denken. Dieses Vermögen spricht HEGEL der Vernunft zu. Die Vernunft ist das Denken, das keine Schein-Endlichkeiten produziert. Die Aufgabe des Konstruierens besteht also nicht darin, das Absolute von Grund auf neu aufzubauen, sondern vielmehr darin, dasjenige aufzuheben, was den Zugang zu diesem Absoluten verstellt: die endlichen Bestimmungen des Verstandes⁴⁶. Das Konstruieren bedeutet in diesem Sinne daher vornehmlich das »Aufheben der Beschränkungen«⁴⁷ des Verstandes.

Um das Absolute als Denken zur Darstellung bringen zu können, bedarf es also der Vernunft, die allein vermögend ist, die Beschränkungen des Verstandes aufzuheben. Dieses Aufheben der Beschränkungen des Verstandes durch die Vernunft ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob die Vernunft den Verstand nun einfach aus dem Denken ausschliesse. Denn zum einen ist »die nothwendige Entzweyung [...] Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet«⁴⁸ und gehört dadurch auch zum Absoluten. Zum anderen wäre das Ausschließen ja wiederum ein Akt des Beschränkens, der dasjenige, was ausgeschlossen wird, also gleichsam reproduziert. Das »Aufheben der Beschränkungen«⁴⁹ durch die Vernunft »hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte«⁵⁰, sondern dass sie »beydes, das Beschränkte und unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als

⁴⁴ GW 4, 12, 31

⁴⁵ GW 4, 12, 31

⁴⁶ Diese Sichtweise überträgt DAVID GRAY CARLSON auf die ganze *Logik*: »Indeed, the SL is all about self-erasure and destruction of finite thoughts« (CARLSON (2017), 605).

⁴⁷ GW 4, 15, 34–35

⁴⁸ GW 4, 13, 35–36, Großschreibung von ›Ein‹ im Original

⁴⁹ GW 4, 15, 34–35

⁵⁰ GW 4, 13, 34–35

identisch setzt«⁵¹. Folglich lässt sich festhalten: In der Hegelschen Philosophie besteht die Uningeschränktheit des Absoluten nicht darin, dass es sich vom Beschränkten rein hält, sondern vielmehr darin, dass es das Beschränkte in sich einschließt. Entsprechend schreibt HEGEL: »Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm«⁵².

Das Absolute als Identität des Beschränkten und Unbeschränkten ist laut HEGEL die »Wiederherstellung der Totalität«⁵³. Und diese Wiederherstellung erachtet HEGEL als »[d]as Bedürfnis der Philosophie«⁵⁴. Dieses Bedürfnis kann nun laut HEGEL für die Philosophie als »Voraussetzung ausgedrückt werden«⁵⁵. Ist der Philosophie dieses Bedürfnis vorausgesetzt, ist ihr auch dasjenige vorausgesetzt, worauf dieses Bedürfnis abzielt. Und das ist die Totalität oder das Absolute. Entsprechend heißt es in der *Differenzschrift*:

(A) »Die Eine [Voraussetzung; Anmerkung: A. H.] ist das **Absolute** selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird«⁵⁶.

Wird das Absolute als Voraussetzung ausgesprochen, so ist das Absolute gemäß HEGEL »hiedurch für die Reflexion gesetzt«⁵⁷. »[E]in durch die Reflexion gesetztes«, so HEGEL, »ist ein Satz [...] [, der] für sich ein Beschränktes und Bedingtes [ist], und [...] einen andern zu seiner Begründung«⁵⁸ bedarf. Denn es »läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt [...] ist«⁵⁹. Wird also das Absolute als Voraussetzung ausgesprochen, so sind nicht eine, sondern vielmehr »zwey Voraussetzungen«⁶⁰ ausgesprochen: das Vorausgesetzte und dasjenige, wodurch dieses Vorausgesetzte bedingt ist, d.h. seine Entgegensetzung.

⁵¹ GW 4, 29, 18–19

⁵² GW 4, 64, 13–15

⁵³ GW 4, 15, 24–25

⁵⁴ GW 4, 14, 6

⁵⁵ Vgl. GW 4, 15, 26

⁵⁶ GW 4, 15, 32, Hervorh. d. Verf.

⁵⁷ GW 4, 15, 30–31

⁵⁸ Vgl. GW 4, 23, 28–29

⁵⁹ GW 4, 24, 11–12

⁶⁰ GW 4, 15, 31

Die eine dieser zwei Voraussetzungen ist das eben erwähnte Absolute. Die andere ist die Entgegensetzung zum Absoluten und das ist laut HEGEL die »Entzweyung«⁶¹. Das Absolute als die erste Voraussetzung markiert laut HEGEL »das Ziel«⁶² der Philosophie. Die Entzweyung als die zweite Voraussetzung hingegen formuliert das Getrenntsein von diesem Ziel. Das wiederum ist der »Quell«⁶³ des Bedürfnisses. Im Originaltext:

(B) »Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität seyn, die **Entzweyung**«⁶⁴. »Entzweyung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie«⁶⁵.

Wie weiter oben bereits angemerkt wurde, so kann die Aufgabe der Wiederherstellung des Absoluten allerdings nicht darin bestehen, dass die Entzweyung vom Absoluten ferngehalten wird, sondern vielmehr darin, dass beide, das Absolute und die Entzweyung, zusammengedacht werden:

(C) »Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu **vereinen**, [...] die Entzweyung in das Absolute [...] zu setzen«⁶⁶

Wodurch wird die Entzweyung aber überhaupt verursacht? Und welches sind die Produkte einer solchen Entzweyung? Um diese Fragen zu beantworten, wirft HEGEL in der *Differenzschrift* einen Blick zurück in die Geschichte der Philosophie. In den Anfängen der Philosophie, so HEGEL, dominieren noch die Entgegensetzungen »von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freyheit und Nothwendigkeit u.s.w.«⁶⁷. »[J]e weiter die Bildung gedeiht«, »desto grösser wird die Macht der Entzweyung«⁶⁸ und desto festere und härtere Formen

⁶¹ GW 4, 15, 37

⁶² GW 4, 15, 32

⁶³ GW 4, 12, 26

⁶⁴ GW 4, 15, 36–37, Hervorh. d. Verf.

⁶⁵ GW 4, 12, 26

⁶⁶ GW 4, 16, 4–7, Hervorh. d. Verf.

⁶⁷ GW 4, 13, 27–28

⁶⁸ Vgl. GW 4, 14, 22–24

nehmen diese Entgegensetzungen an. Sie gehen über »in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität«⁶⁹. Die meisten Lehrmeinungen begegnen diesen Entgegensetzungen laut HEGEL auf eine Weise, in der sie »Eins der entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixirt [war] [...], zum Absoluten erh[e]ben und das Andre vernichte[n]«⁷⁰. Und so kommt es, dass, wenn man die Frage, was das Absolute sei, an die mehr als zweitausend Jahre alte Geschichte der Philosophie richtet, die unterschiedlichsten Antworten erhält. Das, was seinem Begriff nach *eines* sein sollte, ist in die unterschiedlichsten Lehrmeinungen zersplittert. Die Antwort auf die Frage, warum die Philosophie für die Aufgabe der Darstellung des Absoluten die Entzweiung voraussetzen muss, kann also kurzerhand durch die Philosophie selbst gegeben werden: Es ist die Philosophie, die laut HEGEL im Laufe ihrer Geschichte aus der anfänglichen Einheit des Absoluten herausgetreten ist und sich entzweit hat. Die Philosophie selbst ist die Entzweiung.

Im vorangegangenen Abschnitt wurde HEGELS Antwort auf die Frage dargelegt, wie sich die Produkte der Entzweiung auf die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen ausgewirkt haben. Dasselbe kann nun natürlich auch von HEGELS Philosophie gefragt werden: Wie wirken sich diese Produkte auf HEGELS Philosophie aus, bzw. anders gefragt: Wie begegnet HEGEL diesen Entzweiungen? HEGEL betrachtet seine eigene Philosophie als die Bemühung, die Produkte der Entzweiung im Absoluten zu verankern und dadurch wieder in ihrem Einssein zu stabilisieren. Hierzu versucht er zu demonstrieren, dass die entzweiten Produkte allesamt Ableitungen in- und auseinander sind. Ohne Ableitungszusammenhang würden auch die Produkte der Entzweiung verschwinden, denn sie sind ja Resultat dieser Vermittlung. Der Ableitungszusammenhang ist der Grund ihres Bestehens. Sie haben nur in diesem Beziehungszusammenhang überhaupt Bestand. Also ist der Beziehungszusammenhang ihre Einheit.

Ausgehend von den beiden weiter oben genannten Voraussetzungen und ausgehend davon, dass die Aufgabe der Darstellung des Absoluten laut HEGEL darin besteht, die eine dieser Voraussetzungen in die andere, d.h. »die Entzweyung in das Absolute [...] zu setzen«⁷¹, lassen sich folgende zwei Denkfiguren ableiten, die für die Darstellung des Absoluten eine Schlüsselrolle spielen werden:

⁶⁹ GW 4, 13, 30–33

⁷⁰ GW 4, 21, 30–32

⁷¹ GW 4, 16, 5–7

(i) Die eine dieser Denkfiguren ist der Widerspruch. Das ergibt sich aus dem Folgenden: Wenn, wie HEGEL fordert, die Entzweiung in das Absolute gesetzt wird, dann wird in das Absolute gesetzt, was noch nicht absolut ist. Würde man, wie es viele andere Philosophien handhaben, den Widerspruch nicht zulassen, dann ließe sich ein so verstandenes Absolutes nicht zur Darstellung bringen.

(ii) Die andere Denkfigur ist diejenige der Selbstbeziehung: So wesentlich der Widerspruch für die Darstellung des Absoluten auch sein wird, so wesentlich wird es sein, über ihn hinauszugehen. Ebendies wird durch die Figur der Selbstbeziehung zu leisten versucht: Wenn die Entzweiung in das Absolute gesetzt werden soll, dann ist die Entzweiung im Absoluten enthalten. Die Entzweiung und ihre Produkte sind nicht als etwas zu betrachten, was ein anderes als das Absolute wäre, sondern als etwas, was ein eigener Bestandteil des Absoluten ist. Sie sind Momente der Selbstdifferenzierung des Absoluten. Das Absolute, indem es sich auf die Entzweiung und ihre Produkte bezieht, bezieht sich letztlich auf sich selbst, wie HEGEL argumentieren wird. Der Widerspruch wird sich in ein Selbstverhältnis des Absoluten auflösen.

HEGELS Philosophie begegnet der Entzweiung und ihren Produkten also nicht so, dass sie vom Absoluten ferngehalten werden, sondern vielmehr so, dass sie als Momente der Selbstdifferenzierung in das Absolute integriert werden. Daraus leitet sich eines der Hauptziele der Hegelschen Philosophie ab: Die Entzweiung und deren Produkte sollen als Momente der Selbstbeziehung des Absoluten dargestellt werden können.

HEGELS Projekt der Darstellung des Absoluten, so wie dieses bereits in seinen frühen Schaffensjahren angelegt ist, und dabei insbesondere seine Behauptung, dass die Geschichte der Philosophie einem Heraustreten aus dem Absoluten und einer Entzweiung in einander entgegengesetzte Positionen gleichkomme, widerspiegeln ein tief geschichtliches Verständnis des Begriffs des Absoluten (davon zeugen nicht zuletzt auch die vielen historischen Exkurse in der *Wissenschaft der Logik*). Im Folgenden soll deshalb ein historisches Vorgehen gewählt werden, um je an einem Positionspaar der Antike und der Neuzeit aufzuzeigen, wie HEGEL sich diese Entzweiung zweier Positionen vorstellt. Dies soll zudem einen Einblick geben, wie HEGEL seinen Begriff des Absoluten als eine Vermittlung aller vorausliegender geschichtlicher Positionen versteht.

4.

Zwei Beispiele für die Entzweiung

Im Folgenden soll anhand früherer geschichtlicher Positionen zum Absoluten aufgezeigt werden, wie HEGEL sich die Entzweiung dieser Positionen vorstellt. Ich wähle dafür zwei Positionspaare, die auch HEGEL in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁷² behandelt. Um das gegenseitige Widersprechen dieser Positionen zu veranschaulichen, versuche ich, nicht nur HEGEL mit seinen *Vorlesungen*, sondern auch die entsprechenden Philosophen mit ihren Originaltexten zu Wort kommen zu lassen. Aus der Antike wähle ich das Positionspaar PLATON und ARISTOTELES, aus der Neuzeit das Positionspaar DESCARTES und KANT.

Blickt man in der Geschichte der Philosophie bis in die Antike zurück, so muss auffallen, dass im Vergleich zur Philosophie der Neuzeit die griechische Philosophie über kein sprachliches Äquivalent für den Ausdruck ›absolut‹ oder ›das Absolute‹⁷³ verfügt. Der Versuch, Positionspaare, die geschichtlich so weit auseinanderliegen, unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Frage des Absoluten in einen Zusammenhang zu stellen, kann daher nicht auf einem fest umzirkten Begriff des Absoluten aufbauen, sondern lediglich auf der Überlegung, dass eine jede Philosophie, die Metaphysik betreibt, dies für gewöhnlich nicht ohne die Voraussetzung eines Absoluten tut.

Damit komme ich zum Positionspaar der Antike: PLATON und ARISTOTELES. Überblickt man die Philosophie PLATONS, dann kann das metaphysische Postulat eines Absoluten sicherlich in der »Idee des Guten«⁷⁴ (*idea tou agathou*) gefunden werden. In der *Politeia* charakterisiert PLATON dieses Gute als ein Unveränderliches, das sowohl die »Wahrheit« (*aletheia*)⁷⁵

⁷² Zusätzlich zur Meinerschen Ausgabe dieser Vorlesungen werde ich auch die im Suhrkamp Verlag erschienenen Ausgaben der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I – III*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830* hinzuziehen (bezeichnet durch das Siegel ›TWA‹, gefolgt von der Nummer des jeweiligen Bandes). Grundsätzlich bleibt aber die von PIERRE GARNIRON und WALTER JESCHKE herausgegebene Ausgabe der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 1 bis Teil 4* Zitationsgrundlage (bezeichnet durch das Siegel ›VL‹, gefolgt von der Nummer des jeweiligen Bandes).

⁷³ Vgl. KUHLEN (1971), 13

⁷⁴ PLATON, *Der Staat*, 517c

⁷⁵ PLATON, *Der Staat*, 508e

und die »Erkenntnis« (*gnosis*)⁷⁶ überragt und auch »noch über das Sein«⁷⁷ (*ousia*) erhaben ist. Alles Seiende ist auf dieses unveränderliche und eine Gute bezogen. Wie HEGEL in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ausführt, so ist es nun aber gerade diese Unveränderlichkeit und Unbewegtheit des Platonischen Guten, in welcher ARISTOTELES einen »Mangel«⁷⁸ in der Bestimmung dessen, was absolut sein soll, erkennt. Denn die »unbewegte Idee«⁷⁹ PLATONS ist laut HEGEL das Resultat einer Abstraktion – das Resultat der Abstraktion von jeglicher Bewegung. Und also fehlt ihr dasjenige, wovon sie abstrahiert wurde, um absolut zu sein. Folgerichtig ergänzt ARISTOTELES die unbewegte Idee PLATONS um dasjenige, was ihr fehlt: um »das Prinzip der Bewegung«⁸⁰. Das ergibt dann die Einheit von Bewegung und Unbewegtheit, die unter dem Terminus »unbewegter Beweger« bekannt geworden ist. Von diesem unbewegten Beweger geht jegliche Bewegung aus, er selbst bleibt aber unbewegt. In den Worten ARISTOTELES': Dasjenige, was »ohne bewegt zu werden, selbst bewegt«⁸¹, ist das »ewige unbewegte Wesen« (*ousia akinetos*)⁸². Dieses Wesen nennt ARISTOTELES »absolut« (*haplos*)⁸³. Legt man beim unbewegten Beweger den Akzent auf das Unbewegte, so kommt darin laut HEGEL immer noch die Idee, wie sie PLATON auffasste, zum Ausdruck⁸⁴. Was sich jedoch geändert hat, ist, dass dieses »Unbewegte [...] [und] Ewige [...] zugleich reine Tätigkeit, actus purus ist«⁸⁵. Legt man also den Akzent auf das Prinzip der Bewegung, dann kommt dasjenige zum Ausdruck, worin sich die beiden Positionen widersprechen und also voneinander entzweien.

Damit möchte ich zum zweiten Positionspaar überleiten, zum Positionspaar der Neuzeit: DESCARTES und KANT. Der Mangel der vorherigen zwei Positionen bzw. »[d]er Mangel der

⁷⁶ Vgl. PLATON, *Der Staat*, 508e

⁷⁷ PLATON, *Der Staat*, 509b

⁷⁸ VL 6, 56, 771

⁷⁹ Vgl. VL 6, 55, 759–761

⁸⁰ VL 6, 55, 671 – 56, 762

⁸¹ Vgl. ARISTOTELES, *Met.* XII, 7, 1072a

⁸² ARISTOTELES, *Met.* XII, 6, 1071b

⁸³ ARISTOTELES, *Met.* XII, 7, 1072b

⁸⁴ Vgl. VL 6, 123, 520–521

⁸⁵ VL 8, 71, 6–7

griechischen Philosophie« insgesamt ist nach HEGEL die fehlende »Subjektivität«⁸⁶. Die Behebung dieses Mangels zeichnet nun laut HEGEL das Programm der neuzeitlichen Philosophie vor: Mit der *Philosophie der Neuzeit* beginnt eine Zeit, in der die Philosophie, wie NONNENMACHER es formuliert, »nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit«⁸⁷ fragt. Aus diesem Grund wird das Absolute nicht mehr als eine metaphysische Grundannahme vorausgesetzt, sondern es wird gefragt, welche Bedingungen die Philosophie und mit ihr das Philosophie betreibende Subjekt erfüllen müssen, um das Absolute überhaupt denken zu können. Das Absolute der Neuzeit ist nicht mehr in den metaphysischen Grundannahmen einer Philosophie, sondern im Subjekt zu suchen, das philosophierend nach seinen eigenen Bedingungen fragt. In diesem Sinne versteht sich die ganze Neuzeit als Gegenposition zur Antike. Und in diesem Sinne ist es also nicht nur so, dass sich einzelne Philosophien, sondern auch ganze Epochen im Laufe der Geschichte entzweien und widersprechen.

Als Beispiel für eine typische Philosophie der Neuzeit, die nach den Bedingungen des Subjekts fragt, um das Absolute denken zu können, kann sogleich DESCARTES Hauptwerk *meditationes de prima philosophia* angeführt werden. DESCARTES erkennt eine dieser Bedingungen in der Freiheit des Denkens, von allem Äußeren abstrahieren zu können. Denn nur dann ist gewährleistet, dass das Subjekt sich davon befreien kann, wodurch es sich so leicht »täuschen«⁸⁸ (*decipere*) lässt. Indem das Denken die Freiheit genießt, von allem Äußeren abstrahieren zu können, bestätigt es im Sinne von lat. *absolvere* (ablösen, wegziehen) den Status seiner Absolutheit. Dadurch macht das Denken sich selbst zum Archimedischen Punkt, der als Fundament für die Gewissheit aller Dinge und für die Selbstvergewisserung dient. Das Letztere ist in das berühmte *cogito*-Argument eingeflossen: »Ich denke, also bin ich« (*ego cogito, ergo sum, sive existo*)⁸⁹. Das von aller Erfahrung gereinigte Denken ist, wie HEGEL in seinen *Vorlesungen* DESCARTES Position resümiert, der »Punkt« der »Gewissheit«⁹⁰. Doch ebendieser Status des Denkens in der Lehre DESCARTES, so HEGEL weiter, bewirkt ihre Entzweigung und ihren Widerspruch mit der Kantischen Lehre. Denn während DESCARTES davon ausgeht, dass

⁸⁶ Vgl. VL 6, 136, 966–968

⁸⁷ NONNENMACHER (2013), 37

⁸⁸ DESCARTES, *Meditationes*, I, 3

⁸⁹ Vgl. DESCARTES, *Meditationes*, II, 3

⁹⁰ Vgl. VL 9, 93, 714–719

das wahre Wissen durch eine Abstraktion von aller Erfahrung zustande komme, verhält es sich gemäß HEGEL in der Philosophie KANTS gerade umgekehrt. Nicht das Denken gilt als das Wahre, sondern die Erfahrung: »Die Welt ist das Wahrhafte«⁹¹. Wenn also das Denken in der Philosophie DESCARTES von aller Erfahrung abstrahiert, dann abstrahiere es, so HEGEL weiter, demzufolge davon, was für KANT das allein Wahre sei. Aus einer Kantischen Perspektive müsse daher das von aller Erfahrung gereinigte Denken, wie HEGEL etwas polemisch formuliert, als »Unwahrheit«⁹² deklariert werden. Was aber ist nun das Absolute KANTS, so wie er es in seiner *Kritik der reinen Vernunft* bestimmt? Die Ideen des Absoluten, wie sie in früheren Philosophien von Gott und bei DESCARTES vom denkenden Subjekt entwickelt wurden, werden in der *transzendentalen Dialektik* zwar als »dialektische[r] [...] Schein[]«⁹³ zurückgewiesen, weil es in der Erfahrungswelt keinen Gegenstand gibt, der diese Ideen mit Realität erfüllen könnte. (Diese Ideen sind transzendent und übersteigen daher *per definitionem* jegliche Erfahrung.) Allerdings möchte KANT nicht gänzlich auf die Idee eines Unbedingten und Absoluten verzichten. Er lässt diese Idee jedoch nicht mehr als etwas gelten, was zu einer Substanz oder einem Wesen hypostasiert werden könnte, sondern nurmehr als ein »regulative[s] Prinzip[]«⁹⁴, das unseren Verstand anleitet. Als solches erfüllt es aber eine wichtige Aufgabe. Es verhilft unseren Verstandeserkenntnissen zur »größten Ausbreitung«⁹⁵ und schafft unter ihnen ein »Zusammenhang [...] aus einem Prinzip«⁹⁶, wodurch sie zur größtmöglichen Konsistenz gebracht werden können. Das Absolute KANTS hat zwar kein Sein im klassischen ontologischen Sinne mehr, allerdings ist es nach wie vor ein unverzichtbares Regulativ für unsere epistemischen Systematisierungsversuche der Realität.

5.

Zwei Widersprüche als Leitfaden für die Annäherung an Hegels Begriff des Absoluten

Im vorangegangenen Kapitel wurde eine persönliche Auswahl an Positionen zum Absoluten vorgestellt. Im Anschluss daran soll nun in die Hegelsche Position eingeführt werden,

⁹¹ VL 7, 68, 869–870

⁹² Vgl. VL 7, 68, 869–870

⁹³ KANT, KfV, B 643 / A 615

⁹⁴ KANT, KfV, B 710 / A 682

⁹⁵ KANT, KfV, B 672 / A 644

⁹⁶ KANT, KfV, B 673 / A 645

indem die zuvor präsentierten Positionen mit einer Frage konfrontiert werden, die aus einer gewissen Distanz heraus gleichsam in einer Art Zwischenevaluation über dem Gesamt dieser Positionen schwebt. Die Frage, mit welcher ich die präsentierten Positionen konfrontieren möchte, lautet folgendermaßen: *Welcher der zuvor vorgestellten Standpunkte stellt den wahren Sinn des Absoluten heraus?* Meiner Ansicht nach bieten sich zwei Möglichkeiten **(1)** und **(2)** als Antworten an:

(1) Die erste Möglichkeit besteht darin, dass man eine einzelne Position wählt und ihr die alleinige Absolutheit zuspricht. Indem man jedoch einer einzelnen Position die Absolutheit zuspricht, spricht man sie allen anderen zugleich ab, wodurch das Absolute sogleich in die Grenzen der gewählten Position eingeschränkt wird. Und damit hat das Absolute ein Außerhalb: jene anderen Positionen, die als nicht-absolut aus dem Absoluten ausgeschlossen werden. Wie aber soll ein solches Absolute überhaupt noch absolut sein können, wenn doch gilt, dass das Absolute kein Außerhalb haben darf? Das Problem, das entsteht, wenn man eine einzelne Position als das Absolute wählt, lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen: Das Gewählte soll als das Absolute gelten. Doch mit dieser Wahl wird die jeweilige Position darauf eingeschränkt, nicht die anderen Positionen zu sein. Das Gewählte erhält ein Außerhalb und wird dadurch zu einem Nicht-Absoluten. Kurz: Wählt man eine einzelne Position, so wählt man in jedem Fall ein Nicht-Absolutes.

(2) Aus dem Scheitern der ersten Möglichkeit ergibt sich die zweite Möglichkeit: Wenn die Wahl einer einzelnen Position stets in die Aporie mündet, dass sich das Erwählte zu einem Nicht-Absoluten herabsetzt, dann ist es naheliegend, die Wahl auf das *totum* aller Positionen auszuweiten, getreu dem Motto: Wenn das Absolute in seiner Absolutheit auf keine der zuvor präsentierten Position eingeschränkt sein darf, dann darf auch keiner einzelnen davon die Absolutheit zugesprochen werden. Das Absolute schließt nicht eine einzelne, sondern alle Positionen in sich.

Bekanntlich wählte HEGEL **(2)** und verstand seine Philosophie des Absoluten als das Resultat der Vermittlung aller ihm vorausliegenden Philosophien. Denn insofern HEGEL das menschliche Vermögen, das Absolute zu fassen, der Vernunft zuspricht, und insofern laut HANS-PETER KRÜGER ein jedes philosophische System für HEGEL ein Ausdruck dieser Vernunft darstellt, so muss auch eine jede Philosophie »als ›absolute Tätigkeit der Vernunft‹ be-

griffen werden« und insofern als unverzichtbarer Teilaspekt in der Selbstdarstellung des Absoluten mitberücksichtigt werden⁹⁷. Als Resultat der Vermittlung wird das Hegelsche Absolute daher alle zuvor porträtierten Positionen in sich enthalten müssen. Streng genommen hat daher die Annäherung an das Hegelsche Absolute bereits mit der Darstellung der Position PLATONS begonnen.

Indem HEGEL seine Position als alle anderen Positionen enthaltend versteht, wird die Situation allerdings nicht weniger aporetisch als in (1), denn eine solche Position wird sogleich mit folgenden zwei Widersprüchen konfrontiert.

Erster Widerspruch: Das *totum* aller geschichtlichen Positionen vereint Standpunkte, die, wie ich in Kapitel 4 zu zeigen versucht habe, sich im Laufe der Geschichte entzweit und sich zu einander widersprechenden Standpunkten weiterentwickelt haben. Indem also das Hegelsche Absolute alle diese Positionen in sich vereint, schließt es auch das gegenseitige Widersprechen dieser Positionen in sich ein. Dieses gegenseitige Widersprechen stellt den *ersten Widerspruch* dar, mit dem eine Darstellung des Hegelschen Absoluten in irgendeiner Weise zurechtkommen muss. Seine Problematik besteht darin, dass eine jede dieser Positionen versucht, ihre jeweilige Gegenseite auszuschließen. Das Absolute darf aber nichts ausschließen, sonst erhält es ein Außerhalb und ist nicht mehr absolut.

Zweiter Widerspruch: Das Absolute als das *totum* aller Positionen schließt Positionen in sich ein, die nicht-absolut sind und zwar auch dann nicht, wenn sie verabsolutiert werden. Denn indem sich das Verabsolutierte gegen das Nicht-Verabsolutierte abgrenzt, erhält es ein Außerhalb und setzt sich zu einem Nicht-Absoluten herab. Und das bedeutet: Das *totum* schließt in jedem Fall Nicht-Absolutes in sich ein, was wiederum die Frage aufdrängt, wie das Absolute, das das Nicht-Absolute in sich enthält, überhaupt noch absolut sein kann. Man kennt diese Problematik von der Diskussion des Vollkommenen: Das Vollkommene muss, um vollkommen zu sein, das Unvollkommene enthalten. Und das kann nicht mehr »widerspruchsfrei« genannt werden. Denn wenn das Vollkommene das Unvollkommene enthält, dann lässt sich aus ihm etwas ableiten, was ihm direkt widerspricht. Dasselbe gilt natürlich für das Absolute, das das Nicht-Absolute enthält. Der *zweite Widerspruch* besteht also in der Widerspruchsbeziehung des absolut sein sollenden Ganzen und seiner dieser Absolutheit widersprechenden nicht-absoluten Teile.

⁹⁷ Vgl. KRÜGER (2014), 150

Ich werde im Folgenden nun versuchen, eine Hegelsche Perspektive auf diese beiden Widersprüche einzunehmen und nach Antworten zu suchen, die sich direkt aus seiner Philosophie⁹⁸ ableiten lassen. Ich möchte jedoch an dieser Stelle betonen, dass die Einteilung in einen *ersten* und *zweiten Widerspruch* in dieser Form nicht in den Hegelschen Texten vorkommt. Sie stammt von mir und ist lediglich als ein Angebot zu verstehen, wie wiederkehrende Aspekte der Hegelschen Philosophie gegliedert werden können. Die Grenze zwischen den beiden Widersprüchen wird sich im Laufe der Untersuchung denn auch immer mehr verwischen. Der *zweite Widerspruch* wird als eine Reformulierung des *ersten* und der *erste* als eine instabile Form des *zweiten* erscheinen.

Wie immer man die Widerspruchsthematik zu gliedern geneigt ist: dass sie eine zentrale Thematik der Hegelschen Philosophie darstellt, kündigte HEGEL bekanntlich bereits mit einer der Thesen seiner Habilitationsschrift an: »contradictio est regula veri«⁹⁹ ... der Widerspruch ist die Regel des Wahren.

6.

Die beiden Widersprüche im Kontext von Hegels Geschichtsphilosophie

Sowohl in der *Differenzschrift* als auch in den Transkripten der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* buchstabiert HEGEL die Widerspruchsthematik einander entgegengesetzter Lehrmeinungen etwas genauer aus.

⁹⁸ In den aktuellen Kapiteln, in denen eine Annäherung an die Hegelsche Philosophie versucht werden soll, wird der Ausdruck ›Widerspruch‹ in einem sehr liberalen Sinn und nicht etwa in seinem logischen Vollsinn gebraucht, wie er als Resultat einer Vermittlung über mehrere Stadien (Identität – Unterschiedenheit/Verschiedenheit/Gegensatz – Widerspruch) in der *Wesenslogik* entwickelt wird. Es kann daher durchaus der Fall sein, dass etliche Verhältnisse vorschnell und undifferenziert als ›Widerspruch‹ bezeichnet werden, die in einem strengen logischen Sinne bloß ›Etappen‹ auf dem Weg zum vollen Widerspruchssinn genannt werden könnten. Mit gleichem Recht ließe sich allerdings mit HEGEL behaupten, dass der logische Vollsinn des Widerspruchs auch in den jeweiligen Etappen, die zu diesem Ziel führen, je immer schon in Anspruch genommen ist. So schreibt HEGEL in der *Wesenslogik*: »Der Unterschied [als eine dieser Etappen; Anmerkung: A. H.] überhaupt ist schon der Widerspruch an sich« (GW 11, 279, 24).

⁹⁹ GW 5, 227, 3

6.1.

Eine Abteilung des Ganzen

Dasjenige, worin sich zwei Positionen widersprechen, ist laut HEGEL, dass sie sich »für den letzten Standpunkt, für das letzte Ziel der Philosophie«¹⁰⁰ erklären und, wie EMUNDTS und HORSTMANN dies weiter ausdeuten, sich dadurch »zur Leitperspektive [der] [...] gesamten Weltinterpretation«¹⁰¹ machen. WOLFGANG CRAMER bemerkt zu dieser Thematik: »In der Philosophie stehen sich die einzelnen Systeme, wenn auch nicht zusammenhanglos, so doch weitgehend miteinander im Streite gegenüber«. Das rührt daher, dass es in der Philosophie um die Wahrheit selbst geht und zwar »in einem so eminenten Sinne«, dass sie »nach ihrer eigenen Möglichkeit« fragt und daher »an den Ausgang aller Fragen« zurückgehen muss. Ungleich anderen Wissenschaften kann die Philosophie daher »nicht in die Fußstapfen der Vorderen wie in einen vorgezeichneten Weg eintreten. [...] Niemals kann der Philosoph das Erbe der Vergangenheit nur übernehmen, er muß das Erbe gleichsam wegdenken«¹⁰². Indem eine Position aber alle anderen Positionen wegdenkt, verabsolutiert sie sich. Und wenn das zwei Positionen tun, dann widersprechen sie sich. Denn es können nicht zwei Positionen gleichzeitig Anspruch auf Absolutheit erheben. Das Absolute kann nur eines sein.

Was geschieht, wenn eine Philosophie sich verabsolutiert? Die Folge davon ist, dass das Gesamt der Möglichkeiten, die Frage nach dem Absoluten zu beantworten, sich auf den Gesichtspunkt der verabsolutierten Philosophie verkürzt. Das Absolute kann nur noch aus der Perspektive des jeweiligen Standpunkts betrachtet werden. Das aber ist in den Worten EMUNDTS und HORSTMANN eine bloß »einseitige[] Gesamtdeutung[] der Wirklichkeit, die der wahren Verfassung der Wirklichkeit [nicht] [...] gerecht«¹⁰³ wird. Aus einer solchen einseitigen Gesamtdeutung kann offensichtlich auch nur ein einseitiges Absolutes hervorgehen. Das Absolute kann aber nichts Einseitiges sein. Denn wenn das Absolute kein Außerhalb haben kann, dann muss es auch alle Seiten umfassen. Das Absolute ist die Totalität aller Seiten oder – in anderer

¹⁰⁰ VL 6, 289, 460–461

¹⁰¹ EMUNDTS und HORSTMANN (2002), 53

¹⁰² Vgl. CRAMER (1941), 346ff.

¹⁰³ EMUNDTS und HORSTMANN (2002), 53

Terminologie – das Ganze aller Momente. Die Vereinseitigung jedoch – ihr Name ist Programm – will, dass von den Momenten des Ganzen nur ein einziges gilt und alle anderen nicht gelten. Ein einzelnes Moment kann dies nicht anders erreichen, als dass es sich vom Ganzen entkoppelt und sich selbst als dieses Ganze behauptet. HEGEL spricht in diesem Zusammenhang auch von der Verselbständigung eines Moments: Das Moment, das sich »vom Absoluten isoliert«, »fixiert« sich »als ein Selbständiges«¹⁰⁴.

Ein Einseitiges kann, HEGEL zufolge, aber nie ohne die ihm mangelnde andere Seite gedacht werden. Dies zeigt sich auch in unserem Alltagsverständnis von Einseitigkeit: Ist man aufgefordert anzugeben, worin die Einseitigkeit eines Einseitigen liegt, so wird man wohl in den meisten Fällen eine fehlende andere Seite als Antwort geltend machen. Wird die Einseitigkeit bestimmt, so bestimmt sie sich als Mangel an *Andersseitigkeit*. Das Isolieren einer Seite ist daher stets das Anmelden einer ihm fehlenden anderen Seite. Dem Einseitigen haftet der Mangel an, nicht die andere Seite zu sein. Beim Versuch, dieses Einseitige im Denken, in der Philosophie oder gar in der Welt als das Absolute zu manifestieren, nimmt auch dieser Mangel Gestalt an. In den *Vorlesungen* heißt es: »Dieser Mangel, der als eine Unmittelbarkeit erscheint, wird aber auch zum Gegensatz – ein Bestimmtes gegen ein Anderes«¹⁰⁵. Wird ein Einseitiges realisiert, dann realisiert sich laut HEGEL also auch sein Mangel an Andersseitigkeit mit. Dieser Mangel an Andersseitigkeit wird zu einer gegenteiligen Meinung. Und sobald diese Meinung genügend gefestigt ist, erhebt sie Widerspruch gegen die verabsolutierte Philosophie und betritt die Bühne der Geschichte.

Im Erheben des Widerspruchs macht sich die neue Philosophie aber desselben schuldig, wessen sich die vereinseitigte Philosophie schuldig gemacht hatte: Sie verabsolutiert ihren eigenen Standpunkt gegen die vorangehende Philosophie. Dies gilt laut HEGEL auch für eine Philosophie, die das Prinzip der Absolutheit prinzipiell ablehnt. Auch der Kantischen Philosophie, die den Konzepten der Absolutheit eher kritisch begegnet, unterstellt HEGEL eine solche Verabsolutierung ihres Standpunkts vorzunehmen. So schreibt er in der *Enzyklopädie* von 1830: »Es ist darum die größte Inconsequenz einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits diß Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten,

¹⁰⁴ Vgl. GW 4, 12, 28–29

¹⁰⁵ VL 6, 121, 453–455

indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, diß sey die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens«¹⁰⁶.

Das Widerlegen eines absoluten Standpunkts kann gemäß HEGEL also nur auf eine ebenso absolute Weise geschehen. Im Widerlegen der Absolutheit wird dasjenige beansprucht, was widerlegt werden soll: Absolutheit. Dieser erneute Absolutheitsanspruch wird dann seinerseits jedoch ebenfalls widerlegt – von einer darauffolgenden Philosophie. Nimmt man das Gesamt aller Lehrmeinungen in den Blick, so kann HEGEL daher mit einem gewissen Recht folgern: »Alle Philosophien sind widerlegt worden«¹⁰⁷.

Gleichzeitig trifft laut HEGEL auch die gegenteilige Aussage zu: »Keine Philosophie ist [...] widerlegt worden«¹⁰⁸. Denn HEGEL ist der Ansicht, dass nicht die Philosophie als solche, sondern nur die Form ihrer Verabsolutierung, widerlegt wird. Was widerlegt wird, ist »nur, daß diese die letzte Bestimmung, die höchste Stufe«¹⁰⁹ ist. In der *Lehre vom Begriff* im Kapitel *Vom Begriff im Allgemeinen* greift HEGEL diesen Gedanken auf: Es ist »die schiefe Vorstellung zu verbannen«, dass eine Philosophie »als durchaus falsch dargestellt werden solle«. »[N]ur diß daran ist als das falsche zu betrachten, daß es der höchste Standpunkt sey«¹¹⁰. Sobald eine Philosophie ihren Anspruch, der höchste Standpunkt zu sein, abgelegt hat, bleibt sie, HEGEL zufolge, als »nothwendiger Standpunkt, auf welchen das Absolute sich stellt«¹¹¹, aufbewahrt. Denn jeder Standpunkt ist »eine besondere Darstellungsweise eines Moments«¹¹² des Absoluten. Jede Philosophie ist ein »Zweig[] eines und desselben Ganzen«¹¹³, wie HEGEL in der *Enzyklopädie* von 1830 schreibt. Oder wie er in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bemerkt: Jeder Standpunkt ist eine »Abteilung des Ganzen«¹¹⁴. Als unabdingbare

¹⁰⁶ GW 20, §60, 97, 21–25

¹⁰⁷ VL 6, 320, 274–275, vgl. hierzu ebenfalls den Wortlaut der *Enzyklopädie* in TWA 8, §86, *Zusatz 2*, 184: »[...] daß alle Philosophien widerlegt worden sind [...]«.

¹⁰⁸ VL 6, 119, 354, vgl. hierzu ebenfalls den Wortlaut der *Enzyklopädie* in TWA 8, §86, *Zusatz 2*, 184: »Nun aber muß, ebensogut als zuzugeben ist, daß alle Philosophien widerlegt worden sind, zugleich auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist noch auch widerlegt zu werden vermag.«

¹⁰⁹ VL 6, 320, 272–273

¹¹⁰ Vgl. GW 12, 14, 9ff.

¹¹¹ GW 12, 14, 22–23

¹¹² VL 6, 119, 356, vgl. hierzu ebenfalls den Wortlaut der *Enzyklopädie* in TWA 8, §86, *Zusatz 2*, 184–185: »[...] ein jedes philosophisches System als die Darstellung eines besonderen Momentes oder einer besonderen Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee zu betrachten ist«.

¹¹³ GW 20, §13, 55, 11–12

¹¹⁴ VL 6, 289, 464

Etappe in der Entwicklung des Absoluten bleibt jede Philosophie als notwendiges Moment in diesem Absoluten erhalten.

Dass jede Position durch ihre Gegenposition widerlegt, gleichzeitig aber als unverzichtbares Moment im Ganzen aufbewahrt wird, kann man nun auch so formulieren: Aus der Perspektive der Gegenposition gilt die Widerlegung, aus der Perspektive des Ganzen hingegen die Nicht-Widerlegung. Eine beliebte und wiederkehrende Metapher HEGELS, die aus der Perspektive der Gegenposition die Widerlegung, aus der Perspektive des Ganzen jedoch gleichzeitig die Nicht-Widerlegung zum Ausdruck bringt, ist die Metapher der Blume:

»Die Einseitigkeit einer solchen Philosophie hat dann nur darin bestanden, daß sie sich für den letzten Standpunkt, für das letzte Ziel der Philosophie gehalten hat. Der Fortgang darüber hinaus – und dies heißt Widerlegung – ist also nur dies, daß eine solche Philosophie dann herabgesetzt wurde von diesem Standpunkt zu einer Stufe, einer Abteilung des Ganzen. Das Widerlegen nimmt ihr darum ihren Inhalt nicht; er bleibt ein Moment, wie die Blüte an der Pflanze«¹¹⁵.

In der *Phänomenologie des Geistes* und in den Vorlesungen über die *Geschichte der Philosophie* erläutert HEGEL diese Metapher wie folgt: Die Blume ist für sich allein genommen ein Ganzes, welches ähnlich wie das Absolute in seinem Wachstum ebenfalls distinkte Stadien durchläuft. Das Verschwinden eines Stadiums bei gleichzeitigem Anbrechen eines neuen wird aus der Perspektive des verschwindenden Stadiums als seine Widerlegung wahrgenommen. Wenn bspw. an der Blume die »Knospe verschwindet«, die Blüte aber gleichzeitig hervorbricht,

¹¹⁵ VL 6, 289, 459–466. In seinem Buch *Die 25 Jahre der Philosophie* entwickelt ECKART FÖRSTER eine aufschlussreiche These zu dieser Pflanzenmetapher: Die Distanzierung HEGELS von SCHELLING im Jahr 1803, nachdem SCHELLING Jena verlassen hatte, sei nicht ohne Beeinflussung durch eine andere namhafte Person dieser Zeit vonstattengegangen: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE. Vor seiner Abkehr von SCHELLING habe HEGEL stets Wert auf die Gleichrangigkeit der verschiedenen philosophischen Positionen gelegt (was sich u.a. in seiner *Differenzschrift* von 1801 niedergeschlagen hat). Nach dem Wegzug SCHELLINGS sei es diesbezüglich zu einer Neuorientierung HEGELS gekommen, insofern er den Akzent vermehrt auf die Übergänge zwischen den Positionen gelegt und dadurch nicht mehr deren Gleichrangigkeit, sondern ihre dialektische Fort- und Weiterentwicklung betont habe. Diese Fort- und Weiterentwicklung – und in eins damit die Neuausrichtung seiner Systemkonzeption – habe HEGEL mehrfach anhand der Pflanzenmetapher zu illustrieren beliebt, woran sich der Einfluss GOETHES auf HEGEL ablesen lasse und zwar namentlich derjenige von GOETHES Pflanzenkunde unter dem Titel *Metamorphose der Pflanzen* (Vgl. FÖRSTER, E. (2012), 272–296).

so ist »jene von dieser widerlegt«. Die Blüte wiederum wird durch die auf sie folgende Frucht widerlegt. Dieses gegenseitige Widerlegen entspricht der Perspektive von Position und Gegenposition. Aus der Perspektive des Ganzen jedoch benötigt die Blume jedes einzelne Stadium, um als Blume gedeihen zu können. Das zeigt sich darin, dass es in ihrem »Leben des Ganzen« nur dann zur Ausbildung ihres letzten Stadiums kommt, wenn die Entwicklung der Blume zuvor alle anderen Stadien durchlaufen hat¹¹⁶. Aus der Perspektive der ganzen Blume gilt daher: Keines ihrer Stadien ist widerlegt. Jedes Stadium bleibt in der Blume erhalten.

Doch zurück zu den einzelnen philosophischen Positionen: Wird eine verabsolutierte Philosophie erfolgreich widerlegt, so kann diese gemäß HEGEL ihren Anspruch auf Absolutheit nicht mehr aufrechterhalten. Das Einzige, worauf sie noch Anspruch erheben kann, ist, was zuvor mit dem Ausdruck »Abteilung des Ganzen«¹¹⁷ bedacht wurde. Sie kann Anspruch erheben, ein notwendiges Moment in der Entwicklung dieses Ganzen zu sein. Dadurch relativiert sich das gegenseitige Widersprechen dieser Positionen sogleich. Denn ihr Widersprechen beruhte ja darauf, dass sich die einzelnen Positionen nicht als Momente, sondern je als das Ganze behaupteten (es aber nur ein Ganzes geben kann). Diese Relativierung soll nun im Folgenden näher beleuchtet werden.

6.2.

Verflüssigung der Verstandesfixierung

Wird eine Philosophie widerlegt und zu einem Moment eines übergeordneten Ganzen relativiert, dann verliert sie ihre Selbständigkeit. Denn als Moment ist sie nur noch, insofern das Ganze ist. Verschwände das Ganze, dann verschwänden auch die Momente dieses Ganzen. Selbständigkeit kommt daher nur noch dem Ganzen bzw. dem Absoluten zu. Die zu Momenten herabgesetzten nicht-absoluten Positionen haben ihr Bestehen also allein darin, dass sie in das Absolute eingebunden und darin aufbewahrt sind¹¹⁸. HEGEL drückt dieses Eingebunden- und

¹¹⁶ Vgl. GW 9, 10, 12–19. Vgl. aber auch die entsprechenden Passagen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (VL 6, 289, 464–466 sowie VL 6, 319, 226–231), wovon VL 6, 289, 464–466 bereits zitiert wurde.

¹¹⁷ VL 6, 289, 464

¹¹⁸ Vgl. GW 4, 27, 25: »weil in der Philosophie kein gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann.«, vgl. hierzu auch NICOLIN und PÖGGELER (1991), XX

Aufbewahrtsein mit dem Terminus ›Aufheben‹ aus. Die Einzelpositionen sind als Momente im Absoluten aufgehoben, wobei »Aufheben« in der Hegelschen Philosophie immer beides meint: ein »[A]ufhören« und ein »[A]ufbewahren« zugleich¹¹⁹. Der Aspekt des Aufhörens findet sich insofern wieder, als das Aufzuhebende aufhört, das selbständige Ganze zu sein. Es wird zu einem unselbständigen Moment eines ihm übergeordneten Ganzen. Was also aufhört, ist das Sein im Sinne eines Selbständigen. Der Aspekt des Aufbewahrens zeigt sich hingegen darin, dass das Aufzuhebende sich dabei nicht in nichts auflöst – denn »[w]as sich aufhebt, wird [...] nicht zu Nichts«¹²⁰ –, sondern dass es weiterbesteht, allerdings nur noch als unselbständiges Moment. Was also aufbewahrt wird, ist das Sein des Aufzuhebenden im Sinne seines Moments-eins. Um das eben Gesagte mit MILAN PRUCHA zusammenzufassen: HEGEL beantwortet die Seinsfrage so, »daß den bestimmten [d.h. endlichen und nicht-absoluten; Anmerkung: A. H.] Seienden die Fähigkeit durch sich selbst zu sein abgesprochen werden muß. Das wahre Sein haben sie nur als Momente des Absoluten«¹²¹.

In ihrem unaufgehobenen Zustand entsprechen die Seienden den Denkbestimmungen des Verstandes. Denn es ist laut HEGEL das Werk des Verstandes, die Seienden zu isolieren und sie als selbständige Ganze festzuhalten. Da es aber nur ein Ganzes geben kann, treten diese isolierten Seienden sogleich in Opposition zueinander und widersprechen sich. Das ist der Grund, weshalb HEGEL vom Verstand sagt, dass er in »Entgegensetzung[en]«¹²² denke. Werden die Seienden hingegen als aufgehobene Momente eines Ganzen gedacht, dann beginnen sich »[s]olche festgewordene Gegensätze aufzuheben«¹²³, wodurch die Abhängigkeitsbeziehungen

¹¹⁹ Vgl. GW 21, 94, 18–20. Laut HEGEL vereint dieser aus unserer Alltagssprache entlehnte Ausdruck ›Aufheben‹ zwei Bedeutungen: **(i)** »aufhören lassen, ein Ende machen« und **(ii)** »aufbewahren, erhalten«. Diese zwei Bedeutungen verhalten sich als zueinander entgegengesetzte Bedeutungen. Nach HEGEL wohnt dadurch dem Ausdruck ›Aufheben‹ auch in unserer Alltagssprache eine spekulative Kraft inne: »Auffallend müßte es aber dabey seyn, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwey entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das speculative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden welche eine speculative Bedeutung an ihnen selbst haben«. Dementsprechend nimmt der Ausdruck ›Aufheben‹ auch eine wichtige Stellung in HEGELS Nomenklatur ein: »Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt« (vgl. GW 21, 94, 12–30).

¹²⁰ GW 21, 94, 15

¹²¹ PRUCHA (2000), 121. Vgl. hierzu auch HEGELS deklarative Bemerkung in der *Differenzschrift*, die sich mit PRUCHAS Aussage deckt: »Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität, alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute« (GW 4, 20, 22–24).

¹²² GW 4, 13, 22–23

¹²³ GW 4, 13, 33

dieser Momente zutage treten. Dieses Vermögen, starre Entgegensetzungen in Abhängigkeitsbeziehungen transformieren, spricht HEGEL der Vernunft zu.

Das eben Gesagte liefert nun folgende Programmvorgabe für die weitere Bearbeitung der in Kapitel 5 eingeführten Widersprüche:

(i) Das gegenseitige Widersprechen der nicht-absoluten Positionen, das unter dem Terminus **erster Widerspruch** zusammengefasst wurde, muss als eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung erkannt werden.

(ii) Und auch der Widerspruch des Absoluten und seines nicht-absoluten Inhalts, der unter dem Terminus **zweiter Widerspruch** zusammengefasst wurde, muss als eine Abhängigkeitsbeziehung reformuliert werden.

Die Transformierung von ehemals starr einander entgegengesetzten Bestimmungen zu Momenten, die miteinander in einer Beziehung stehen, wird in der Sekundärliteratur oft als eine »Verflüssigung der Verstandesfixierung«¹²⁴ metaphorisiert. Auch HEGEL macht vielfachen Gebrauch von dieser Metapher, so bspw. im *Vorbericht zur Lehre vom Begriff*¹²⁵ oder in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes*¹²⁶. Die Metapher passt insofern ganz gut, als die Bestimmungen in ihrer Transformation gleichsam ihren Zustand wechseln: Als selbständige Entgegengesetzte behaupten sie, in keinerlei Beziehung zueinander zu stehen, als Momente einer Beziehung hingegen ist ihre Beziehung nicht mehr wegzudenken. Die Bestimmungen wechseln ihren Zustand von beziehungslos zu beziehungsreich. Und dieser Wechsel lässt sich gut mit dem Wechsel von Aggregatzuständen veranschaulichen. Indem die Bestimmungen ihren Zustand von beziehungslos zu beziehungsreich wechseln, gehen sie gleichsam vom Aggregatzustand ›fest‹ in den Aggregatzustand ›flüssig‹ über. Und indem die Denkbestimmungen

¹²⁴ IBER (2000), 23, vgl. auch IBER (1991), 140–141 sowie GADAMER (1980), 16

¹²⁵ »[...] indem sich für die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden« (GW 12, 5, 12–15).

¹²⁶ »Itzt besteht darum die Arbeit nicht sosehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn. [...] Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahirt; – nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Concreten, welches Ich selbst im Gegensatz gegen unterschiedenen Inhalt ist, – als das Fixe von Unterschiedenen [...]« (GW 9, 28, 15–29).

flüssig werden, wird auch das Denken flüssig und ändert ebenfalls seinen Aggregatzustand: Von der Starrheit des Verstandesdenkens geht es über in das Prozesshafte und Flüssige des Vernunftdenkens.

Das Ziel solcher Verflüssigung ist nach IBER die Darstellung der Gesamtheit aller Beziehungen, d.h. der allen Bestimmungen gemeinsame »prozessuale[] Beziehungszusammenhang[]«¹²⁷. HEGEL möchte diesen Beziehungszusammenhang in seiner Vollständigkeit zur Darstellung bringen. Er sucht nach einem Beziehungszusammenhang, worin jede Bestimmung eingebunden und daraus abgeleitet werden kann. Dieser allem übergeordnete Beziehungszusammenhang kann mit dem Hegelschen Absoluten gleichgesetzt werden. HANS-GEORG GADAMER kommentiert das folgendermaßen: HEGEL möchte »alle Grundbegriffe unseres Denkens systematisch auseinander entwickeln, weil sie *insgesamt* Bestimmung des Begriffes, d.h. Aussagen des Absoluten sind«¹²⁸.

Im Folgenden sollen nun die beiden in Kapitel 5 herausgeschälten Widersprüche in der *Wissenschaft der Logik* verortet und anhand einschlägiger Stellen in Abhängigkeitsbeziehungen verflüssigt werden.

7.

Die Bearbeitung der beiden Widersprüche innerhalb der Wissenschaft der Logik

In der *Wissenschaft der Logik* gibt es etliche Stellen, in denen man eine Thematisierung des *ersten* oder des *zweiten Widerspruchs* erkennen kann. Um den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu sprengen, möchte ich mich auf zwei wesentliche Passagen beschränken. Für die Bearbeitung des *ersten Widerspruchs* werde ich die Dialektik von Etwas und Anderem heranziehen. Die Bearbeitung des *zweiten Widerspruchs* werde ich anhand der Dialektik des Endlichen und Unendlichen zu veranschaulichen versuchen. Wie ich in Kapitel 5 bereits bemerkt habe, verwischt sich die Grenze zwischen beiden Widersprüchen, weil der eine die Rekapitulation des anderen ist. Diese Verschränktheit beider wird sich auch in der hier folgenden Darstellung zeigen: Der *erste Widerspruch* wird seine vollständige Auflösung erst in seiner Reformulierung als *zweiter Widerspruch* erfahren.

¹²⁷ IBER (2000), 23

¹²⁸ GADAMER (1980), 70, Kursivierung d. Verf.

Ich werde die Bearbeitung der beiden Widersprüche in folgende Etappen gliedern:

Der Anfang der *Logik* beginnt absolut, entpuppt sich im Fortgang jedoch als einseitiger Anfang, der auf eine ihm fehlende andere Seite verweist (Sein und Nichts).

Das Einseitige wird infolge seiner Verabsolutierung zur gegenteiligen Seite, die an ihm für diese Verabsolutierung ausgeblendet wurde (Etwas und Anderes).

Das Einseitige und seine gegenteilige Seite wechseln sich in einem »unendlichen Progress[]«¹²⁹ unaufhörlich ab (Endliches und Unendliches).

Schließlich biegt das Einseitige seine Beziehung auf die gegenteilige Seite in eine Beziehung auf sich selbst zurück, wodurch sein Bestimmtwerden durch die andere Seite in ein Selbstbestimmen umschlägt (Fürsichsein).

Während die beiden ersten Etappen der Bearbeitung des *ersten Widerspruchs* zugeordnet werden können, können die beiden letzten Etappen der Bearbeitung des *zweiten Widerspruchs* subsumiert werden. Die beiden ersten Etappen umfassen im Wesentlichen den Anfang der *Seinslogik* und die Dialektik von Etwas und Anderes, die beiden letzten diejenige des Endlichen und Unendlichen. Der Kürze halber werde ich auf etliche argumentative Zwischenschritte verzichten. Die hier folgende Darstellung erhebt daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

7.1.

Sein und Nichts: Der Anfang der Logik entpuppt sich als einseitig

Der Anfang der *Logik* wird mit dem »[A]llereinfachsten«¹³⁰ gemacht. Für dieses Allereinfachste kommt gemäß HEGEL nur das reine Sein infrage. Warum das so ist, möchte ich nicht in diesem Kapitel, sondern erst in einem späteren Teil der vorliegenden Arbeit erläutern (hierzu verweise ich auf das Kapitel 10).

Das reine Sein, das den Anfang macht, kann laut HEGEL als erste Definition des Absoluten verstanden werden: »Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d.i. abstracteste, Definition

¹²⁹ GW 21, 130, 5–6

¹³⁰ GW 21, 56, 17–18

des Absoluten angesehen werden«¹³¹. »Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse«¹³². Doch warum ist das so? Warum kann, wie MARTIN HEIDEGGER bemerkt, der Anfang »nur absolut beginnen«¹³³? Bei der Beantwortung dieser Frage sollte man sich nochmal vergegenwärtigen, dass, wie bereits mehrfach zur Sprache kam, die *Logik* gemäß HEGEL die Selbstdarstellung des Absoluten ist¹³⁴. Dieses Absolute, dessen Darstellung die *Logik* ist, darf nichts außer sich haben. Wenn gilt, dass das Absolute nichts außer sich haben kann, dann kann auch der Anfang seiner Darstellung nicht außerhalb seiner liegen. Der Anfang kann folglich nicht mit einem anderen, sondern nur mit dem Absoluten selbst gemacht werden. Sonach gilt: **(i)** Der Anfang der *Logik* ist ein Anfang mit dem Absoluten.

Indem der Anfang mit dem Absoluten gemacht wird, wird der Anfang als absolut gesetzt. Dadurch wird er auf seine Absolutheit geprüft. Allerdings besteht der Anfang diese Prüfung nicht. Denn der Anfang der Darstellung ist das noch nicht Dargestellte. Er ist »das noch Unentwickelte«¹³⁵ oder, wie HEGEL in der *Enzyklopädie* von 1830 schreibt, das »(im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstracteste und dürftigste«¹³⁶. Der Anfang zeichnet sich also gerade dadurch aus, dass er im größten Mangel gemacht wird. Das Mangelhafteste überhaupt kann aber nicht das Absolute sein. Es ist weit davon entfernt, absolut zu sein. Folglich gilt: **(ii)** Der Anfang der *Logik*, weil er ein Anfang mit dem schlechthin Mangelhaften ist, ist ein Anfang mit dem Nicht-Absoluten.

Eines der Probleme des Hegelschen *Logik*-Anfangs besteht also darin, dass er sowohl **(i)** ein Anfang mit dem Absoluten als auch **(ii)** ein Anfang mit dem Nicht-Absoluten ist. Die *Logik* widerspricht sich bereits in ihrem Anfang. Das Absolute, das auch in seinem Anfang als Abso- lutes auftreten muss, kann dies in der Nicht-Absolutheit des Anfangs nur in der Form eines Widerspruchs tun. Das erzeugt eine intrikate und verworrene Ausgangssituation, die bereits im

¹³¹ GW 21, 60, 29–31, vgl. auch GW 20, §85, S.121, Z13–16: »Das Seyn selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden«.

¹³² GW 12, 241, 1–2

¹³³ HEIDEGGER (1929), 226

¹³⁴ Vgl. GW 12, 241, 1–3: »Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseyende der Begriff ist.«

¹³⁵ GW 21, 58, 15

¹³⁶ GW 20, 123, 6–7

Anfang für eine Unruhe und eine Dynamik sorgt, die charakteristisch sein wird für den ganzen daran anschließenden Gang durch die *Wissenschaft der Logik*. Im Schlusskapitel wird diese Dynamik mit dem Begriff des »Dialektische[n]«¹³⁷ assoziiert. Es ist diese Dialektik, die Bewegung in das Denken bringt und gegenteilige Denkbestimmungen (wie etwa das Absolute und das Nicht-Absolute) sowohl als identisch als auch als nicht-identisch auftreten lässt. Diese Dynamik wird im Folgenden auch an derjenigen Bestimmung zutage treten, mit der der Anfang der *Wissenschaft der Logik* gemacht wird: am reinen Sein.

7.1.1.

Der Anfang mit dem reinen Sein

Im Folgenden soll der Anfang mit dem reinen Sein dargestellt werden und zwar, wie ich bereits erwähnt habe, ohne zu problematisieren, warum er gerade mit der Bestimmung des reinen Seins gemacht werden muss (für eine Klärung dieser Frage verweise ich auf das Kapitel 10).

Was kann vom reinen Sein, mit dem der Anfang gemacht wird, ausgesagt werden? – Nichts. Denn eine jede nähere Bestimmung würde sogleich die Reinheit des Seins trüben und führte laut DIETER HENRICH »mit Notwendigkeit dahin, daß [sein] [...] anfänglicher Charakter zerstört«¹³⁸ würde. WOLFGANG WIELAND sieht dies ähnlich: »Die eigentliche Gefahr« im logischen Anfang besteht »darin, zuviel hinter dem Begriff des Seins zu suchen«¹³⁹. In Bezug auf das reine Sein gilt daher: Jedes weitere Wort ist ein Wort zu viel und muss als dasjenige gewertet werden, was HEGEL im weiteren Verlauf der *Logik* »äussere Reflexion«¹⁴⁰ oder »äusserliche Reflexion«¹⁴¹ nennt.

Was aber ist unter dem Terminus »äusserliche Reflexion« zu verstehen? Eine äußerliche Reflexion ist dadurch charakterisiert, dass sie entweder ein Wissen beansprucht, das innerhalb der *Logik* selbst nicht die verhandelte Sache darstellt, oder aber sie beansprucht ein Wissen, das zwar mit der verhandelten Sache zusammenfällt, doch stellt sie sich dabei gleichzeitig auf einen

¹³⁷ GW 12, 242, 16

¹³⁸ HENRICH (1971a), 92

¹³⁹ WIELAND (1973), 194

¹⁴⁰ GW 21, 106, 3

¹⁴¹ GW 21, 118, 26–27

ungleich höheren und konkreteren Wissenstand, als es der Entwicklungsstand dieser Sache ist. PRUCHA beschreibt diese beiden Aspekte wie folgt: Die äußerliche Reflexion ist dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Verfahren nach »approxmativen [sic!] Vorstellungen« oder die Inanspruchnahme von »unausgewiesenen Begriffen« ist, welches »die logische Einordnung der Begriffe nicht respektiert«¹⁴². Etwas verkürzt ließe sich sagen: Die äußerliche Reflexion denkt nicht das, was gemäß dem aktuellen Stand der logischen Entwicklung gedacht werden sollte¹⁴³.

Überträgt man die Charakterisierung der äußerlichen Reflexion auf die logische Anfangssituation, so zeigt sich die Äußerlichkeit eines äußerlich bleibenden Denkens folgendermaßen: Ein Denken, das sich nicht mit dem Allernächsten, Allereinfachsten und Allerleersten des Anfangs begnügt, weil es mehr dahinter zu entdecken glaubt, ist in der Ordnung der logischen Entwicklung bereits über den Anfang hinaus. Ein solches Denken, um es mit den Worten PRUCHAS zu wiederholen, respektiert nicht »die logische Einordnung der Begriffe«, operiert mit »unausgewiesenen Begriffen«¹⁴⁴ und muss infolgedessen unter dem Etikett der äußerlichen Reflexion vom Anfang der *Wissenschaft der Logik* ausgeschlossen werden.

HEGEL war sich bewusst, dass die absolute Anfänglichkeit und Dürftigkeit des logischen Anfangs eine hohe Anforderung an das Denken stellt. Der logische Anfang ist die Forderung an das Denken, leer zu bleiben. HEGEL ahnte, dass das Denken es nicht auf dieser Leerheit beruhen lassen und sich selbst dazu verführen wird, mehr in den Anfang hineinzuzinterpretieren als in diesem tatsächlich steckt. Um dieser Neigung des Denkens zuvorzukommen bzw. um sie abzuwehren, hat HEGEL den Anfang der *Logik* mit einigen sprachlichen Besonderheiten ausgestattet. So fällt bspw. auf, dass HEGEL konsequent die Prädikation vermeidet. Das reine Sein wird nicht als ein Zugrundeliegendes (Hypokeimenon, Substrat oder Subjekt) angesprochen, von dem dann etwas ihm Zukommendes (ein Prädikat) ausgesagt wird. Diese Vermeidungsstrategie HEGELS lässt sich erneut mit der Reinheit des Seins begründen: Das reine Sein des

¹⁴² Vgl. PRUCHA (2000), 112

¹⁴³ In der *Wissenschaft der Logik* gibt es etliche Passagen, auf die das Verdikt der äußerlichen Reflexion zutrifft u.a. auf die Hegelschen Synopsen eingangs der Kapitel. Denn was in diesen Synopsen prospektiv vorausgeschickt wird, muss natürlich erst noch durch die Wissenschaft entwickelt werden. Zum anderen trifft es auf die zahlreichen Anmerkungen und historischen Exkurse am Ende vieler Kapitel zu. Des Weiteren trifft es auch auf die Einteilungen und Kapitelüberschriften zu, denn diese sind die Ordnung eines Denkens, »welche[s] das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente voraus weiß und angiebt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen« (GW 21, 32, 31 – 39, 2).

¹⁴⁴ Vgl. PRUCHA (2000), 112

Anfangs ist so rein, dass es weder ein Zugrundeliegendes sein kann, noch, dass überhaupt irgendetwas ihm zukommen könnte. Eine weitere sprachliche Besonderheit dieser Anfangspassage wird in der Sekundärliteratur mit dem Ausdruck »Anakoluth«¹⁴⁵ bezeichnet: Anakoluth bedeutet Satzabbruch. Ein solcher Satzabbruch lässt sich bereits in der ersten Zeile entdecken: »Seyn, reines Seyn, – ohne alle weitere Bestimmung«¹⁴⁶. Der Grund, weshalb HEGEL den Satz vorzeitig abbricht, besteht meiner Ansicht nach erneut darin, dass er die Prädikation vermeiden möchte. PRUCHA bemerkt hierzu: »Um die absolute Anfänglichkeit des Seins zum Ausdruck zu bringen, untersagt sich Hegel zuerst sogar die gewöhnliche Satzform und meidet die Prädikation«¹⁴⁷.

Das Anakoluth und die Vermeidung der Prädikation sind aber nicht die einzigen sprachlichen Besonderheiten, die unser Denken davon abhalten sollen, zu viel in den Anfang hineinzuinterpretieren. HEGEL wehrt auch jegliche Bestimmung und Charakterisierung des anfänglichen Seins ab. So schreibt er, dass das reine Sein »ohne alle weitere Bestimmung« und ohne Vermittlung, d.h. eine »Unmittelbarkeit« sein soll¹⁴⁸. Und indem HEGEL betont, dass das Sein »nicht ungleich gegen anderes« und »nur sich selbst gleich«¹⁴⁹ ist, wehrt er auch jeglichen Unterschied sowohl gegen außen als auch gegen innen ab. Das reine Sein ist nur reines unterschiedsloses Sein. Ohne Unterscheid gibt es auch keine andere, von ihm unterschiedene Bestimmung, durch die es charakterisiert werden könnte. Alles ist reines Sein. Folglich kann es nur durch sich selbst charakterisiert werden. Dies artikuliert HEGEL wie folgt: Das reine Sein ist »nur sich selbst gleich«¹⁵⁰.

Eine weitere Abwehrfunktion spricht HENRICH dem Wörtchen »nur« in der eben zitierten Textstelle über die Sichselbstgleichheit des reinen Seins zu: Das reine Sein ist »*nur* sich selbst gleich«¹⁵¹. Gleichheit ist eine Reflexionsbestimmung, die erst im *zweiten Buch* der *Logik*, in der *Wesenslogik*, entwickelt wird. Die *Wesenslogik* wird explizit machen, dass Gleichheit eine

¹⁴⁵ Vgl. bspw. WIELAND (1973), 195, HÖSLE (1988), 198, ILCHMANN (1992), 11, GAWOLL (2000), 104, MOVIA (2002), 11, HOFFMANN (2004), 295, GROTZ (2009), 232, Fußnote 15, um nur einige wenige zu nennen

¹⁴⁶ GW 21, 68, 19

¹⁴⁷ PRUCHA (2000), 118

¹⁴⁸ Vgl. GW 21, 68, 19–20

¹⁴⁹ Vgl. GW 21, 68, 20

¹⁵⁰ Vgl. GW 21, 68, 19–20

¹⁵¹ Vgl. GW 21, 68, 19–20, Kursivierung d. Verf.

Bestimmung ist, die durch eine andere Bestimmung vermittelt ist und zwar durch die Bestimmung der Verschiedenheit. Dieses Vermitteltsein verträgt sich schlecht mit der geforderten Nicht-Vermitteltheit des logischen Anfangs. Dem logischen Anfang kann die Sichselbstgleichheit daher nur in einer unvermittelten Weise zukommen. Seine Vermitteltheit muss abgewehrt werden. Und diese Abwehrfunktion erkennt HENRICH im Wörtchen ›nur‹. Laut HENRICH wehrt das Wörtchen ›nur‹ das wesenslogische Vermitteltsein ab, um dadurch die Unvermitteltheit des Anfangs wahren zu können¹⁵².

Indem das Denken die Abwehr aller dieser unzulässigen Denkbestimmungen vollzieht, muss es aber zwingend folgende zwei Bestimmungen mitdenken: erstens dasjenige, was abgewehrt werden soll, und zweitens die Negation. Denn das Abwehren kann nicht ohne Negation gedacht werden. Das Abwehren ist ein Negieren dessen, was man abwehren möchte. Im absoluten Anfang, in welchem es nichts als einzig diesen Anfang zu denken gibt, darf aber nichts anderes vorkommen als nur dieser Anfang selbst. Folglich dürfen die Negation und das Abgewehrte nicht in ihm vorkommen. Kommen sie dennoch vor, so handelt es sich hierbei um ein Denken, das erneut weiter als der logische Anfang ist und folgerichtig als äußerliche Reflexion davon ausgeschlossen werden muss. Und das bedeutet: Bei den Aussagen und Teilaussagen mit Abwehrfunktion muss es sich zwingend um äußerliche Reflexionen handeln. Dies betont auch THOMAS KESSELRING: »Die Bestimmungen, die auf das Sein angewandt werden, stammen ausschließlich aus der Perspektive der äußeren Reflexion«¹⁵³. Ähnlich äußert sich auch ANTON FRIEDRICH KOCH: »[D]ie das Sein charakterisierenden Begriffe der Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit, Gleichheit und des Leeren haben einen technischen Status in der WdL, von dem wir am Anfang noch nichts Sicheres wissen können«¹⁵⁴. Und MICHAEL THEUNISSEN bemerkt: Die zu Beginn der *Logik* das Sein charakterisierenden Begriffe sind »Explikationsmittel [...], die selber erst im nachhinein expliziert werden«¹⁵⁵.

Auch wenn diese abwehrenden Aussagen bzw. Teilaussagen als äußerliche Reflexionen vom logischen Anfang letztlich ausgeschlossen werden müssen, so kommt ihnen meiner Ansicht nach dennoch eine wichtige Funktion zu. Denn sie machen etwas sichtbar. Sie machen

¹⁵² Vgl. HENRICH (1971a), 86

¹⁵³ KESSELRING (1981), 567

¹⁵⁴ KOCH (2000), 141

¹⁵⁵ THEUNISSEN (1994), 342

sichtbar, dass nichts über das anfängliche Sein gesagt werden kann. Und dadurch enthüllt sich, was das reine Sein in Wahrheit ist: Nichts. Mit jeder abwehrenden Aussage, tritt die Einsicht, dass das Sein ein Verschwinden ins Nichts ist, deutlicher vor Augen. Um es mit den Worten BRADY BOWMAN'S zu sagen: »I do become aware of the negative character of being precisely insofar as I fail to grasp any content«¹⁵⁶. Die abwehrenden Aussagen bzw. Teilaussagen haben in diesem Sinne also eine vorbereitende Funktion. Sie bereiten die Leserin bzw. den Leser auf die Zumutung vor, die der letzte Satz der Anfangspassage an das Denken stellt:

»Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts«¹⁵⁷.

Mit diesem Satz endet das Kapitel über das Sein. Das reine Sein ist das reine Nichts. Doch was bedeutet das im Detail?

(i) Zunächst einmal kann festgehalten werden: Die Bestimmung, die dem Sein in der Anfänglichkeit eines Anfangs zukommt, ist, Nichts zu sein. Das reine Sein ist das reine Nichts. Nichts ist die Bestimmung des Seins in der absoluten Anfänglichkeit und Dürftigkeit des Anfangs. **(ii)** Dass das reine Sein ins reine Nichts verschwindet, sobald man mit ihm den Anfang macht, weist darauf hin, dass man den Anfang immer mit beiden Bestimmungen macht. Den Anfang mit dem reinen Sein machen, bedeutet, ihn zugleich mit dem reinen Nichts machen. **(iii)** Wenn gilt, dass der Anfang mit dem reinen Sein immer auch ein Anfang mit dem reinen Nichts ist, dann kann der Anfang mit dem reinen Sein nur eine Seite des Anfangs sein. Der Anfang mit dem Sein erhält *ex post* die Bestimmung, einseitig gewesen zu sein. **(iv)** Wenn das reine Sein ein einseitiger Anfang war, dann war auch seine Bestimmungslosigkeit bloß eine Seite der Medaille. Einem Einseitigen haftet immer der Bezug auf eine andere Seite an. Denn, wie bereits darauf hingewiesen wurde, lässt sich ein Einseitiges nur denken, wenn zugleich die andere Seite mitgedacht und ausgeschlossen wird, die ihm mangelt. Für die Bestimmungslosigkeit des anfänglichen reinen Seins bedeutet das: Seine Bestimmungslosigkeit kann nur dadurch gedacht werden, dass ihr Gegenteil mitgedacht und negiert wird. Entsprechend schreibt HEGEL: »[A]n sich kommt ihm [dem unbestimmten Sein; Anmerkung: A. H.] der Charakter

¹⁵⁶ BOWMAN (2017), 226

¹⁵⁷ GW 21, 69, 7–8

der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu«¹⁵⁸. Eben dadurch wird die Bestimmungslosigkeit aber bestimmt: Denn indem man sagt, dass die Bestimmungslosigkeit der Bestimmtheit entgegengesetzt ist, sagt man etwas Bestimmtes, wodurch die Bestimmungslosigkeit dann auch sogleich bestimmt wird. In HEGELS Worten: »[D]amit aber macht seine Unbestimmtheit selbst« gerade seine Bestimmtheit oder »seine Qualität« aus¹⁵⁹.

7.1.2.

Der Anfang mit dem reinen Nichts

Das reine Sein ist bloß eine Seite des Anfangs. Macht man mit ihm den Anfang, so verschwindet es sogleich in die ihm fehlende Seite: ins reine Nichts. Mit Seite macht HEGEL den Anfang nun noch einmal. Und dafür wendet er alle sprachlichen Besonderheiten, die dem Anfang mit dem reinen Sein eigen waren, noch einmal auf. Wie schon der Anfang mit dem reinen Sein, so hebt auch der Anfang mit dem reinen Nichts in einem Anakoluth an: »Nichts, das reine Nichts«¹⁶⁰. Und wie schon beim reinen Sein, so folgen auch auf dieses Anakolouth mehrheitlich Aussagen, die eine vorbereitende Funktion haben. Sie bereiten auf den letzten Satz des Kapitels vor, in welchem eine weitere Zumutung an das Denken gerichtet wird.

In diesen vorbereitenden Aussagen heißt es etwa: Es »gilt als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. [...] [B]eyde werden unterschieden«. Und: »Nichts Anschauen oder Denken hat [...] eine Bedeutung«¹⁶¹. Welche Einsicht wollen uns diese Aussagen vermitteln? In unserem Denken kann das Nichts nur dann überhaupt unterschieden werden und eine Bedeutung haben, wenn es dieses Nichts bleibt. Während beim reinen Sein die vorbereitenden Aussagen verdeutlichen, dass das Sein ein Verschwindendes ist, so zielen die vorbereitenden Aussagen hier auf das Gegenteil ab: Das reine Nichts soll nicht ein Verschwindendes, sondern ein Bleibendes sein. Und ebendies bewirkt, dass das Nichts umschlägt – und zwar ins Sein. Denn wenn das reine Nichts sich als ein Bleibendes bestimmt, dann bestimmt es sich als eines, das sich gleich bleibt. Und Sichselbstgleichheit ist, wie wir vom Anfang mit dem reinen Sein kennen, die Bestimmung des Seins. Die Bestimmung, die wir vor uns haben, ist

¹⁵⁸ GW 21, 68, 7–9

¹⁵⁹ Vgl. GW 21, 68, 10

¹⁶⁰ GW 21, 69, 11

¹⁶¹ Vgl. GW 21, 69, 13–15

diejenige des Seins. Entsprechend verschwindet das Nichts also doch (ins Sein) – paradoxerweise aber genau dann, wenn es sich als ein Bleibendes bestimmt. Das reine Nichts, indem es reines Nichts bleibt, verschwindet ins reine Sein. Damit kann HEGEL nun im letzten Satz zur Prädikation ansetzen:

»Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist«¹⁶².

Was bedeutet das nun für die *Logik*? **(i)** Zunächst einmal kann das reine Nichts als Verschwundensein des reinen Seins bestimmt werden. Davon lassen sich zwei weitere Bestimmungen des Nichts ableiten: Das reine Nichts ist ein Vermitteltes. Vermittelt ist es durch dasjenige, dessen Verschwundensein es ist. Dem reinen Nichts haftet folglich die Bestimmung an, Resultat zu sein. Als Resultat kann das reine Nichts aber nicht Anfang in strengem Sinne sein (denn das Resultat ist gegenüber seiner Vermittlung das logisch Spätere). **(ii)** Darüber hinaus lässt sich Folgendes festhalten: Wenn gilt, dass das reine Sein vollständig verschwunden ist, sodass das reine Nichts den ganzen logischen Raum für sich beansprucht, dann folgt daraus, dass das reine Nichts die neue Bestimmung des Absoluten ist. Entsprechend heißt es in der *Enzyklopädie*: »Es folgt[] hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist«¹⁶³. **(iii)** Schließlich lässt sich auch das Folgende anmerken: Das reine Nichts bestimmt sich als dasjenige, dessen Verschwundensein es ist: als reines Sein. Das Sein stellt sich also in seinem Verschwinden wieder her. Das Sein lässt sich nicht bestreiten, wie sich bspw. Existenz oder Anschauung negieren lassen. Ebendieser Sachverhalt bekräftigt meiner Meinung nach, dass das reine Sein des Hegelschen *Logik*-Anfangs nicht als Existenz oder als Anschauung interpretiert werden kann, wie dies bspw. ERNST TUGENDHAT getan hat¹⁶⁴.

¹⁶² GW 21, 69, 18–19

¹⁶³ GW 20, §87, 123, 18–19

¹⁶⁴ Vgl. TUGENDHAT (1970), 146–152

7.1.3.

Die Einheit beider Anfänge, die Einheit von Sein und Nichts

So, wie der Anfang mit dem reinen Sein offenbar gemacht hat, dass man den Anfang immer schon mit dem reinen Nichts gemacht hatte, so legt nun der Anfang mit dem reinen Nichts offen, dass man mit ihm immer auch schon den Anfang mit dem reinen Sein gemacht hat. In Wahrheit macht man also immer beide Anfänge. Das Anfangende eines jeden Anfangs ist, wie HEGEL betont, je immer schon in dasjenige »übergegangen«¹⁶⁵, was jeweils im anderen Anfang anfängt. Fängt man mit dem Sein an, so ist damit Nichts gesetzt. Sein kann »nur im ›Verschwinden«¹⁶⁶ gesetzt werden, wie KLAUS J. SCHMIDT betont. Und umgekehrt gilt: Fängt man mit Nichts an, so ist damit Sein gesetzt. In Wahrheit setzt man immer beide. Oder anders formuliert: In Wahrheit fängt man immer mit beiden an. Was also in beiden Fällen und daher in Wahrheit den Anfang macht, ist eine Einheit von Sein und Nichts. Diese Einheit nennt HEGEL »das Werden«¹⁶⁷.

Dass das dasjenige, womit man im einen Anfang anfängt, je immer schon in dasjenige »übergegangen«¹⁶⁸ ist, womit man im anderen Anfang anfängt, gibt nun weiteren Aufschluss über den logischen Anfang: Sobald man mit einer Bestimmung den Anfang macht, ist damit auch schon der Fortgang zur gegenteiligen Bestimmung vollzogen. Anfangen bedeutet also immer auch Fortgegangensein. Über die Kontraposition lässt sich folgern: Gibt es keinen Fortgang, so gibt es keinen Anfang. Der Anfang der *Wissenschaft der Logik* hängt also wesentlich davon ab, dass sich ein Fortgang aus ihm ableitet. GADAMER bemerkt hierzu: »Nun ist klar, [...] daß es im Wesen von Anfang überhaupt liegt, daß [...] in ihm nichts vorausgesetzt sein darf und er sich als ein erstes Unmittelbares zeigt, und daß er doch nur Anfang ist, sofern er Anfang des Fortganges ist, also sich als Anfang vom Fortgang aus bestimmt, durch ihn ›vermittelt« ist«¹⁶⁹.

¹⁶⁵ GW 21, 69, 26

¹⁶⁶ SCHMIDT, KL. (1997), 212

¹⁶⁷ GW 21, 69, 30 – 70, 31

¹⁶⁸ GW 21, 69, 26

¹⁶⁹ GADAMER (1980), 75

7.1.4.

Sein und Nichts als Momente ihrer Einheit

HEGELS Behauptung, dass Sein und Nichts je immer schon ineinander übergegangen sind, besagt außerdem, dass es unmöglich ist, dass Sein und Nichts nicht in ihrer gemeinsamen Einheit vorkommen. Indem HEGEL das Perfekt ›übergegangen‹ und nicht das Präsens ›übergehen‹ wählt, gibt er laut GADAMER zum Ausdruck, dass der »Übergang [...] immer ›perfekt‹«¹⁷⁰, d.h. immer schon vollzogen ist. Perfekt ist auch immer ihre gemeinsame Einheit. Die Einheit von Sein und Nichts ist immer schon gemacht, d.h. immer schon perfekt. Es gibt keinen Moment, in dem diese Einheit nicht bestehen würde. Thematisiert man Sein, thematisiert man immer dessen Übergegangensein ins Nichts (*et vice versa*). Die beiden Momente dieser Einheit sind untrennbar. Möchte man Sein und Nichts dennoch als getrennte Bestimmungen behandeln, so ist eine Abstraktionsleistung vonnöten. Sein und Nichts müssen je voneinander abstrahiert werden. Doch als Abstraktionen werden sie unwahr und widersprüchlich. Sie offenbaren an sich selbst, ihr Gegenteil zu sein. Beginnt man mit Sein, so verschwindet es in dasjenige, wovon es abstrahiert wurde: ins Nichts. Dasselbe gilt vom Nichts. Die Abstraktionen offenbaren an sich selbst, dass sie nicht voneinander abstrahiert werden können und folglich in einer Einheit befinden müssen.

Dass Sein und Nichts nicht außerhalb ihrer Einheit vorkommen, hat einige Interpreten wie bspw. HANS-JÜRGEN GAWOLL dazu veranlasst, »de[n] eigentliche[n] Anfang« nicht im Sein, sondern in seiner Einheit mit dem Nichts, d.h. im Werden zu sehen¹⁷¹. Im Grunde genommen stimme ich dieser Ansicht zu. Allerdings sehe ich die Sache so, dass, um im Denken zu dieser Einheit gelangen zu können, die beiden Bestimmungen, Sein und Nichts, zuerst in ihrer Unwahrheit, d.h. als getrennte Abstraktionen, betrachtet werden müssen. Die getrennte Betrachtung des Seins und des Nichts ist allererst die Herstellung dieser Einheit.

¹⁷⁰ GADAMER (1980), 77

¹⁷¹ Vgl. GAWOLL (2000), 105–106: »Die Emphase, mit der Hegel den instantanen Umschlag des Seins in das Nichts beschreibt, weist darauf hin, daß im Werden der eigentliche Anfang der *Wissenschaft der Logik* liegt. [...] Wenn die *Wissenschaft der Logik* den Anfang mit dem Werden macht, das erstmalig Heraklit zum ontologischen Prinzip erklärte, transformiert Hegel die gesamte spekulative Tradition«. Vgl. hierzu auch KOCH (2000), 153: »Das reine Sein ist wie das reine Nichts nur ein Fluchtpunkt des Denkens in nachträglicher Betrachtung. Der wirkliche Beginn des reinen Denkens liegt [...] im flüchtigen Werden, und insoweit, als das Werden flüchtig ist, liegt er sogar erst im Dasein«.

Dass Sein und Nichts nicht außerhalb ihrer Einheit vorkommen, bedeutet laut HEGEL nun aber vor allem das Folgende: Sein und Nichts sind keine selbständigen Bestimmungen. Sie sind Momente ihrer Einheit und haben als solche nur in ihrer Einheit Bestand. Ihr Bestehen ist vom Bestehen der Einheit abhängig. Sie selbst sind unselbständig.

»[I]ndem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Anderen ist, ist es nicht. Sie sind [...] in dieser Einheit [...] nur als aufgehobene. Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten Selbständigkeit zu Momenten herab«¹⁷².

Die Einheit von Sein und Nichts bestimmt sich allerdings nicht als ein Zugleich beider Bestimmungen. Die Einheit beider Bestimmungen besteht nicht darin, dass, wenn Sein ist, auch Nichts ist (*et vice versa*). Ganz im Gegenteil: Ihre Einheit besteht vielmehr darin, dass, wenn Sein ist, es ins Nichts verschwindet, so dass nur noch Nichts und kein Sein mehr ist (*et vice versa*). Die Einheit von Sein und Nichts besteht folglich im gegenseitigen Ineinander-Verschwinden beider Bestimmungen. Die »Wahrheit« einer jeden der beiden Bestimmungen ist, dass »jedes in seinem Gegentheile verschwindet«¹⁷³. Sobald eine der beiden Bestimmungen ist, ist die andere verschwunden. Wenn aber immer eine Bestimmung fehlt, dann lässt sich nicht angeben, worin der Unterschied beider Bestimmungen liegt. Sein und Nichts bleiben in diesem Sinne ununterscheidbar.

Zugleich muss aber auch das Umgekehrte gelten: Die beiden Bestimmungen müssen unterschieden werden können. Denn wenn eine Bestimmung nur ist, wenn die andere nicht ist, dann muss ein Unterschied zwischen beiden vorhanden sein. »Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden«¹⁷⁴ sind.

Man befindet sich in der aporetischen Situation, dass Sein und Nichts sowohl unterschieden als auch ununterschieden sind. Sein und Nichts lassen sich weder eindeutig im Sinne ihrer Unterschiedenheit noch eindeutig im Sinne ihrer Ununterschiedenheit aufeinander beziehen.

¹⁷² GW 21, 92, 23–26

¹⁷³ GW 21, 69, 29

¹⁷⁴ GW 21, 69, 26–28

Sie lassen sich nur so aufeinander beziehen, wie sie beides sind: »absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar«¹⁷⁵.

Weiter gilt das Folgende: Wenn der Übergang von Sein und Nichts je immer schon vollzogen ist, dann ist es nicht möglich, dass Sein und Nichts in einer Weise vorkommen, wie sie nicht ineinander übergegangen sind. Und das bedeutet: Auch dann, wenn man sie einzeln betrachtet, betrachtet man eine Einheit von beiden. Das Werden als Einheit von Sein und Nichts ist folglich eine Einheit zweier, die ebenfalls eine Einheit von Sein und Nichts sind. »Das Werden enthält also Seyn und Nichts als zwey solche Einheiten«¹⁷⁶. Und da sich eine solche Einheit als Werden bestimmt, so lässt sich folgern: Das Werden ist eine Einheit zweier, die selbst auch dieses Werden sind. »Beyde sind dasselbe, Werden«¹⁷⁷.

Diese beiden Werden können laut HEGEL unterschieden werden hinsichtlich ihrer »unterschiedenen Richtungen«¹⁷⁸. Im Falle des Seins entwickelt sich das Werden »anfangend vom Seyn, das in das Nichts übergeht«¹⁷⁹. Dieses Werden als eine Bewegung von Sein in Nichts nennt HEGEL »Vergehen«¹⁸⁰. Das Nichts hingegen ist »anfangend vom Nichts, das sich auf das Seyn bezieht, das heißt in dasselbe übergeht«¹⁸¹. Dieses Werden als eine Bewegung von Nichts ins Sein nennt HEGEL »Entstehen«¹⁸². Sein und Nichts, die je selbst auch eine Einheit des Werdens bilden, sind also als Vergehen und Entstehen im Werden enthalten.

In der Charakterisierung des Entstehens als »anfangend vom Seyn«¹⁸³ bzw. des Vergehens als »anfangend vom Nichts«¹⁸⁴ ist ein Rekurs auf den Anfang unüberhörbar. Die beiden Bewegungen des Entstehens und des Vergehens sind eine bestimmtere und konkretere Beschreibung dessen, was sich in den beiden Anfängen, d.h. im Anfang mit dem reinen Sein und im Anfang mit dem reinen Nichts, vollzogen hat. Der Anfang mit dem reinen Sein, das ins reine

¹⁷⁵ GW 21, 69, 28

¹⁷⁶ GW 21, 93, 2–3

¹⁷⁷ GW 21, 93, 7

¹⁷⁸ GW 21, 93, 11

¹⁷⁹ GW 21, 93, 9–10

¹⁸⁰ GW 21, 93, 10

¹⁸¹ GW 21, 93, 8

¹⁸² GW 21, 93, 10

¹⁸³ GW 21, 93, 9–10

¹⁸⁴ GW 21, 93, 8

Nichts verschwindet, lässt sich als eine Bewegung von Sein zu Nichts und somit als ein Vergehen verstehen. Demgegenüber lässt sich der Anfang mit dem reinen Nichts, das in das reine Sein verschwindet, als eine Bewegung von Nichts zu Sein und somit als ein Entstehen begreifen. Während also das Vergehen eine Rekapitulation des Anfangs mit dem reinen Sein ist, so ist das Entstehen eine Rekapitulation des Anfangs mit dem reinen Nichts.

Der Unterschied, der zwischen Entstehen und Vergehen gemacht werden kann, löst sich allerdings bei näherer Betrachtung wieder auf. Das Vergehen ist eine Bewegung von Sein in Nichts, wobei dieses Nichts ebenso eine Bewegung ist und zwar eine Bewegung von Nichts in Sein. Somit ist es ein Entstehen. Das Vergehen bestimmt sich, ein Entstehen zu sein. Dasselbe gilt für das Entstehen: Das Sein, in das das Nichts übergeht, ist seinerseits als ein Vergehen bestimmt. Das Vergehen bestimmt sich als Entstehen und das Entstehen als Vergehen. Dadurch »durchdringen und paralisieren«¹⁸⁵ sie sich gegenseitig. Der Unterschied zwischen beiden verwischt sich. Es gilt von ihnen, was auch von Sein und Nichts gilt: Sie sind sowohl unterschieden als auch ununterschieden.

Alles, was auf den Anfang mit dem reinen Sein bzw. mit dem reinen Nichts und deren gemeinsamer Einheit folgt, kann bzw. muss laut HEGEL als eine Weitervermittlung und Weiterbestimmung dieser Einheit interpretiert werden: »Da nunmehr diese Einheit von Seyn und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt, und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst, alle ferneren logischen Bestimmungen: Daseyn, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beyspiele dieser Einheit«¹⁸⁶. Die Einheit von Sein und Nichts ist der »Grund der ganzen Wissenschaft«¹⁸⁷. Damit vererbt sich aber auch die Problematik der Unterscheidbarkeit bei gleichzeitiger Ununterscheidbarkeit weiter (dies haben das Entstehen und Vergehen soeben gezeigt). Unterscheidenkönnen bei gleichzeitigem Nicht-Unterscheidenkönnen ist ein Thema, das sich durch die ganze *Wissenschaft der Logik* hindurchzieht. Bis zum Beginn des Daseinskapitels liegt der Akzent jedoch auf der Ununterscheidbarkeit. Der Unterschied meldet sich zwar immer wieder an, löst sich aber jeweils sogleich wieder auf. Erst mit den Bestimmungen *Etwas* und *Anderes* im Daseinskapitel verschiebt sich der Akzent zugunsten der Unterscheidbarkeit: »Erst das Daseyn enthält den realen Unterschied von

¹⁸⁵ GW 21, 93, 12

¹⁸⁶ GW 21, 72, 7–10

¹⁸⁷ GW 21, 56, 12

Seyn und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes«¹⁸⁸. Dort ist auch der Ort, wo ich mit meinem Kommentar nun fortfahren möchte.

7.2.

Etwas und Anderes: Ein Einseitiges wird in seiner Verabsolutierung zu dem, was an ihm ausgeblendet wurde

7.2.1.

Etwas und Anderes

Alles auf den Anfang Folgende, ist, wie mit HEGEL bereits gesagt wurde, eine Weiterbestimmung dieses Anfangs¹⁸⁹. Und das heißt: Alles auf den Anfang Folgende ist auch eine Weiterbestimmung von Sein und Nichts bzw. ihrer gemeinsamen Einheit. Das trifft auch auf die Sphäre des Daseins zu. Und das bedeutet: Das Dasein muss einmal in der Bestimmung des Seins, das andere Mal in derjenigen des Nichts gesetzt werden. Zunächst bestimmt es sich in derjenigen des Seins und tritt so als »Etwas«¹⁹⁰ in Erscheinung. Dieses Etwas tritt zunächst als alleinige Daseinsbestimmung auf. Eben dadurch macht sich aber eine an ihm fehlende Seite geltend, die dazu nötigt, das Dasein auch in der Bestimmung des Nichts zu setzen. Gesetzt ins Nichts bestimmt es sich »als Negatives dieses Etwas« und somit als »ein Anderes überhaupt«¹⁹¹. Man erhält also die beiden Bestimmungen Etwas und Anderes. Mit ihnen wird man das Thema der Unterschiedenheit viel konkreter bearbeiten können. Ja, im weiteren Verlauf wird sich der Unterschied dieser Bestimmungen sogar zu einer gegenseitigen Begrenztheit weiterentwickeln.

Am Anfang des Kapitels über die Endlichkeit beider Bestimmungen sind Etwas und Anderes allerdings noch weit davon entfernt, einander zu begrenzen. Ja, sie können noch nicht einmal unterschieden werden. Denn am Anfang des Endlichkeitskapitels stehen sie auch erst

¹⁸⁸ GW 21, 75, 5–7

¹⁸⁹ Vgl. GW 21, 72, 7–10

¹⁹⁰ GW 21, 103, 11

¹⁹¹ Vgl. GW 21, 104, 12–13

am Anfang ihrer Entwicklung. Und das heißt: Sie sind noch zu wenig entwickelt, um zueinander in eine Beziehung zu treten – auch nicht in die Beziehung eines Unterschieds. Beide Bestimmungen sind beziehungslos oder – in HEGELS Terminologie – beide Bestimmungen sind »gleichgültig gegeneinander«¹⁹². Wenn aber Etwas und Anderes in ihrer Beziehungslosigkeit nicht unterschieden werden können, dann ist es gleichbedeutend und gilt insofern als das Gleiche, ob man das Etwas als Etwas oder als das Andere fasst. Dasselbe gilt für das Andere: Es ist gleichgültig und gilt als das Gleiche, ob man das Andere als das Andere oder als Etwas denkt. Beide Bestimmungen sind beides. Beide Bestimmungen sind »erstens [...] Etwas. Zweitens ist ebenso jedes ein Anderes«¹⁹³. Es gibt noch keinen Unterschied, der den beiden Bestimmungen selbst zukäme. Jeder Unterschied, den man zwischen ihnen macht, ist einer, der nicht in die logische Sache fällt, sondern von außen an die beiden Bestimmungen herangetragen wird, und daher unter dem Etikett der »äussere[n] Reflexion«¹⁹⁴ als nicht zugehörig deklariert werden muss.

Dass zwischen Etwas und Anderem »noch kein Unterschied [...] vorhanden«¹⁹⁵ ist, bedeutet nach HEGEL nun allerdings nicht, dass man befugt wäre, das Gegenteil anzunehmen. Denn so wenig wie von Beziehungslosen eine Beziehung des Unterschieds behauptet werden kann, so wenig kann von Beziehungslosen eine Beziehung der »Disselbigkeit der Bestimmungen« behauptet werden. Etwas und Anderes sind auch zu unterentwickelt, um als identisch gelten zu können. Die Behauptung ihrer Identität »fällt ebenso nur in die äussere Reflexion«¹⁹⁶.

Wenn aber Etwas und Anderes weder in die Beziehung eines Unterschieds noch in diejenige einer Disselbigkeit treten können, dann kann die einzig adäquate Art, sie zu denken, laut HEGEL nur darin bestehen, dass man sie denkt, wie sie sich gar nicht zueinander verhalten. Etwas darf nicht gedacht werden, wie es das Etwas des Anderen, und das Andere darf nicht gedacht werden, wie es das Andere des Etwas ist. Beide Bestimmungen müssen jeweils ohne ihre Gegenbestimmung gedacht werden. Sie müssen so gedacht werden, wie sie jeweils nur für sich sind und das heißt: Das Etwas ist das Etwas nur des Etwas und das Andere ist das Andere nur des Anderen. Die Darstellung des Etwas, wie es das Etwas nur für sich ist, wurde bereits

¹⁹² GW 21, 104, 21

¹⁹³ GW 21, 104, 5–6

¹⁹⁴ GW 21, 106, 3

¹⁹⁵ GW 21, 106, 2

¹⁹⁶ Vgl. GW 21, 106, 2–3

geleistet und zwar durch den Anfang des Daseinskapitels, als das Dasein in der einseitigen Bestimmung des Seins auftrat und Etwas war (und darin auf die ihm fehlende Seite des Anderen aufmerksam machte). Was fehlt, ist die Darstellung des Anderen, wie es nur für sich ist.

7.2.2.

Das Andere an ihm selbst

Im Folgenden soll das Andere also so betrachtet werden, wie es »nicht das Andere von Etwas«¹⁹⁷, sondern wie es »isoliert, in Beziehung auf sich selbst«¹⁹⁸ ist. Das Andere wird betrachtet, wie es nur noch das Andere gibt. Und das bedeutet: Das Andere wird absolut genommen. Es wird verabsolutiert. Oder vorsichtiger formuliert: Es wird auf seine Absolutheit geprüft (und wird diese Prüfung nicht bestehen).

Das Andere, wie es nicht mehr das Andere eines Etwas, sondern das Andere an ihm selbst ist, ist, wie HEGEL schreibt, das »Andre des Andren« oder das »Andere seiner selbst«¹⁹⁹. Das Andere tritt also sich selbst gegenüber. Dadurch bringt es eine Sichselbstgleichheit zum Ausdruck. Und von dieser Sichselbstgleichheit gilt: Sie ist das Gegenteil von Andersheit. Denn was sich selbst gleich ist, ist gerade nicht anders. In der Sichselbstgleichheit ist der Gedanke der Andersheit negiert. Wird das Andere verabsolutiert, so dass es nur noch das Andere gibt, dann wird also paradoxerweise nicht mehr die Bestimmung des Anderen, sondern eine Bestimmung gedacht, in der das Anderssein laut HEGEL schlechthin aufgehoben und negiert ist²⁰⁰. Diese Negation des Anderen ist Etwas. Das verabsolutierte Andere ist Etwas. Blendet man am Anderen die Seite des Etwas aus, so verkehrt es sich paradoxerweise in dasjenige, was man an ihm ausblendet. Und das bedeutet: Das Andere kann nicht ohne das Etwas gedacht werden. Das Andere ist bloß eine Seite dessen, was da ist. Das Andere ist ein einseitiges Dasein, dem die andere Seite des Etwas fehlt. Als Einseitiges kann das Andere auch nicht das Absolute sein. GADAMER bemerkt hierzu: HEGELS dialektische Methode besteht darin, »eine Bestimmtheit so an ihr selbst und für sich zu denken, daß sie eben dadurch ihre Einseitigkeit hervortut und ihr

¹⁹⁷ GW 21, 106, 9–10

¹⁹⁸ GW 21, 106, 6

¹⁹⁹ Vgl. GW 21, 106, 18–19

²⁰⁰ Vgl. GW 21, 106, 24

Gegenteil zu denken nötig²⁰¹«. Oder in HEGELS eigenen Worten aus dem zweiten Kapitel der *Begriffslogik*: Dadurch dass der Verstand eine Bestimmtheit so nimmt, als ob sie das Absolute wäre, »schärft [er] sie so zu, daß sie [...] auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen und in ihr entgegengesetztes überzugehen«²⁰².

In der Verabsolutierung des Anderen kehrt die Bestimmung des Etwas wieder, allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Dasjenige Etwas, das wiederkehrt, hat sich aus der Bestimmung des Anderen wiederhergestellt. Das Andere hat also wesentlichen Anteil an der Wiederkehr dieses Etwas. Gäbe es das Andere nicht, dann gäbe es auch dieses Etwas nicht. Der Gedanke des Anderen ist demjenigen des Etwas implizit. Daher, so argumentiert nun HEGEL, muss das Andere in den Begriff des Etwas integriert sein: »Was wir [...] das Andere genannt haben, das ist am Etwas, es gehört der Bestimmung des Etwas selbst an«²⁰³. Dieses Etwas, das das Andere als sein begriffliches Moment enthält, ist ein gänzlich anderes Etwas, als es das ursprüngliche Etwas war. Das ursprüngliche Etwas war so unterentwickelt, dass es überhaupt nichts mit dem Anderen zu tun haben und folglich auch in keine Beziehung mit ihm treten konnte. Nun hat sich diese Situation geändert: Nun, da das Andere als Moment in den Begriff des Etwas integriert ist, hat das Etwas natürlich unleugbar mit dem Anderen zu tun.

Dadurch hat sich nun auch der Unterschied zwischen beiden konkretisiert: Wenn sich das Etwas über die Bestimmung des Anderen vermittelt hat, so bedeutet dies: Das Etwas ist das Resultat. Das Andere hingegen ist die Vermittlung, die zu diesem Resultat führt. Etwas und Anderes unterscheiden sich also im Sinne von Resultat und Vermittlung voneinander. In HEGELS Worten:

»So ist es [das Etwas; Anmerkung: A. H.] gesetzt als in sich reflectiertes mit Aufheben des Andersseyns; mit sich identisches Etwas, von dem hiemit das Andersseyn, das zugleich Moment desselben ist, ein unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist«²⁰⁴.

²⁰¹ GADAMER (1980), 22

²⁰² GW 12, 42, 25–27

²⁰³ VL 10, 113, 579–581

²⁰⁴ GW 21, 106, 23–26

Das Andere, so wie es als Moment in den Begriff des Etwas integriert ist, nennt HEGEL das »Sein-für-Anderes«²⁰⁵ des Etwas. Es kam jedoch noch ein anderer Aspekt zum Ausdruck, der ebenfalls als wesentliches Moment in den Begriff des Etwas integriert sein muss. Es handelt sich um den Aspekt der Sichselbstgleichheit, mit dem das sich selbst gleich bleibende Andere den Gedanken des Anderssein negierte und dadurch das Etwas, wiederherstellte. Dieser Aspekt muss nun ebenfalls als wesentliches Moment in den Begriff des Etwas integriert sein. HEGEL nennt dieses Moment das »Ansichseyn«²⁰⁶ des Etwas. Es steht dafür, dass es etwas am Etwas gibt, was dafür sorgt, dass das Etwas in seiner Verwicklung mit dem Anderen mit sich identisch bleibt.

Diese beiden Momente des Seins-für-Anderes und des Ansichseins sind natürlich genauso in den Begriff des Anderen integriert, da das Andere immer auch ein Etwas ist. Denn die Frage, welche von beiden Bestimmungen das Etwas und welche das Andere ist, ist eine Perspektivenfrage: Aus der Perspektive des Etwas ist das Etwas das Etwas und das Andere das Andere. Aus der Perspektive des Anderen aber ist das Etwas das Andere, wodurch das Andere zum Etwas wird. Mit den Momenten des Seins-für-Anderes und Ansichseins sind Etwas und Anderes keine starren, beziehungslosen Bestimmungen mehr. Gerade aufgrund ihres Seins-für-Anderes sind sie nun unleugbar aufeinander bezogen. Und dieses Aufeinanderbezogensein ist laut HEGEL ihre Wahrheit: »[I]hre Wahrheit ist ihre Beziehung«²⁰⁷. Ihre Entwicklung von ehemals schroff einander gegenüberstehenden Entgegensetzungen hin zu Bestimmungen, die nun miteinander in einer Beziehung stehen, könnte als logisches Musterbeispiel dafür betrachtet werden, was in vorliegender Arbeit mit IBER und GADAMER unter 6.2 die »Verflüssigung der Verstandesfixierung«²⁰⁸ genannt wurde. Die starre Entgegensetzung, die den Relata des *ersten Widerspruchs* eigen war, hat sich zu einem Verhältnis zweier Bestimmungen verflüssigt, die nun zueinander in einer Beziehung stehen – und zwar in der Beziehung einer gegenseitigen Abhängigkeit (denn das Etwas lässt sich nicht ohne das Andere denken *et vice versa*).

Mit der Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehung von Etwas und Anderem ist die Problematik ihrer Unterscheidbarkeit bei gleichzeitiger Ununterscheidbarkeit aber noch nicht zu Ende expliziert in der *Daseinslogik*. Die daran anschließende Bestimmung der Grenze

²⁰⁵ GW 21, 106, 30

²⁰⁶ GW 21, 107, 3

²⁰⁷ GW 21, 107, 7–8

²⁰⁸ IBER (2000), 23, vgl. auch GADAMER (1980), 16: »Verflüssigung der starren Verstandeskategorien«

wird weitere wesentliche Aspekte zutage fördern, die wichtig sind, um diese Thematik weiter zu vertiefen.

7.2.3.

Die Grenze

Die Grenze kann als eine logische Zusammenfassung bzw. komplexere Formulierung der verschiedenen Beziehungsaspekte von Etwas und Anderem, so wie diese zuvor entwickelt worden sind, interpretiert werden. Entscheidend sind dabei folgende zwei Aspekte: **(i)** Das gegenseitige Konstituiertsein beider Bestimmungen und **(ii)** das gegenseitige Negieren. Diese beiden Aspekte werden auch dafür verantwortlich sein, dass sich die beiden Bestimmungen als Endliche weiterbestimmen.

(i) Das gegenseitige Konstituiertsein von Etwas und Anderem: Das gegenseitige Konstituiertsein bedeutet, dass eine jede Bestimmung nicht auskommt ohne den Bezug auf ihre Gegenbestimmung. In der zuvor kommentierten Dialektik von Etwas und Anderem hat sich dieses gegenseitige Konstituiertsein in Folgendem gezeigt: Das Etwas stellt sich aus der Bestimmung des Anderen her. Das Andere ist also konstitutiv für das Etwas. Und ebenso ist auch das Etwas konstitutiv für das Andere. Denn das Andere, so, wie dieses zu Beginn der *Daseinslogik* »als das Negative des Etwas«²⁰⁹ eingeführt wird, setzt natürlich ebenfalls die Bestimmung des Etwas voraus, um überhaupt als dessen Negatives bestimmt werden zu können. Beide Bestimmungen sind konstitutiv füreinander. Sie lassen sich nicht voneinander ablösen. Dieser Aspekt der Nicht-Ablösbarkeit bzw. des gegenseitigen Konstituiertseins wird nun in der Grenze dadurch zusammengefasst, dass die Grenze, wie HEGEL schreibt, beide Bestimmungen mit sich »zusammenschließt«²¹⁰.

(ii) Das gegenseitige Negieren von Etwas und Anderem: »[A]ls das Negative des Etwas«²¹¹ ist das Andere bestimmt, das nicht zu sein, was das Etwas ist. Das gilt auch für das Etwas: Es ist bestimmt, das nicht zu sein, was das Andere ist. Beide Bestimmungen negieren

²⁰⁹ Vgl. GW 21, 104, 12

²¹⁰ GW 21, 113, 27

²¹¹ Vgl. GW 21, 104, 12

sich also gegenseitig. Dieses gegenseitige Negieren wird in der Grenze dadurch zusammengefasst, dass die Grenze, wie HEGEL schreibt, die beiden Bestimmungen voneinander »abscheidet«²¹².

Als Zusammenfassung beider Aspekte ist die Grenze »Eine Bestimmtheit«, die Etwas und Anderes sowohl **(i)** »zusammenschließt« als auch **(ii)** »von einander abscheidet«²¹³. Dieses Zusammenschließen bei gleichzeitigem Abscheiden ist die weitere Ausformulierung der seit dem Anfang der *Wissenschaft der Logik* bestehenden Problematik des Unterschiedenseins bei gleichzeitigem Ununterschiedensein. Ja, die Grenze ist ein erster Versuch, eine Bestimmung zu finden, in der beides zusammengedacht werden kann. Das Ununterschiedensein wird in ihr durch den Aspekt des Zusammenschließens, das Unterschiedensein durch den Aspekt des Abscheidens repräsentiert. Diese beiden Aspekte führen nun dazu, dass sich Etwas und Anderes über folgende Schritte als Endliche weiterbestimmen:

(i) Etwas und Anderes konstituieren sich gegenseitig. Das Etwas lässt sich nicht ohne das Andere und das Andere lässt sich nicht ohne das Etwas denken. Das Sein einer jeden Bestimmungen hängt vom Sein ihrer Gegenbestimmung ab oder anders formuliert: *Etwas und Anderes haben ihr Sein jeweils in ihrer entgegengesetzten Bestimmung.*

(ii) Etwas und Anderes sind aber zugleich »das Negative voneinander«²¹⁴. Jede Bestimmung ist bestimmt, das nicht zu sein, was die andere ist. *Etwas und Anderes sind also je das Nichtsein voneinander.*

Werden **(i)** und **(ii)** zusammengedacht, so ergibt das folgende Bestimmung für Etwas und Anderes: *Etwas und Anderes haben ihr Sein in ihrem Nichtsein.*

Ein solches Sein ist klar selbstwidersprüchlich. Denn damit Etwas und Anderes sein können, was sie sind, muss dasjenige sein, was jedes von ihnen gerade nicht ist (ihre Negation). Ihr Sein nährt sich folglich aus ihrem Nichtsein. Oder wie HOULGATE dies formuliert: »[T]he being that something enjoys this side of its limit logically entails its own *nonbeing* or *coming-to-an-end* and so necessarily negates itself«²¹⁵. An dieser Stelle bestätigt sich sehr schön, was HEGEL

²¹² Vgl. GW 21, 113, 28

²¹³ Vgl. GW 21, 113, 25–28, Großschreibug von »Eine« im Original

²¹⁴ GW 21, 115, 8

²¹⁵ HOULGATE (2006), 369, Kursivierung im Original

im Anfang der *Logik* in der Diskussion des Werdens als Einheit von Sein und Nichts vorausgeschickt hat: dass alle Folgebestimmungen Beispiele dieser Einheit sein werden²¹⁶.

Darüber hinaus ist ein solches Sein endlich. Denn ein solches Sein ist ja nur in seinem Nichtsein, d.h. es ist nur in seinem Aufhören oder eben: in seinem Ende. Also ist es endlich. Damit geht nun der Begriff des Endlichen hervor. HOULGATE kommentiert dies wie folgt: »Logically, something is what it is, only insofar as it *stops* being what it is. [...] [T]hat renders it *finite* because the finite is nothing but that which comes to an end simply through being what it is: *das Endliche*«²¹⁷. Das Endliche ist das Sein, das, um sein zu können, was es ist, über sich hinaus auf sein eigenes Ende weist und sich dadurch widerspricht: »Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche«²¹⁸.

7.2.4.

Der erste Widerspruch geht in den zweiten Widerspruch über

Etwas und Anderes sind je als das Negative voneinander bestimmt. In ihrem gegenseitigen Negieren widersprechen sie sich. Etwas widerspricht dem Anderen, dasjenige zu sein, was es ist (*et vice versa*). Dieses gegenseitige Widersprechen zweier Bestimmungen habe ich in Kapitel 5 unter dem Terminus *erster Widerspruch* zusammengefasst. Mit der Grenze hat sich dieses gegenseitige Widersprechen nun allerdings weiterentwickelt. Denn in der Grenze kommt ja nicht nur der Aspekt des gegenseitigen Negierens, sondern auch derjenige des gegenseitigen Konstituierens zum Ausdruck. Und das bedeutet: Das, was beide Bestimmungen negieren, ist das, wodurch sie sich konstituieren. Etwas und Anderes entziehen sich selbst den Boden und bestimmen sich dadurch als Selbstwidersprüchliche und Endliche weiter.

Und damit geht der *erste* Widerspruch in den *zweiten* über. Denn die Bestimmung des Endlichen ist nicht mehr das Relat des *ersten*, sondern des *zweiten* *Widerspruchs*. Mit dem Relat des Endlichen, dessen Korrelat dann das Unendliche sein wird, wird nicht mehr das Verhältnis einer Position und ihrer Gegenposition behandelt, sondern vielmehr dasjenige zwischen

²¹⁶ Vgl. GW 21, 72, 7–10

²¹⁷ HOULGATE (2006), 371, Kursivierung im Original

²¹⁸ GW 116, 10–11

dem Absoluten (Unendlichen) und seinem nicht-absoluten (endlichen) Inhalt. Die Grenze markiert folglich den Übergang des *ersten* in den *zweiten* Widerspruch. (Eben deshalb habe ich in Kapitel 7 vorausbemerkt, dass eine klare Grenzziehung zwischen beiden nicht möglich sein werde.)

Etwas und Anderes haben sich in der Grenze gleichermaßen als ein selbstwidersprüchliches Endliches weiterbestimmt. Folglich hat man es unmittelbar nach der Grenze nur noch mit einer einzigen Bestimmung zu tun. Alles ist ein Endliches. Und das bedeutet für die aktuelle Stelle der *Logik*: Alles geht zu Ende. Alles »hebt sich auf, vergeht«²¹⁹. Eine Vergänglichkeits- bzw. Endlichkeitsphilosophie, die das Unendliche für obsolet erklärt, würde an aktueller Stelle also mühelos jeden Sieg davontragen. Ein Vernunftidealismus, wie es die Hegelsche Philosophie ist, wird jedoch einer solchen Philosophie nicht das letzte Wort überlassen wollen. Denn HEGEL möchte das Unendliche nicht für obsolet, sondern, wie es in der *Enzyklopädie* von 1830 heißt, vielmehr zum »Grundbegriff der Philosophie«²²⁰ erklären. Der Grund dafür liegt, wie HORSTMANN erläutert, darin, dass nur das Unendliche »die strukturellen Vorgaben bereitstellt« für die »Selbstrealisation« der Vernunft (oder in anderen Worten: für die Selbstdarstellung des Absoluten)²²¹. EDUARD HARTMANN nennt daher das Unendliche gar »das pulsierende Herz der Dialektik«²²² HEGELS. Wie man aber sehen wird, will HEGEL das Endliche keinesfalls im Unendlichen zum Verschwinden bringen. Wie HOULGATE festhält, ist HEGEL einfach der Überzeugung, dass das Endliche allein nicht alles abdecken kann, was es gibt²²³.

Vom Ziel, die Notwendigkeit des Unendlichen zu bestätigen, ist die gegenwärtige Stelle der *Logik* allerdings weit entfernt. Sie legt vielmehr die gegenteilige Annahme nahe: Alles vergeht. Alles ist ein Endliches. Und also gibt es nichts, was ein Unendliches sein könnte. Wenn aber alles dafür spricht, dass alles ein Endliches ist, dann drängt sich mit IBER die Frage auf, ob es von der gegenwärtigen Stelle überhaupt noch einen Weg zum Unendlichen geben und worin dieser bestehen kann²²⁴. Die hier folgenden Kapitel versuchen darzulegen, wie HEGEL sich diesen Weg vorstellt.

²¹⁹ GW 21, 123, 25

²²⁰ GW 20, §95, 133, 18

²²¹ Vgl. HORSTMANN (2003b), 198

²²² HARTMANN (1910), 50

²²³ Vgl. HOULGATE (2006), 429

²²⁴ Vgl. hierzu: IBER (1999), 153

7.3.

Endliches und Unendliches: Das Einseitige und die gegenteilige Seite wechseln sich un- aufhörlich ab

Um im Folgenden den Weg vom Endlichen zum Unendlichen nachzeichnen zu können, muss zuerst geklärt werden, was es unter dem Begriff des Unendlichen überhaupt zu verstehen gilt. Folgendes Grundverständnis möchte ich dafür anbieten: *Unendlich ist, was kein Außerhalb hat*. Dabei sind nicht nur der Wortlaut dieses Verständnisses, sondern auch die Begründung dafür ähnlich wie beim Absoluten: Wenn das Unendliche notwendig unbegrenzt ist, dann darf es an keine Grenze stoßen, in der seine Bestimmung aufhört und ein Außerhalb beginnt.

7.3.1.

Die Verunendlichung des Endlichen

Der Einsatzpunkt, um im Folgenden den Weg vom Endlichen zum Unendlichen nachzuzeichnen, bildet der Selbstwiderspruch des Endlichen, der in Kapitel 7.2.3 auf folgende Formel gebracht worden ist: Eine Bestimmung ist deshalb selbstwidersprüchlich und endlich, weil sie ihr Sein in ihrem Nichtsein hat.

Dieser Selbstwiderspruch provoziert laut IBER »ein beständiges Übergehen von Sein in Nichtsein«²²⁵. Wie HEGEL zu Beginn der *Logik*, d.h. im Kapitel über die *Momente des Werdens*, ausgeführt hat, so kann ein solches Übergehen »von Seyn [...] in Nichts« als ein »Vergehen« zusammengefasst werden (wogegen das Übergehen in »die andere Richtung« als ein »Entstehen« verstanden werden kann)²²⁶. Indem also der Selbstwiderspruch des Endlichen »ein beständiges Übergehen von Sein in Nichtsein«²²⁷ provoziert, bewirkt er das permanente Vergehen des Endlichen. Das Endliche geht daran, dass es sein Sein in seinem Nichtsein hat, zugrunde und »vergeht«²²⁸.

²²⁵ IBER (1999), 139

²²⁶ Vgl. GW 21, 93, 12–14

²²⁷ IBER (1999), 139

²²⁸ Vgl. GW 21, 123, 25

Was aber ist das Resultat dieses Vergehens des Endlichen? Das Vergehen ist ein Negieren. Das, was nach dem Vergehen da ist, muss demzufolge ein Negatives sein. Das, was es ausmacht, ist, dass es nicht ist. Und das bedeutet: Das Resultat des Vergehens ist ein Sein, welches sein Sein ebenfalls in seinem Nichtsein hat. Im Vergehen entsteht folglich dasselbe Selbstwidersprüchliche und Endliche wie dasjenige, was vergeht. Im Vergehen des Endlichen entsteht nur ein neues »anderes Endliches«²²⁹. Damit gilt aber laut HEGEL, dass »das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen«²³⁰ ist. Das Vergehen des Endlichen ist immer auch ein Entstehen des Endlichen. Wie schon im Anfang der *Logik*, so bilden auch hier Entstehen und Vergehen eine Einheit. Und wie schon im Anfang der *Logik*, so kann man diese Einheit als Werden verstehen. Allerdings muss man es als unendliches Werden verstehen. Das liegt in Folgendem: Nach jedem Vergehen ist nur wieder ein neues Endliches. Dieses neue Endliche ist genauso selbstwidersprüchlich wie das vergangene und vergeht deshalb ebenso. Das Resultat des Vergehens ist also nicht nur ein neues Endliches, sondern jeweils auch ein neues Vergehen. Damit ist aber auch nur wieder ein neues Entstehen gesetzt. Das Resultat des Vergehens ist deshalb »ebenso das Vergehen als Uebergehen in ein anderes Endliches«, welches ebenso ein »Vergehen als Uebergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort, etwa ins Unendliche«²³¹. Das Werden des Endlichen reißt nicht ab. Es entsteht eine unaufhörliche Kette von Endlichen. In dieser Kette gibt es kein Glied, welches nicht ein Endliches wäre. Das Endliche stößt überall nur an seinesgleichen. Und das heißt: Das Endliche stößt nirgends an sein Ende. »It is being without limitation«²³², wie HOULGATE betont. Das Endliche ist ohne Ende und also ist es unendlich. Oder anders formuliert: Es gibt kein Außerhalb des Endlichen. Außerhalb eines jeden Endlichen befindet sich nur wieder ein Endliches. Also muss es unendlich sein. Das Denken wird förmlich genötigt, die Bestimmung des Endlichen als nicht endlich, sondern als unendlich zu denken. Das Endliche hat sich verunendlicht.

Im Haupttext stellt HEGEL noch ein zweites Argumentatorium zur Verfügung, mit dem die Verunendlichung des Endlichen erklärt werden kann. Dieses zweite Argumentatorium beginnt damit, dass er das Vergehen des Endlichen als ein Zusammengehen des Endlichen zu

²²⁹ GW 21, 123, 28

²³⁰ GW 21, 123, 27–28

²³¹ Vgl. GW 21, 123, 28–30

²³² HOULGATE (2006), 399

reformulieren versucht. Wenn gilt, dass auf ein vergehendes Endliches nur wiederum ein vergehendes Endliches folgt, dann holt das Endliche in seinem Vergehen sich permanent selbst ein. Dies fasst HEGEL als ein Zusammengehen-mit-sich-selbst zusammen: Das Endliche, indem es vergangen, aber sogleich wieder entstanden ist, ist dabei lediglich »mit sich selbst zusammengegangen«²³³. Dieses Zusammengehen mit sich selbst führt zu einer »Identität mit sich«²³⁴. Und diese Identität mit sich bewirkt, dass der negative Sinn, den das Endliche bisher hatte, sich ins Positive verkehrt. In seiner Übereinstimmung mit sich selbst affirmiert das Negative, so zu sein, als was es bestimmt ist (nämlich als ein Negatives). Es affirmiert sich. Und dadurch erhält es affirmativen Sinn. Dieser affirmative Sinn negiert den negativen Sinn, den es als Endliches hat. Es ist das Negative des Endlichen, sprich: Es ist »das Unendliche«²³⁵.

7.3.2.

Die Verendlichung des Unendlichen

HEGEL nimmt nun dieses durch die Verunendlichung des Endlichen entstandene Unendliche genauer unter die Lupe. Obwohl es sich über das Endliche hergestellt hat, mutet es laut HEGEL nun zunächst so an, als ob das Endliche in dieser Verunendlichung »verschwunden«²³⁶ sei, so dass nur noch »[d]as Unendliche ist«²³⁷. Triumphierte nach der Bestimmung der Grenze das Endliche als alleinige Bestimmung, so soll nun also das Unendliche triumphieren. Doch warum ist das so? Eine Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach. HEGEL selbst liefert keine wirklich eindeutigen Hinweise, die zu einer klaren Antwort auf diese Frage führten. Den Ansatzpunkt einer möglichen Antwort meine ich jedoch in folgendem Zitat erkennen zu können: »[D]as Endliche ist nur diß, selbst durch seine Natur dazu zu werden. Die Unendlichkeit ist seine affirmative Bestimmung, das was es wahrhaft an sich ist«²³⁸. Ich verstehe dieses Zitat folgendermaßen: Die Bestimmung des Endlichen ist zu vergehen. Das Endliche erfüllt

²³³ Vgl. GW 21, 123, 25–26

²³⁴ GW 21, 124, 2

²³⁵ GW 21, 124, 4–5

²³⁶ GW 21, 125, 26

²³⁷ GW 21, 126, 1

²³⁸ GW 21, 125, 23–25

diese Bestimmung aber erst dann (und erreicht seine Wahrheit), wenn es sich auch so verhält, wie es seine Bestimmung besagt. Und dazu muss das Endliche vollständig vergehen. Wenn also das Unendliche die Bühne der logischen Betrachtung betritt, so kann das gemäß BOWMAN damit gleichgesetzt werden, dass sich die Bestimmung des Endlichen erfüllt haben und folglich vollständig vergangen sein muss²³⁹.

Indem aber das Endliche verschwunden ist, ist auch dasjenige verschwunden, woraus sich das Unendliche vermittelt hat. Das Unendliche muss folglich als ein Unmittelbares genommen werden. Diese Unmittelbarkeit des Unendlichen ist allerdings nicht vergleichbar mit der Unmittelbarkeit des reinen Seins im logischen Anfang. Denn während die Unmittelbarkeit des reinen Seins unvermittelt ist, ist die Unmittelbarkeit des Unendlichen vermittelt. Die Unmittelbarkeit des Unendlichen kommt ja nur dadurch zustande, dass das Endliche verschwunden ist. Die Unmittelbarkeit ist durch das Verschwinden des Endlichen vermittelt.

»Das Unendliche ist; in dieser Unmittelbarkeit ist es zugleich die Negation [...] des Endlichen« oder dessen »Nichtseyn«²⁴⁰.

Der erste Teilsatz »Das Unendliche ist«²⁴¹ zielt dabei in unmissverständlicher Weise auf das unmittelbare Sein des Unendlichen ab, wobei das typographische Gewicht, das dem »ist« durch seine Sperrung verliehen wird, diese Unmittelbarkeit nur noch betont. Dasjenige hingegen, was auf den ersten Teilsatz folgt, bringt zum Ausdruck, dass sich diese Unmittelbarkeit der Negation der Vermittlung verdankt (nämlich des Endlichen, das sich verunendlich hat).

Wird die Bestimmung des Endlichen aber negiert, so wird damit der ganze Kreis der Bestimmungen und Teilbestimmungen verworfen, die in der Kategorie der Endlichkeit zusammengefasst sind. Ohne diese Bestimmungen und Teilbestimmungen, insbesondere aber ohne Grenze und Schranke, ist laut HEGEL kein Bestimmen mehr möglich. Denn wann immer man etwas bestimmt, schränkt man das zu Bestimmende darauf ein, nur diese Bestimmung und nicht auch eine andere zu sein. Für ein erfolgreiches Bestimmen sind daher die Kategorien der

²³⁹ Vgl. BOWMAN (2017), 223 u. 233

²⁴⁰ Vgl. GW 21, 126, 1–2

²⁴¹ GW 21, 126, 1

Schranke und der Grenze unabdingbar. Indem also der Kreis der endlichen Bestimmungen verworfen wird, wird auch die Möglichkeit verworfen, das Unendliche bestimmen zu können. Das Unendliche bleibt ein Nichtsein von Bestimmung, eine »unbestimmte Leere«, die als ungeklärtes »Jenseits« dem Endlichen gegenübersteht²⁴². In dieser Leere des Unendlichen mag man einen Verweis auf die Philosophien von JACOBI und SCHELLING (in seiner identitätsphilosophischen Phase) erkennen, die laut IBER das Unendliche jeweils als »unbeweisbare, aber notwendige Voraussetzung« an den Anfang ihrer Philosophie stellten²⁴³, ohne angeben zu können, was dieses Vorangestellte sei. Denn das Endliche und damit jede Möglichkeit, überhaupt bestimmen zu können, werden in diesen Philosophien erst im Nachhinein vom Unendlichen abgeleitet. Folgende Polemik, die HEGEL in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* gegen das Absolute SCHELLINGS richtet, scheint dies zu bestätigen: Ohne die Möglichkeit des Unterscheidens wird das Absolute zu einer »Leere an Erkenntniß«, die einer »Nacht« gleicht, »worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«²⁴⁴.

Es ist nun jedoch nachgerade dieses Verständnis des Unendlichen als ein Nichtsein jeglicher Bestimmung, welches laut HEGEL den springenden Punkt darstellt, weshalb der Triumph des Unendlichen über das Endliche nicht von Dauer sein kann. Denn laut HEGEL ist die Negation, mit der das Endliche »entfernt gehalten werden soll«²⁴⁵, nicht nur eine »abscheidende«, sondern zugleich auch eine »beziehende Negation«²⁴⁶. Jegliches Negieren ist immer ein Sich-Beziehen auf das zu Negierende, wodurch das Unendliche also auch dann noch in einer Beziehung mit dem Endlichen bleibt, wenn behauptet wird, dass es davon befreit sei. Das Unendliche bleibt »mit dem Gegensatze gegen das Endliche behaftet«²⁴⁷. Dies wird auch durch das Privativum ›Un‹ im Ausdruck ›das Un-Endliche‹ zum Ausdruck gebracht: Das Unendliche muss das Endliche anrufen, um ausdrücken zu können, dass es nicht das Angerufene, sondern dessen Gegenteil ist²⁴⁸. Ein mit einem Gegensatz behaftetes Unendliches erstreckt sich aber nicht mehr

²⁴² Vgl. GW 21, 126, 30–32

²⁴³ Vgl. IBER (1999), 158–159

²⁴⁴ Vgl. GW 9, 17, 27–29

²⁴⁵ GW 21, 124, 23

²⁴⁶ Vgl. GW 21, 127, 27–28

²⁴⁷ GW 21, 126, 27

²⁴⁸ In HEGELS Wortlaut: »Wenn gesagt wird, was das Unendliche ist, nemlich die Negation des Endlichen, so wird das Endliche selbst mit ausgesprochen; es kann zur Bestimmung des Unendlichen nicht entbehrt werden« (GW 21, 131, 13–16).

unendlich weit. Seine Extension reicht nur noch bis zu demjenigen, dessen Gegenteil es ist. Folglich gibt es »zwey Welten«, diejenige des Unendlichen und diejenige seines Entgegengesetzten, d.h. »eine unendliche und eine endliche«²⁴⁹. Diese beiden Welten²⁵⁰ begrenzen sich gegenseitig. »[D]as Unendliche [ist] nur Grenze des Endlichen«²⁵¹. Und umgekehrt: Das Unendliche hat »an dem gegenüberstehenden seine Grenze«²⁵². Wenn aber das Unendliche begrenzt ist und seine Bestimmung nur bis zu dieser Grenze reicht, dann gibt es ein Außerhalb. Ein Unendliches mit einem Außerhalb kann aber gemäß dem Grundverständnis von Unendlichkeit, das ich in Kapitel 7.3 vorausgeschickt habe, nicht mehr als unendlich verstanden werden. Folglich muss gelten: Das dem Endlichen gegenüberstehenden Unendliche ist ein »selbst endliches Unendliches«²⁵³. Und also gilt: Das Unendliche hat sich verendlicht.

Das Fernhalten des Endlichen vom Unendlichen hat also nachgerade das Gegenteil dessen bewirkt, was mit ihm erreicht werden sollte: Anstatt das Unendliche von der Endlichkeit schadlos zu halten, hat es das Unendliche zu einem Endlichen herabgesetzt. In den Worten HOULGATE'S: »By differentiating itself from finite being and so becoming properly in-finite, infinity actually turns itself into that which is not infinite after all, but limited«²⁵⁴.

7.3.3.

Die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen

Das Unendliche, das sich zu einem Endlichen herabsetzt, wird von HEGEL das »Schlecht-Unendliche« oder »das Unendliche des Verstandes«²⁵⁵ genannt. Schlecht ist dieses Unendliche nicht in moralischer Hinsicht, sondern in logischer: Es ist eine endliche und daher unwahre, schlechte Unendlichkeit. Mit diesem endlichen Unendlichen ist an aktueller Stelle der *Logik* das Endliche wieder die ausschließliche Bestimmung. Das Unendliche ist

²⁴⁹ Vgl. GW 21, 127, 10–11

²⁵⁰ Laut THEUNISSEN kritisiert hier HEGEL die Platonische Zweiweltenlehre, die auch NIETZSCHE anprangert (vgl. THEUNISSEN (1994), 284).

²⁵¹ GW 21, 127, 11–12

²⁵² GW 21, 131, 25

²⁵³ GW 21, 127, 12–13

²⁵⁴ HOULGATE (2006), 405

²⁵⁵ Vgl. GW 21, 127, 2

»verschwunden«²⁵⁶, wie HEGEL festhält. Mit dem Endlichen als alleinige Bestimmung fällt die *Logik* auch wieder auf jene frühere Stufe nach der Grenze zurück, auf der sich alles als ein Endliches bestimmte und das Endliche den ganzen logischen Raum einnahm. Damit wiederholt sich auch die Entwicklung, die auf diesen Triumph des Endlichen folgte und die in Kapitel 7.3.1 behandelt wurde: Weil sich alles als ein Endliches bestimmt, stößt das Endliche nirgends an ein Ende und ist daher gerade nicht endlich. Das Endliche verunendlicht sich daher sogleich wieder. Das neu entstandene Unendliche ist durch dieselben logischen Schritte vermittelt, wie jenes in Kapitel 7.3.2 behandelte unmittelbare Unendliche, so dass ihm auch dasselbe Schicksal widerfährt: Indem es die Vermittlung durch das Endliche fernhält, grenzt es sich ab, wird folglich zu einem Begrenzten und setzt sich dadurch wieder zu einem Endlichen herab. Erneut bleibt nur noch das Endliche übrig und die *Logik* fällt wiederum auf einen Stand zurück, der sogleich erneut nur zur Verunendlichung dieses Endlichen führt. Die beiden Entwicklungen und ihre Resultate wechseln sich permanent ab. Auf die Verunendlichung des Endlichen folgt die Verendlichung des daraus entstehenden Unendlichen usw. Es herrscht »eine und dieselbe langweilige Abwechslung dieses Endlichen und Unendlichen«²⁵⁷. Diesen Schlagabtausch beider Bestimmungen fasst HEGEL mit dem Terminus »die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen«²⁵⁸ zusammen. Mit ihnen entsteht erneut eine Kette, deren Glieder sich ins Unendliche iterieren: Auf das Endliche folgt das Unendliche, auf das Unendliche das Endliche, auf das Endliche das Unendliche etc. Deshalb spricht HEGEL von einem »Progreß ins Unendliche«²⁵⁹. Wie schon die unaufhörliche Kette der Endlichen ist dieser Progress auch eine Form von Unendlichkeit. Doch auch er ist noch nicht vermögend, das abzubilden, was HEGEL als wahre Unendlichkeit im Blick hat. In Anlehnung an HEGELS weiter oben zitierte Charakterisierung dieses unaufhörlichen Abwechselns zweier Bestimmungen als »langweilig«²⁶⁰, nennt HOULGATE diese Form der Unendlichkeit »a tedious infinity«²⁶¹.

Eines der Merkmale dieses unaufhörlichen Abwechselns ist, dass beide Bestimmungen jeweils so betrachtet werden, als ob sie die alleinige Bestimmung wären. Sobald das Unendliche die Bühne der logischen Betrachtung betritt, gilt das Endliche als verschwunden. Und sobald

²⁵⁶ GW 21, 128, 30

²⁵⁷ GW 21, 129, 30–31

²⁵⁸ GW 21, 129, 7

²⁵⁹ GW 21, 129, 14

²⁶⁰ GW 21, 129, 30–31

²⁶¹ HOULGATE (2006), 411

das Unendliche sich zu einem Endlichen herabsetzt, ist wieder alles als ein Endliches bestimmt. Das erinnert an die Anfangspassage der *Logik*, genauer gesagt an das Übergehen von Sein und Nichts, bei dem mit dem Auftreten der einen jeweils die andere vollständig verschwunden und vergessen war. Indem im Endlichen das Unendliche und im Unendlichen das Endliche verschwindet, verschwindet an beiden Bestimmungen aber jeweils auch dasjenige, woraus sie sich vermitteln. Indem Ihnen aber ihre Vermittlung genommen wird, wird ihnen dasjenige weggenommen, was sie zu ihrer jeweiligen Bestimmung macht, wie HOULGATE bemerkt²⁶². Eben dadurch verlieren sie ihre Bestimmung und schlagen in ihr Gegenteil um. Und ebendies erzeugt den Schlagabtausch beider Bestimmungen. Man kann folglich festhalten: Der unendliche Progress ist einer unmittelbaren Betrachtungsweise geschuldet, in der die beiden Bestimmungen ohne ihre Vermittlung gedacht werden.

Laut HEGEL ist diese unmittelbare Betrachtungsweise eine Betrachtungsweise des verfälschenden Verstandes. Der Verstand will nicht einsehen, dass die beiden Bestimmungen nicht ohneeinander gedacht werden können. Er blendet deren Abhängigkeitsbeziehungen aus. Beharrlich hält er daran fest, dass das Unendliche nicht das Endliche ist. Hartnäckig hält er an der starren Getrenntheit und »Entgegensetzung« beider Bestimmungen fest²⁶³. Und dies, obwohl ihm permanent das Gegenteil geschieht: Denkt er das Endliche ohne seine Vermittlung, d.h. denkt er das Endliche so, wie dieses die alleinige Bestimmung ist, so vermittelt sich ihm daraus das Unendliche. Und umgekehrt: Denkt er das Unendliche so und hält dabei die Vermittlung durch das Endliche fern, so vermittelt sich ihm daraus das Endliche. Dem Verstand geschieht, was HEGEL als Wahrheit beider Bestimmungen deklarieren wird: die gegenseitige Vermittlung beider Bestimmungen. Eben deshalb weist HEGEL darauf hin, dass die Wahrheit in der Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen »an sich schon vorhanden«²⁶⁴ ist. Allerdings ist sie darin noch ganz »verborgen«²⁶⁵ und liegt ihr vorerst »nur zu Grunde«²⁶⁶. Diese Vermittlung herauszuschärfen, wird nun die Aufgabe des Folgekapitels sein.

²⁶² Vgl. HOULGATE (2006), 416

²⁶³ Vgl. GW 21, 129, 17–19

²⁶⁴ GW 21, 130, 20

²⁶⁵ GW 21, 128, 18

²⁶⁶ GW 21, 128, 18–19

7.4.

Fürsichsein: Das Einseitige biegt die Beziehung auf die gegenteilige Seite in eine Beziehung auf sich selbst zurück

Was aber ist zu tun, um den gegenseitigen Vermittlungszusammenhang des Endlichen und Unendlichen herauszuschälen? Laut HEGEL bedarf es hierzu »nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist«²⁶⁷. Folglich muss die Fragestellung korrigiert werden: Was »übersieht«²⁶⁸ der Verstand im unaufhörlichen Abwechseln des Endlichen und Unendlichen? Laut HEGEL ist es folgende Einsicht: Wenn »keines gesetzt und gefaßt werden [kann] ohne das andere, das Unendliche nicht ohne das Endliche, dieses nicht ohne das Unendliche«²⁶⁹, dann muss »[i]n jedem [...] hiemit die Bestimmtheit des anderen«²⁷⁰ liegen.

7.4.1.

Das Endliche und Unendliche als Momente einer falschen Verstandeseinheit

Sobald der Verstand eingesehen hat, dass eine jede der beiden Bestimmungen die andere in sich enthalten muss, schließt er auf ihre »Einheit«²⁷¹. Dabei geht er davon aus, dass man zwei solcher Einheiten hat. Aus der Perspektive des Unendlichen denkt er sich eine erste Einheit, die das Endliche in sich enthält und dergestalt ein »verendlichtes Unendliches«²⁷² ist. Ausgehend vom Endlichen denkt er sich eine zweite Einheit, die das Unendliche in sich enthält und deshalb »als das verunendlichte Endliche gesetzt«²⁷³ ist. Im ersten Fall stellt der Verstand sich eine Einheit vor, worin das Unendliche durch seine Verendlichung »verdorben«²⁷⁴ ist, im zweiten Fall hingegen eine, worin das Endliche durch seine Verunendlichung »über seinen

²⁶⁷ GW 21, 130, 19–21

²⁶⁸ GW 21, 135, 11

²⁶⁹ GW 21, 131, 12–13

²⁷⁰ GW 21, 131, 9–10

²⁷¹ GW 21, 132, 5

²⁷² GW 21, 132, 26

²⁷³ GW 21, 132, 29

²⁷⁴ GW 21, 132, 25

Werth [...] erhoben«²⁷⁵ wurde. ARNDT spricht im ersten Fall von der »Depotenzierung des Unendlichen«, im zweiten Fall von der »Potenzierung des Endlichen«²⁷⁶.

Mit diesen beiden Einheiten denkt der Verstand jedoch noch nicht die Vermittlungszusammenhänge beider Bestimmungen. Er präzisiert lediglich die Resultate ihrer Vermittlung. Nach wie vor blendet er aber deren Vermittlung aus. Das lässt sich daran erkennen, dass in beiden Einheiten jeweils nur eine der beiden Bestimmungen negiert ist. Der Verstand hält jeweils an derjenigen Bestimmung »als nicht negierte[r]«²⁷⁷ fest, aus deren Perspektive die Einheit formuliert ist. In der Hegelschen Philosophie gilt jedoch: Was nicht negiert ist, kann nicht in einer Einheit aufgehoben sein. Eine Einheit kann nur enthalten, was in ihr aufgehoben und also negiert ist. Wird folglich an einer Bestimmung als nicht-negierter festgehalten, so wird sie auf eine Weise festgehalten, wie sie außerhalb dieser Einheit ist. So bleibt ihre behauptete Einheit aber purer Schein. Sowohl das »verendlichte[] Unendliche[]«²⁷⁸ als auch das »verunendlichte Endliche«²⁷⁹ sind keine echten Einheiten.

Wie gelangt das Denken aber nun zu einer wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen? Man tut gut daran (so wie es auch die *Logik* tut), die Rede von der Einheit beider Bestimmungen aufzugeben und ihren Beziehungszusammenhang nicht als Einheit, sondern als Bewegung zu denken. Dadurch wird, so HEGELS Behauptung, die Unselbständigkeit beider erkannt. Es wird eingesehen, dass das Endliche und das Unendliche dem Denken nur gegeben sind, insofern sie aufgehobene und unselbständige Momente einer ihnen übergeordneten Bewegung sind. Diese Bewegung wird dann den gesuchten Vermittlungszusammenhang herstellen.

7.4.2.

Das Endliche und Unendliche als Momente ihrer Selbstaufhebungsbewegung

Ungleich den zuvor behandelten falschen Verstandeseinheiten, in denen jeweils nur eine Bestimmung negiert war und die andere in ihrer nicht-negierten Form außerhalb der Einheit

²⁷⁵ GW 21, 132, 28

²⁷⁶ Vgl. ARNDT (1994), 190

²⁷⁷ GW 21, 132, 32

²⁷⁸ GW 21, 132, 26

²⁷⁹ GW 21, 132, 29

blieb, muss im Folgenden also eine Bewegung gedacht werden, in der beide Bestimmungen negiert und als Momente aufgehoben sind. Es ist nicht nur diejenige Bestimmung aufzuheben, die einer Bestimmung gegenübersteht, sondern auch diejenige, von der ausgegangen wird. Deshalb bezeichnet HEGEL die Bewegung, die es zu denken gilt, als eine Selbstaufhebungsbewegung derjenigen Bestimmung, von der man ausgeht. HEGEL behauptet nun, dass in einer solchen Bewegung die Denkfigur einer doppelten Negation operativ sei. »Was also vorhanden ist, ist in beiden dieselbe Negation der Negation«²⁸⁰.

Die Selbstaufhebungsbewegung des Endlichen: **(1)** Ausgangspunkt bildet das Endliche. »Es ist erstlich das Endliche«. **(2)** Die Bewegung geht sogleich über dieses Endliche hinaus, weil, wie in Kapitel 7.3.1 dargelegt wurde, dieses Endliche sich verunendlicht. Dadurch wird das Endliche negiert (das ist die erste Negation). **(3)** Wie ebenfalls in Kapitel 7.3.2 kommentiert wurde, wird dieses Unendliche jedoch selbst wieder verendlicht. Seine Unendlichkeit ist dadurch negiert (das ist die zweite Negation). In dieser erneuten Negation wird jedoch nur negiert, was durch **(2)** bereits als Negation bestimmt ist. Die Negation negiert daher nur sich selbst.

Die Selbstaufhebungsbewegung des Unendlichen: **(1)** Ausgangspunkt ist das Unendliche. **(2)** Dieses Unendliche verendlicht sich. Dadurch wird es in seiner Unendlichkeit negiert (das ist die erste Negation). **(3)** Dieses so entstandene Endliche wird aber ebenfalls negiert, weil es sich sogleich verunendlicht (das ist die zweite Negation). Erneut negiert sich hier wiederum nur etwas, was bereits durch **(2)** als Negation bestimmt ist. Die Negation negiert erneut nur sich selbst.

Die beiden Selbstaufhebungsbewegungen weisen manche Gemeinsamkeiten auf. **(i)** In beiden ist dieselbe Denkfigur einer Negation der Negation investiert. **(ii)** In beiden entsteht als Resultat dasjenige, »von dem ausgegangen worden war«²⁸¹: Die Selbstaufhebungsbewegung des Endlichen geht vom Endlichen aus und stellt über die Bestimmung des Unendlichen das Endliche wieder her. Die Selbstaufhebungsbewegung des Unendlichen geht vom Unendlichen aus und stellt über die Bestimmung des Endlichen das Unendliche wieder her. In

²⁸⁰ GW 21, 133, 28

²⁸¹ GW 21, 134, 26–27

beiden Bewegungen kehrt die Ausgangsbestimmung über den Umweg ihrer gegenteiligen Bestimmung in sich zurück. Aus dieser Gemeinsamkeit lässt sich ableiten: **(iii)** Beide Selbstaufhebungsbewegungen sind dieselbe »Rückkehr zu sich selbst«²⁸². Und von dieser Rückkehrbewegung gilt: **(iv)** Beide Bestimmungen kehren nur so in sich zurück, wie sie über ihr Gegenteil vermittelt sind. Es wird folglich nicht mehr an der Unmittelbarkeit festgehalten, wie dies noch bei den falschen Verstandeseinheiten der Fall war. Denn nicht nur die gegenteilige Bestimmung, sondern auch die Ausgangsbestimmung liegt am Ende als vermitteltes Resultat vor. In der Selbstaufhebungsbewegung gibt nichts Unvermitteltes mehr.

7.4.3.

Die wahrhafte Unendlichkeit

Dass beide Bestimmungen nur noch als vermittelte vorkommen, bedeutet, dass keine von ihnen außerhalb ihres Vermittlungszusammenhangs ein Dasein haben. Wird dennoch versucht, eines von ihnen in seiner Unmittelbarkeit zu nehmen und aus seinem Vermittlungszusammenhang herauszureißen, dann wird diese Bestimmung sogleich widersprüchlich: Das Endliche ohne das Unendliche gedacht, d.h. das Endliche als alleinige Bestimmung die gedacht, verstrickt sich in den Widerspruch, dass es nirgends an ein Ende stößt und daher nicht-endlich, sondern vielmehr sein Gegenteil ist: unendlich. Und umgekehrt: Das Unendliche so gedacht, wie es das Endliche von sich fernhält, verwickelt sich in den Widerspruch, dass ihm das Endliche gegenüberbleibt, wodurch es in seiner Unendlichkeit begrenzt und daher ebenso sein Gegenteil ist: ein Endliches. Diese Widersprüche weisen darauf hin: Die beiden Bestimmungen können nicht außerhalb ihres Vermittlungszusammenhangs gedacht werden. Die starre Entgegensetzung, die den Relata des *zweiten Widerspruchs* eigen war, hat sich, wie ich in Kapitel 6.2 vorausgeschickt habe, zu einem Verhältnis verflüssigt, worin beide Bestimmungen, sowohl das Endliche als auch das Unendliche, in einem gemeinsamen Vermittlungszusammenhang als Momente aufgehoben sind. Um es in den Worten HOULGATE'S zusammenzufassen: »They reveal themselves not just to be *something* in relation to something *else* but rather to be different *moments* of the *process* that each one also is«²⁸³.

²⁸² GW 21, 133, 29

²⁸³ HOULGATE (2006), 422

Wenn es aber nichts gibt, was endlich, und nichts, was unendlich ist, das außerhalb dieser Selbstaufhebungsbewegung vorkommen könnte, dann gibt diese Bewegung eine aussichtsreiche Kandidatin dafür ab, was gemäß dem Grundverständnis von Kapitel 7.3 als unendlich gelten kann: Unendlich ist, was kein Außerhalb hat.

Allerdings weist die Selbstaufhebungsbewegung noch einen kleinen Schönheitsfehler auf. Dieser Schönheitsfehler besteht darin, dass es zwei von ihr gibt: eine Selbstaufhebung ausgehend vom Endlichen und eine andere ausgehend vom Unendlichen. Es kann aber nur ein Unendliches geben. Denn gäbe es zwei, dann hätte jedes Unendliche das andere Unendliche außerhalb seiner und wäre folglich gerade nicht mehr unendlich. Gemäß HEGEL lässt sich dieser Schönheitsfehler jedoch leicht korrigieren. Denn HEGEL meint, einen Nachweis erbringen zu können, mit dem beide Selbstaufhebungsbewegungen als eine einzige erkannt werden.

HEGELS Nachweis entfaltet sich über den sogenannten »Doppelsinn«²⁸⁴, der beiden Bestimmungen anhaftet. Dieser Doppelsinn besteht darin, dass beide Bestimmungen in ihrer jeweiligen Selbstaufhebung doppelt vorkommen: Einmal sind sie das Moment neben einem anderen Moment und einmal sind sie die Bestimmung, in die die Selbstaufhebungsbewegung zurückkehrt.

Laut HEGEL kann der erste Sinn mit der Endlichkeit und der zweite Sinn mit der Unendlichkeit beider Bestimmungen in Verbindung gebracht werden: Bloß eines von zwei Momenten zu sein, bedeutet, ein Außerhalb zu haben und also nicht unendlich, sondern endlich zu sein. Nach diesem *ersten Sinn* sind also beide Bestimmungen »gemeinschaftlich das Endliche«²⁸⁵. Nach dem *zweiten Sinn* sind beide hingegen dasjenige, worin die Bewegung zurückkehrt. Und dieses »In-sich-Zurückgekehrteyn[s]«²⁸⁶ beider Bestimmungen spricht gemäß HEGEL für die Unendlichkeit beider Bestimmungen. Doch warum ist das so? Ich versuche mir das wie folgt zu erklären: Eine jede der beiden Bestimmungen geht in ihrer Selbstaufhebungsbewegung über sich hinaus und sucht auf diese Weise ein mögliches Außerhalb. Doch aus diesem Außerhalb kehrt jeweils nur dasjenige zurück, was eine jede Bestimmung selbst ist. Also ist da kein Außerhalb. Und also können beide als unendlich gelten. Während also das Momentsein

²⁸⁴ GW 21, 135, 30

²⁸⁵ GW 21, 135, 27

²⁸⁶ GW 21, 136, 11

beider Bestimmungen mit der Bestimmung des Endlichen in Verbindung gebracht werden kann, kann das Rückkehren in sich selbst mit derjenigen des Unendlichen gleichgesetzt werden²⁸⁷.

HOULGATE spricht in diesem Zusammenhang von einer neuen Möglichkeit für die *Logik*, um die beiden Bestimmungen, das Endliche und das Unendliche, zu differenzieren, ohne sie dabei erneut zu einander begrenzenden Anderen und damit zu Endlichen zu machen. Werden vom Prozess des Rückkehrens in sich selbst die Momente des Prozesses unterschieden, so wird etwas unterschieden, was dieser Prozess selbst in sich enthält. Es wird etwas unterschieden, was dieser Prozess selbst ist. Das Unterschiedene wird dadurch nicht mehr zu einem äußerlichen Anderen²⁸⁸.

Da nun beide Bestimmungen einmal als Moment und einmal als der ganze Prozess des Rückkehrens in sich selbst vorkommen, kommen beide einmal als das Endliche und einmal als das Unendliche vor. Beide sind beides. Demzufolge ist es gemäß HEGEL auch einerlei, »welches als Anfang genommen werde«²⁸⁹. Und infolgedessen wird auch die Rede von der Zweiheit der Selbstaufhebungsbewegungen (die auf unterschiedlichen Ausgangspunkten) beruhte, obsolet.

Insofern beide beides sind, kann nun HEGEL versuchen, die Selbstaufhebungsbewegung losgelöst von der Bestimmung des Endlichen und des Unendlichen, d.h. ganz abstrakt, als reine Prozessualität zu formulieren²⁹⁰. Von dieser Prozessualität wird gelten, dass sie die Bewegung sowohl des Endlichen als auch des Unendlichen ist. Daher wird HEGEL von ihr behaupten: Es gibt nichts, was endlich ist, und es gibt nichts, was unendlich ist, das sich ihr entziehen könnte, und also muss sie das wahrhafte Unendliche sein.

HEGELS abschließende Formulierung dieser Prozessualität lautet folgendermaßen: Das wahrhafte Unendliche ist, »der Prozeß zu sein, in welchem es sich herabsetzt, nur eine seiner Bestimmungen [...] zu sein«, d.h. sich dazu herabsetzt, nach dem *ersten Sinn* nur ein Moment

²⁸⁷ Vgl. BOWMAN (2017), 234

²⁸⁸ Vgl. HOULGATE (2006), 423–424

²⁸⁹ GW 21, 135, 19–20

²⁹⁰ Vgl. hierzu ARNDT (1994), 191:

neben einem anderen Moment zu sein, um »diesen Unterschied seiner von sich selbst [...] aufzuheben« und nach dem *zweiten Sinn* in sich zurückzukehren und so die »Affirmation seiner« zu werden²⁹¹. Anders formuliert: Das wahrhafte Unendliche ist der Prozess, mit dem es sich zu einem endlichen Moment neben einem anderen endlichen Moment herabsetzt, um aus dieser Sphäre des Entgegengesetztseins als Unendliches in sich zurückzukehren. Der »Akzent« von HEGELS Theorie der Unendlichkeit fällt, wie THEUNISSEN hervorhebt, also nicht auf eine starre Bestimmung, die zum Unendlichen erhoben wird, sondern auf die Prozessualität, die einer jeden Bestimmung innewohnt²⁹². Das Unendliche HEGELS ist, um auf die in Kapitel 7.2.4 gestellte Ausgangsfrage nach dem Weg vom Endlichen zum Unendlichen zurückzukommen, also nicht die Bestimmung, die am Ende dieses Weges steht, sondern der Weg selbst.

Das wahrhaft Unendliche als Prozess, dem sich kein Endliches und kein Unendliches entziehen kann, läuft in sich zurück und ist deshalb in sich geschlossen. Die angemessene Denkfigur, in welcher das Endliche und das Unendliche zu denken sind, kann deshalb nicht mehr ein gegenseitiger Schlagabtausch beider Bestimmungen sein, der in einen infiniten Progress führt. Die angemessene Denkfigur ist, wie HEGEL im Kapitel des *Fürsichseins* rekapituliert, ein »[Ü]ber sein Andersseyn so [H]inausgegangen[sein]«, dass dieses Hinausgegangensein die »unendliche Rückkehr in sich« ist²⁹³.

7.4.4.

Die Rückkehr des Seins als Fürsichsein

Das wahrhafte Unendliche hat sich als Rückkehrbewegung bestimmt, in der sowohl das Endliche als auch das Unendliche als Moment aufgehoben sind. Und diese Rückkehrbewegung folgt, wie ich in Kapitel 7.4.2 bereits dargelegt habe, der Denkfigur einer doppelten Negation. Diese doppelte Negation möchte ich nun etwas genauer in den Blick nehmen.

Die doppelte Negation ist eine Denk- und Bewegungsfigur, in welcher ein Relat (die erste Negation) in Beziehung auf ein anderes Relat (die zweite Negation) steht. Das Besondere dabei ist nun, dass beide Relata als das Gleiche bestimmt sind: als Negation. Wenn sich ein Relat auf

²⁹¹ Vgl. GW 21, 135, 35 – 136, 2

²⁹² Vgl. THEUNISSEN (1994), 278

²⁹³ Vgl. GW 21, 145, 9–11

das andere bezieht, so bezieht es sich daher nur auf etwas, was es selbst ist. Jedes Relat findet im anderen Relat nur sich selbst wieder. In diesem Sinne bemerkt HEGEL:

»[D]asselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen, hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden«²⁹⁴.

Wenn aber das sich Beziehende und das Bezogene als dasselbe bestimmt sind, dann kommt in der doppelten Negation nicht Andersheit und Gegensätzlichkeit zum Ausdruck, sondern vielmehr Sichselbstgleichheit. Um diese Sichselbstgleichheit denken zu können, wird, wie HENRICH bemerkt, im Denken nichts anderes in Anspruch genommen als dasjenige, was mit sich selbst gleich ist²⁹⁵. Also ist diese Sichselbstgleichheit auch nicht über etwas anderes vermittelt. Und also kommt in ihr der Gedanke der Unvermitteltheit bzw. Unmittelbarkeit zum Ausdruck. HENRICH formuliert das folgendermaßen: »Unmittelbarkeit kann einem Gedanken dann zugeschrieben werden, wenn man, um ihn denken zu können, keine weiteren Gedanken voraussetzen muß«²⁹⁶. Unmittelbarkeit aber ist, wie man aus dem Anfang der *Logik* weiß²⁹⁷, die Bestimmung des Seins. »Das Seyn [ist] [...] das unbestimmte Unmittelbare«²⁹⁸. Die Rückkehrbewegung erzeugt mit der Sichselbstgleichheit der Negation also letztlich Unmittelbarkeit erzeugt und ist daher eine Wiederherstellung des Seins. In HEGELS Worten:

»Dieses Unendliche als In-sich-Zurückgekehrtseyn, Beziehung seiner auf sich selbst, ist Seyn«.²⁹⁹

Dieses wiederhergestellte Sein ist nun aber nicht mehr das unentwickelte, »bestimmungslose[], abstracte[] Seyn«³⁰⁰ des Anfangs. Von jenem reinen Sein des Anfangs galt, dass sich nichts über es sagen ließ, ohne seine Reinheit zu trüben. Jedes Wort wäre ein Wort zu viel

²⁹⁴ GW 21, 134, 28–29

²⁹⁵ Vgl. HENRICH (1976), 216

²⁹⁶ Vgl. HENRICH (1976), 216

²⁹⁷ Vgl. GW 21, 68, 19–20

²⁹⁸ GW 21, 69, 6

²⁹⁹ GW 21, 136, 11

³⁰⁰ GW 21, 136, 12

gewesen. Aus diesem Grund konnte das Sein des Anfangs auch nicht bestimmt werden. Im Gegensatz dazu ist das in der doppelten Negation zurückgekehrte Sein sehr wohl bestimmbar. Auf die Frage, wodurch es bestimmt sei, lässt sich der Weg angeben, den die *Logik* seit dem Anfang abschrift, um zu ihm zurückzugelangen. Dieser Weg umfasst streng genommen alle Bestimmungen und Kategorien, die seit dem Anfang behandelt wurden. Das wiederhergestellte Sein ist, wie IBER hervorhebt, das Sein, welches »alle wesentlichen Kategorien der Daseinslogik«³⁰¹ zusammenfasst. Es ist die Bestimmung des Anfangs (Sein), die sich jedoch im Fortgang als Einseitiges entpuppte, wodurch sich eine andere Seite vermittelte (Nichts), auf die sie sich beziehen konnte (Etwas und Anderes), um diese Beziehung schließlich in eine Beziehung auf sich selbst zurückzubiegen (das wahre Unendliche) und so Sein zu werden. Alle Stationen, die auf diesem Weg durchlaufen wurden, gehören zum Begriff des wiederhergestellten Seins.

Da sich im wiederhergestellten Sein aber jegliche Beziehung auf eine andere Seite in eine Beziehung auf sich selbst zurückgebogen hat, bleibt dieses Sein »bey sich selbst«³⁰². Es verliert sich nicht mehr an eine andere Seite, wie dies noch jene Bestimmungen taten, die nun in ihm aufgehoben sind (bspw. das Etwas und das Andere). Dieser Umstand legt nun auch eine neue Bezeichnung für dieses Sein nahe: Ein Sein, das bei sich selbst bleibt, ist in der Terminologie HEGELS ein Sein, das *für sich* ist, kurz: ein »Fürsichseyn«³⁰³. Das Fürsichsein ist also der Begriff, der die gesamte bisherige Entwicklung der *Daseinslogik* zusammenfasst, wie WOLFGANG FÖRSTER betont³⁰⁴.

Im Terminus ›Fürsichsein‹ ist der wahre Sinn von Unendlichkeit zusammengefasst. Jeder Bezug auf eine andere Seite ist ein Bezug des Fürsichseins auf sich selbst. Es gibt nichts, worauf sich das Fürsichsein bezieht, was nicht es selbst wäre. Also gibt es kein Außerhalb. Und also ist es unendlich.

Mit dem unendlichen Fürsichsein ist das Bestimmen des Seins in qualitativer Hinsicht zu einem Ende gelangt. Das Sein des Anfangs hat in der Unendlichkeit des Fürsichseins seine vollständige qualitative Bestimmtheit erhalten.

³⁰¹ IBER, (1999), 171

³⁰² GW 21, 145, 15

³⁰³ GW 21, 137, 23

³⁰⁴ Vgl. FÖRSTER, W. (2008), 397: »Die ›wahrhafte Unendlichkeit‹ ist für HEGEL das ›Fürsichsein‹«.

»Im Fürsichseyn ist das qualitative Seyn vollendet«³⁰⁵.

Die Thematisierung der beiden Widersprüche, wie ich sie in Kapitel 5 zusammengefasst habe, könnte allerdings noch mit vielen weiteren Stellen der *Wissenschaft der Logik* belegt werden. Um jedoch genügend Raum für die anderen zentralen Fragestellungen der vorliegenden Arbeit zu haben, möchte ich sie an dieser Stelle mit der nachfolgenden Zusammenfassung abschließen.

7.5.

Zusammenfassung der Bearbeitung beider Widersprüche

Zunächst möchte ich die beiden Widersprüche nochmal aus ihrem geschichtsphilosophischen Kontext heraus entwickeln. HEGEL überblickt die Geschichte der Philosophie und meint Folgendes darin erkennen zu können: Die meisten Positionen verstehen sich als Gegenposition zu einer vorausliegenden Position. Dies hat zur Folge, dass die einzelnen Positionen sich gegenseitig widersprechen. Die Positionen verabsolutieren jeweils die Seite ihres Standpunkts. Indem die Positionen aber ihren eigenen Standpunkt zum Absoluten erheben, setzen sie sich zu einem Nicht-Absoluten herab. Denn indem sie alle anderen Positionen als nicht-absolut aus sich ausschließen, haben sie ein Außerhalb und sind folglich nicht mehr absolut. Das Absolute zu denken, kann folglich nicht darin bestehen, eine einzelne Position zum Absoluten zu erheben. Es besteht vielmehr darin, alle Positionen zusammenzufassen. Doch dadurch wird man mit folgenden zwei Widersprüchen konfrontiert:

Erster Widerspruch: Indem alle Positionen in das Hegelsche Absolute einfließen, fließt mit einer jeden Position immer auch die ihr widersprechende Gegenposition ein. Dieses gegenseitige Widersprechen habe ich in Kapitel 5 als den *ersten Widerspruch* zusammengefasst.

Zweiter Widerspruch: Die Positionen, die in das Absolute einfließen, sind allesamt Nicht-Absolute. Das Absolute schließt folglich solcherlei ein, was ihm widerspricht. Diesen Widerspruch zwischen dem Absoluten und seinem nicht-absoluten Inhalt habe ich in Kapitel 5 als den *zweiten Widerspruch* zusammengefasst.

³⁰⁵ GW 21, 144, 3

Für eine Bearbeitung dieser beiden Widersprüche innerhalb der *Wissenschaft der Logik* habe ich folgende Stellen gewählt: Für die Bearbeitung des *ersten Widerspruchs* habe ich die Entwicklung vom Anfang der *Logik* bis zur Kategorie der Grenze und für die Bearbeitung des *zweiten Widerspruchs* die Dialektik des Endlichen und Unendlichen gewählt.

Die Bearbeitung des ersten Widerspruchs: Mit dem Anfang der *Wissenschaft der Logik* und den darauffolgenden Kapiteln versuchte ich zu zeigen, was es in logischer Hinsicht bedeutet, wenn eine geschichtliche Einzelposition Anspruch auf Absolutheit erhebt. Das reine Sein des logischen Anfangs tritt im Anspruch auf, ein absoluter Anfang zu sein, d.h. ein Anfang, der allem voraus ist. Dadurch ist es aber auch jeder Bestimmung voraus, die für es angegeben werden könnte. Es muss daher als das Bestimmungslose hingenommen werden. Eben dadurch bestimmt es sich aber als Nichts. Wird Sein als Anfang gesetzt, bestimmt es sich als Nichts (*et vice versa*). In Wahrheit macht man also den Anfang immer mit beiden Bestimmungen. Diese beiden Anfangsbestimmungen, Sein und Nichts, vermitteln sich weiter. In der Sphäre des Daseins gewinnen sie ein Dasein als Etwas und Anderes, worin man die logischen Repräsentanten der philosophiegeschichtlichen Entgegensetzung von Position und Gegenposition erkennen kann. Die Schlüsselstelle für die Thematisierung des *ersten Widerspruchs* ist jene Textstelle, in der die Bestimmung des Anderen verabsolutiert wird. Denn indem diese Bestimmung verabsolutiert wird, bezieht sie sich auf sich selbst, wird das Andere des Anderen und ist darin gerade nicht mehr ein Anderes, sondern ein Gleiches. Dadurch verkehrt sie sich in ihr Gegenteil: in die Bestimmung des Etwas. Und das führt vor Augen: Das Etwas ist über die Bestimmung des Anderen vermittelt. Das Etwas lässt sich nicht ohne das Andere denken (das gleiche gilt dann auch vom Anderen).

Überträgt man diese Erkenntnis in den geschichtsphilosophischen Kontext zurück, dann lässt sich daraus folgern: Auch eine Position und ihre Gegenposition sind gegenseitig vermittelt. Eine Gegenposition lässt sich nicht denken, ohne die Position mitzudenken, deren Negation sie ist. Im Kritisieren wird immer etwas von der kritisierten Position aufbewahrt, wie dies EMUNDTS formuliert³⁰⁶. Und da jede Position in ihrer Entgegensetzung zu einer Gegenposition ebenfalls eine Gegenposition ist, gilt diese Abhängigkeitsbeziehung natürlich auch aus der Perspektive der Position. Die starre Entgegensetzung, mit der die geschichtlichen Positionen im *ersten Widerspruchs* sich gegenseitig widersprechen, lässt sich mit der Dialektik von Etwas und Anderem in eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung verflüssigen.

³⁰⁶ Vgl. EMUNDTS (2020)

Übergang des ersten in den zweiten Widerspruch: Sowohl Etwas als auch Anderes benötigen jeweils ihre Gegenbestimmung, um überhaupt gedacht werden zu können. Das, wodurch sie konstituiert werden, ist ihr Gegenteil, d.h. das, was sie gerade nicht sind. Etwas und Anderes haben ihr Sein folglich in ihrem Nichtsein. Dadurch bestimmen sie sich zu selbstwidersprüchlichen Endlichen weiter. Und dadurch geht der *erste* in den *zweiten Widerspruch* über.

Wie lässt sich diese Entwicklung auf den geschichtsphilosophischen Kontext anwenden? Wenn eine Gegenposition nicht ohne die Position gedacht werden kann, deren Negation sie ist (*et vice versa*), dann wird auch sie durch etwas konstituiert, was sie nicht ist und hat ihr Sein folglich in ihrem Nichtsein. Dadurch bestimmt sie sich als endlich. Und ebendiese Endlichkeit einer Position bestätigt HEGELS Standpunkt: Eine einzelne Position kann kein Absolutes sein. Eine einzelne Position ist immer ein Nicht-Absolutes bzw. Endliches. Das wahre Absolute kann daher nicht in einer einzelnen Position, sondern nur in der Zusammenfassung aller Positionen bestehen. Doch damit steht man vor einer neuen Problematik: Schließt das Absolute diese endlichen Positionen in sich ein, dann schließt es Nicht-Absolutes in sich ein und damit solcherlei, was seiner Absolutheit widerspricht. Das ist die Thematik des *zweiten Widerspruchs*.

Die Bearbeitung des zweiten Widerspruchs: Der *zweite Widerspruch* hat das Endliche und das Unendliche zu seinen Relata. Werden diese beiden Bestimmungen voneinander ferngehalten, dann liefern sie sich einen unaufhörlichen Schlagabtausch. Das Endliche verunendlicht sich und das Unendliche verendlicht sich. Beide Bestimmungen verkehren sich in dasjenige, was von ihnen abgehalten wird. Und so vermittelt das Endliche in seinem Umschlagen das Unendliche und das Unendliche wiederum das Endliche. Beide Bestimmungen stehen in einem gegenseitigen Vermittlungszusammenhang. Dieser Vermittlungszusammenhang kann als eine ihnen gemeinsame Rückkehrbewegung bestimmt werden: Beide Bestimmungen verkehren sich zunächst in ihre jeweilige Gegenbestimmung, die sich ihrerseits jedoch auch nur wieder in ihr Gegenteil verkehrt, so dass also aus der Gegenbestimmung die Ausgangsbestimmung zurückkehrt. Da sowohl das Endliche als auch das Unendliche durch diese Rückkehrbewegung vermittelt sind, gibt es nichts Endliches und nichts Unendliches, was außerhalb dieser Rückkehrbewegung vorkommen könnte. Und also ist diese Rückkehrbewegung das wahre Unendliche.

Wie lässt sich die Dialektik des Endlichen und Unendlichen auf den geschichtsphilosophischen Kontext beziehen? So, wie das Endliche und das Unendliche nicht voneinander ferngehalten werden können, können dies auch der Hegelsche Begriff des Absoluten und die nicht-absoluten Einzelpositionen nicht. Denn so, wie das Unendliche, so würde sich auch das Hegelsche Absolute sogleich verendlichen. Eben deshalb und folgerichtig versteht HEGEL seine Philosophie als eine Vermittlung aller ihm vorausliegenden Philosophien. Die Dialektik des Endlichen und Unendlichen bestätigt insofern erneut HEGELS Standpunkt, von dem er behauptet, dass er alle anderen Standpunkte in sich enthalten müsse. Darüber hinaus: Das wahrhafte Unendliche bestimmt sich als der gemeinsame Vermittlungszusammenhang, in dem sowohl die Bestimmung des Endlichen als auch des Unendlichen aufgehoben ist. Die ehemals starre Entgegensetzung, die den Relata des *zweiten Widerspruchs* eigen war, hat sich in einen übergeordneten Beziehungszusammenhang verflüssigt. Damit lässt sich auch die Entgegensetzung des Absoluten und den in ihm enthaltenen nicht-absoluten Einzelpositionen in eine flüssigere Form bringen. Denn die Dialektik des Endlichen und Unendlichen zeigt auf, dass das wahre Absolute nicht eine Bestimmung sein kann, die als solche den nicht-absoluten Einzelpositionen gegenübersteht. Das wahrhafte Absolute muss vielmehr ein Prozess oder ein philosophischer Vermittlungszusammenhang sein, aus dem sich nicht nur alle nicht-absoluten Einzelpositionen, sondern auch der philosophische Vermittlungszusammenhang als Ganzes ableiten lassen. Diesen Vermittlungszusammenhang soll HEGELS philosophisches System herstellen. Eben deshalb betrachtet er seine Philosophie als eine Zusammenfassung aller ihm vorausliegenden philosophischen Positionen betrachten.

ZWEITER TEIL: Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste

Das Sein macht den Anfang der *Logik*. Dies leitet den Fortgang ein. Der Fortgang ist das Bestimmtwerden des Seins. Am Ende des qualitativen Bestimmtwerdens stellt sich die Bestimmung des Seins über die doppelte Negation des unendlichen Fürsichseins wieder her. In der letzten Bestimmung der Qualität kehrt die allererste wieder. Das Letzte und das Erste sind ein und derselbe Punkt in dieser Entwicklung. Dadurch schließt sie sich zum Kreis. Und mit dieser Entwicklung, so HEGEL, ist die Bewegung, die letztlich auch die Bewegung des sich selbst darstellenden Absoluten ist, in ihren Grundmomenten dargelegt³⁰⁷.

8.

Scharnier zwischen dem ERSTEN und DRITTEN TEIL

Wenn der folgende *zweite Teil* die Implikationen und Probleme behandelt, die einer solchen Bewegung, in der das Erste das Letzte und das Letzte das Erste ist, eigen sind, dann werden Aspekte behandelt, die sowohl auf den *ersten Teil* dieser Arbeit (die Entwicklung vom Sein zum wahrhaften Unendlichen bzw. Fürsichsein) als auch auf ihren *dritten Teil* (die Selbstdarstellung des Absoluten) zutreffen. Insofern bildet der *zweite Teil* eine Art Scharnier zwischen beiden Teilen.

Auch wenn HEGEL der Ansicht ist, dass mit der Entwicklung des unendlichen Fürsichseins die Bewegung der Selbstdarstellung des Absoluten in ihren groben Zügen dargelegt ist, muss gleichwohl gefragt werden, worin der Unterschied zwischen beiden besteht. Denn sonst wäre ja das Absolute mit dem Fürsichsein bereits vollständig dargestellt. Ich meine diesen Unterschied in Folgendem erkennen zu können: Die Entwicklung des Seins zum wahrhaften Unendlichen ist die Bestimmung des Seins nur in qualitativer Hinsicht. Das Hegelsche Absolute muss in seiner Absolutheit aber alle Arten des Bestimmens (quantitativ, maßlogisch, wesenlogisch, begriffslogisch etc.) in sich enthalten. Und diese müssen erst noch durchlaufen werden. Etwas vereinfacht ließe sich daher sagen: Die Entwicklung des Seins zum unendlichen

³⁰⁷ Vgl. VL 10, 122, 905–910: »Fürsichsein, Affirmation als Negation der Negation, ist durch die Vermittlung hindurchgegangen. Fürsichsein ist Sein, bezieht sich auf sich, aber durch die Idealität des Anderen: Es ist also das in sich zurückgenommene Dasein. Wir werden das Folgende kürzer nehmen, die Methode ist im ganzen jetzt aufgezeigt worden.«

Fürsichsein entspricht zwar bereits der Bewegung des Absoluten, allerdings nur in qualitativer Hinsicht.

8.1.

Die Entwicklung vom Sein zum Fürsichsein versus das Absolute in seiner Selbstdarstellung

Wie zuvor erwähnt wurde, so ist die Entwicklung vom Sein zum Fürsichsein zwar noch nicht das vollständig dargestellte Absolute, allerdings folgt sie bereits der Bewegung der Selbstdarstellung des Absoluten. An ihr können deshalb diejenigen Stationen herausgeschärft werden, die HEGEL im Schlusskapitel der *Logik* auch als die wesentlichen Stufen der Selbstdarstellung des Absoluten heraushebt: **(A)** »Anfang[]«³⁰⁸, **(B)** »Fortgang«³⁰⁹ und **(C)** »Resultat«³¹⁰.

(A) Der Anfang der Entwicklung vom Sein zum Fürsichsein ist der Anfang der ganzen *Logik*. Als solcher muss er mit dem »(im Gedanken) schlechthin [A]nfängliche[n], [A]bstracteste[n] und [D]ürftigste[n]«³¹¹ und daher Mangelhaftesten gemacht werden. Diese absolute Anfänglichkeit sieht HEGEL im Begriff des reinen Seins gegeben. In seiner Abstraktheit und Mangelhaftigkeit bringt das reine Sein allerdings das Gegenteil dessen zum Ausdruck, was sein Begriff besagt: Es erweist sich, nicht Sein, sondern vielmehr Nichts zu sein. Damit wird die nächste Stufe der Entwicklung initiiert: Indem das reine Sein in das reine Nichts verschwindet, geht der Anfang in den Fortgang über.

(B) Konnte der Anfang infolge seiner Abstraktheit und Mangelhaftigkeit noch nicht ausdrücken, was er ausdrücken sollte, so versucht der Fortgang, nun sukzessive konkretere und konsistentere Bestimmungen dafür herauszuarbeiten. Der Fortgang erstreckt sich über mehrere Zwischenschritte (Etwas, Anderes, Endliches, Schlecht-Unendliches), bis mit dem Fürsichsein die letzte Stufe der Entwicklung erreicht wird: die Rückkehr bzw. das Resultat der Entwicklung.

³⁰⁸ GW 12, 239, 12

³⁰⁹ GW 12, 241, 2

³¹⁰ GW 12, 248, 10

³¹¹ GW 20, 123, 6–7

(C) Das Fürsichsein beschreibt die Figur einer sich auf sich selbst beziehenden Negation, die Unmittelbarkeit zum Ausdruck bringt und damit die Bestimmung des Seins bzw. den Anfang der *Logik* wiederherstellt. Die Entwicklung kehrt im Letzten wieder ins Erste zurück. Allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Musste das Sein des Anfangs noch als voraussetzungslos, bestimmungslos und unvermittelt hingenommen werden, so verhält es sich beim wiederhergestellten Sein in Bezug auf diese drei Hinsichten gegenteilig: Das wiederhergestellte Sein ist voraussetzend (denn es setzt die eben beschriebene Entwicklung voraus), es ist bestimmt (denn seine Entwicklung lässt sich als seine Bestimmtheit angeben) und es ist vermittelt (denn seine Entwicklung ist seine Vermittlung). Gleichwohl ist es immer noch Sein, das am Ende der Entwicklung steht, so dass man resümieren kann: Sein steht am Anfang und Sein steht am Ende. In HEGELS Worten:

»Die Entwicklung ist »ein Kreislauf in sich selbst [...], worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird«³¹².

Im Folgenden werde ich diese Bewegung, in der das Erste das Letzte und das Letzte das Erste ist, näher untersuchen und dabei der Fragestellung nachgehen, warum sie auch auf eine Selbstdarstellung des Absoluten und insofern auf die *Logik* als ganze zutreffen muss. Dafür werde ich die Identitätsbeziehung des Ersten und des Letzten in zwei Richtungen unterteilen. Die erste Richtung ist diejenige, die beim Ersten ansetzt und davon ausgehend die Identität mit dem Letzten behauptet: Das Erste ist das Letzte. Die zweite Richtung ist diejenige, die beim Letzten ansetzt und davon ausgehend die Identität mit dem Ersten behauptet: Das Letzte ist das Erste.

³¹² GW 21, 57, 27–28

8.2.

Das Erste ist das Letzte

Die *Wissenschaft der Logik* ist gemäß HEGEL die logische Selbstdarstellung des Absoluten³¹³. Dieses Absolute kann nichts außer sich haben. Und also kann auch der Anfang des Absoluten nicht außerhalb des Absoluten liegen³¹⁴. Deshalb kann der Anfang nur mit dem Absoluten gemacht werden. Bis hierhin führten bereits die Gedankengänge in Kapitel 7.1. Nun werde ich sie weiterentwickeln: Der Anfang des Absoluten ist in seiner Absolutheit dadurch bestimmt, dass er ein Anfang von absolut allem ist. Als solcher ist er auch ein Anfang, der allem vorausliegt – und damit auch jeder Bestimmung, die für ihn angegeben werden könnte. Also kann keine Bestimmung für ihn angegeben werden und also muss er als absolut bestimmungslos hingenommen werden. Die Möglichkeit, das Absolute, das in seinem Anfang begriffen ist, zu bestimmen, wird sich erst später ergeben. Ja, die wahre Bestimmung des Absoluten wird erst dann vorliegen, wenn seine Selbstdarstellung fertig ist³¹⁵. Und das ist natürlich erst am Ende der Fall. Das Absolute, mit dem der Anfang der Selbstdarstellung gemacht werden muss, ist folglich erst im Letzten als das bestimmt, worauf es im Anfang seinen Anspruch erhebt: als Absolutes. Es kann folglich gesagt werden: Das Erste ist erst im Letzten das, was es aber bereits im Ersten zu sein behauptet. Das Erste ist erst im Letzten das wahre Erste. Damit kann die Identitätsbeziehung aus der Perspektive des Ersten auf folgende Formel gebracht werden: Das wahre Erste ist das Letzte. Der Gedanke, dass erst im Letzten das Erste in seiner Vollständigkeit erreicht wird, ist ein Gedanke, der sich laut IBER durch die gesamte Hegelsche Philosophie zieht³¹⁶. So heißt es etwa in der *Phänomenologie des Geistes*: »Es ist vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist«³¹⁷. Dass erst das Letzte die Vollständigkeit des Darzustellenden liefert, bedeutet, dass streng genommen

³¹³ Vgl. GW 12, 241, 1–3: »Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseyende der Begriff ist.«

³¹⁴ Vgl. GW 21, 9–11: Das Absolute darf »nichts voraussetzen, [...] durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund« außer sich haben.

³¹⁵ Hierbei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass für HEGEL die wahre Bedeutung des Absoluten nicht einfach nur im Resultat liegen kann. Ganz im Sinne des bereits in der *Phänomenologie des Geistes* formulierten Programms, »[d]as Wahre ist das Ganze« (GW 9, 19, 13–14), kann auch nur das Ganze die wahre Bedeutung des Absoluten sein. Und zu diesem Ganzen gehört seine Entwicklung dazu. Das Resultat ist bloß ein Moment des Ganzen, so wie auch der Anfang nur ein Moment davon ist.

³¹⁶ IBER (1990), 14

³¹⁷ GW 9, 19, 13–14

erst im Resultat gewusst werden kann, womit die Darstellung des Darzustellenden begonnen hat. Erst das Letzte im Gang der *Logik* wird das vollständige Wissen davon liefern, was ihr Anfang gewesen ist. (In diesem Sinne wird laut HEGEL auch die *Logik* ihren eigenen Begriff als Wissenschaft erst erfassen können, wenn sie zu einem Ende gekommen ist³¹⁸).

8.3.

Das Letzte ist das Erste

Im Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* bemerkt HEGEL: »So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent bleibende«³¹⁹. Diese Aussage HEGELS lässt sich erneut damit begründen, dass das Absolute nichts außer sich haben kann: Soll die *Wissenschaft der Logik* die Selbstdarstellung des Absoluten sein, dann darf sie nichts in Anspruch nehmen, was von außen eingebracht wird. Denn das, was in ihr dargestellt wird, ist absolut und kann folglich kein Außerhalb haben. Die Darstellung muss sich »in unaufhaltsamem, reinem, von Aussen nichts hereinnehmendem Gange [...] vollenden«³²⁰. Eine jede Denkbestimmung ist eine direkte Ableitung ihrer vorangehenden Bestimmung. Und wenn das auf jede Bestimmung zutrifft, dann kann man sagen, dass letztlich jede Bestimmung als eine direkte oder indirekte Ableitung des Anfangs aufgefasst werden kann. Das gilt natürlich auch für die allerletzte Bestimmung: Auch das Letzte erscheint auf diese Weise als eine Ableitung des Ersten. Denn das Erste bleibt bis ins Letzte hinein das, wie HEGEL schreibt, »durchaus immanent bleibende«³²¹. Wenn aber der Anfang bis ins Ende der *Logik* das Immanent-Bleibende ist, dann bedeutet das, dass der Anfang nie verlassen wird. KOCH drückt dies wie folgt aus: »[D]er erste Gedanke soll insofern ein ewiger Gedanke sein, als er sich ja als gemeinsames Wesen durch alle Nachfolgegedanken hindurchziehen soll«³²². Und HEINZ

³¹⁸ Vgl. GW 21, 27, 17–20: »[A]uch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt diß Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor.«

³¹⁹ GW 21, 58, 8–10

³²⁰ GW 21, 38, 15–16

³²¹ GW 21, 58, 10

³²² KOCH (2000), 151

KIMMERLE bemerkt: »Da alle weiteren Phasen dieser Bewegung, die von diesem Beginn an entwickelt werden, einer Iterierung der darin ausgedrückten Struktur sind, geht es bei jeder neuen Phase auf einer höheren, sich in sich weiter differenzierenden Stufe erneut um dieselbe Art des Anfangs wie beim ersten Anfang des Beginns«³²³. Mit der Überlegung, dass der Anfang das Immanent-Bleibende ist, lässt sich also folgern: Die *Wissenschaft der Logik* befindet sich auch dann immer noch in ihrem Anfang, wenn sie ihr Ende erreicht haben wird. Auch im Letzten wird sie immer noch im Ersten sein (dieses letzte Erste wird dann aber ein ungemein bestimmteres Erstes sein, als es noch das ursprüngliche Erste war).

Dass der Anfang auch im Letzten nicht verlassen wird, kann überdies auch aus einer Überlegung HEGELS hergeleitet werden, die in der *Einleitung* der *Logik* niedergelegt ist. Dort behauptet HEGEL, dass das Resultat sich gerade dadurch vom Anfang unterscheidet, dass es den Anfang in sich enthalte. Denn, so HEGELS Erklärung, würde das Resultat nicht gedacht werden, als eines, das dasjenige enthält, »woraus es resultiert« (d.h. den Anfang), dann würde es ohne seine Vermittlung gedacht und wäre insofern »ein Unmittelbares«³²⁴. Doch dann könnte das Resultat nicht mehr vom Anfang unterschieden werden, der ja, um Anfang sein zu können, auch unmittelbar sein muss. Widerspricht man also der Identitätsbeziehung des Letzten und des Ersten, dann behauptet man, dass der Anfang nicht im Resultat enthalten ist. Doch dann stellt sich ebendiese Identitätsbeziehung dadurch her, dass das Resultat sich nicht mehr vom Anfang unterscheiden lässt. Und insofern bestätigt sich die Identitätsbeziehung laut HEGEL also auch dann, wenn man sie verneint.

8.4.

Das Erste als Hervorbringung durch das Letzte

Wenn, wie in Kapitel 8.2 gesagt wurde, gilt, dass erst mit dem Letzten das Erste in seiner vollständigen und insofern wahren Bedeutung vorliegt, und wenn gilt, wie in 8.3 thematisiert wurde, dass diese Bedeutung nicht von außen an die *Logik* herangetragen wird, dann lässt sich das Verhältnis des Ersten und des Letzten so weiterbestimmen, dass das Erste und das Letzte

³²³ KIMMERLE (1979), 186

³²⁴ Vgl. GW 21, 38, 8–10

nicht nur identisch sind, sondern dass das Erste in einem gewissen Sinne aus dem Letzten hervorgeht. Das kommt in der *Seinslogik* an folgender Stelle zum Ausdruck:

»Diß Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat«³²⁵.

Und in der *Begriffslogik* heißt es:

»So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seyns«³²⁶.

Diese beiden Zitate belegen den Standpunkt HEGELS, wonach, wie NONNENMACHER dies formuliert, die *Logik* »ihren Anfang [selbst] herstellt, indem sie in diesen zurückkehrt«³²⁷, so »daß das Ende zu seinem Anfang wird«³²⁸. Die *Logik* bringt im Resultat ihren Anfang hervor. Oder anders formuliert: Die *Logik* organisiert sich ihren Anfang selbst. Und das muss sie auch. Denn wenn man das Hegelsche Absolute, wie ich in Kapitel 2 vorausgeschickt habe, als eine sich selbst organisierende Totalität versteht, dann muss sie auch ihren Anfang selbst organisieren.

Diese Selbstorganisation ihres Anfangs werde ich in einem späteren Teil dieser Arbeit (vgl. Kapitel 11 und 13) behandeln. Das hier anschließende Kapitel dient dazu, verschiedene Implikationen der Identitätsbeziehung des Ersten und des Letzten näher zu beleuchten. Denn diese Implikationen werden dann auch im späteren *dritten Teil* erkennbar sein.

³²⁵ GW 21, 57, 18–20

³²⁶ GW 12, 252, 25–26

³²⁷ NONNENMACHER (2013), 52

³²⁸ NONNENMACHER (2013), 53

8.5.

Implikationen aus der Identitätsbeziehung des Ersten und des Letzten

(1) Eine erste Implikation, die sich aus der Identität des Ersten und Letzten ergibt, ist, dass der Gang der *Wissenschaft der Logik* einem Kreis gleicht: Das Ganze ist »ein Kreislauf in sich selbst [...], worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird«³²⁹. Es gibt wohl keine andere geometrische Figur als den Kreis, die so selbsterklärend zum Ausdruck bringt, dass Anfang und Ende ein und denselben Punkt bilden. Deshalb hat HEGEL die Kreismetapher auch an vielen anderen Stellen seines philosophischen Systems verwendet³³⁰.

(2) Eine weitere Implikation der Identitätsbeziehung des Ersten und Letzten bzw. der Selbsthervorbringung des Anfangs der *Logik* besteht darin, dass nun ein besseres Verständnis für die von HEGEL geforderte³³¹ Voraussetzungslosigkeit der *Logik* möglich ist. Denn wenn sich die *Logik* ihren Anfang selbst vermittelt bzw. wenn sich die *Logik* ihren Anfang selbst organisiert, dann bleibt jegliche Voraussetzung innerhalb der *Logik* selbst. Die *Wissenschaft der Logik* macht keine Voraussetzungen, die nicht in ihr enthalten wären, und bleibt in diesem Sinne voraussetzungslos.

(3) In diesem Zusammenhang kann überdies gefolgert werden: Wenn laut HEGEL gilt, dass der Anfang aus dem Resultat hervorgeht, wenn also der Anfang durch das Resultat hervorgebracht wird, dann setzt der Anfang das Resultat voraus. Denn das Hervorgebrachte setzt stets seine Hervorbringung voraus. IBER bemerkt hierzu (wobei er das Resultat als »Begriff« anspricht): Das Resultat der *Wissenschaft der Logik* macht »explizit, was jene [Kategorien; Anmerkung: A. H.] implizit schon voraussetzen, aber geleugnet oder ignoriert haben. Insofern ist der Begriff als Singularetantum *unaufhebbare*, absolute Voraussetzung für alle endlichen Kategorien«³³². Wenn nun aber zugleich gilt, wie in Kapitel 8.2 behandelt wurde, dass das Resultat nichts anderes als der weiter vermittelte Anfang ist, so dass es also kein Resultat gäbe,

³²⁹ GW 21, 57, 27–28

³³⁰ Abgesehen von den bereits zitierten Stellen sind dies u.a. GW 21, 58, 11–14, GW 12, 252, 17–22, GW 20, §15, 56, 22–29, GW 20, §17, 59, 8–15, GW 9, 18, 26–28

³³¹ Vgl. GW 21, 56, 9–12: »So muß der Anfang absoluter, oder was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn.«

³³² IBER (1990), 14

wenn es den Anfang nicht gäbe, dann gilt offensichtlich auch die umgekehrte Voraussetzungsbeziehung. Das Letzte setzt das Erste voraus. »Denn auch das Ende, der am besten bestimmte Gedanke, leitet sich von dem Faktum her, daß der Anfang gemacht wurde«³³³, wie HENRICH bemerkt. Es gilt also wiederum beides: Das Erste setzt das Letzte und das Letzte setzt das Erste voraus.

(4) Mit dieser Voraussetzungsbeziehung kann nun auch einfacher erklärt werden, warum, wie ich in Kapitel 3 erwähnt habe, der *Differenzschrift* zufolge, das Absolute für dessen Selbstdarstellung vorausgesetzt werden muss³³⁴. Wenn das Erste der Darstellung das Letzte voraussetzt und das Letzte die vollständige und wahre Bestimmung des Absoluten ist, dann setzt die Darstellung das Absolute voraus.

(5) Mit der Voraussetzungsbeziehung eröffnet sich aber auch eine neue Sichtweise auf die Voraussetzungslosigkeit des logischen Anfangs: Eine Voraussetzung ist demjenigen, dem sie vorausgesetzt ist, voraus. Hat der Anfang eine Voraussetzung, dann kann er folglich nicht mehr der Anfang sein, der allem voraus ist. Als dasjenige, was allem voraus ist, bestimmt sich dann vielmehr die Voraussetzung. Das, was dem Anfang vorausgesetzt ist, ist gemäß (3) aber das Letzte der *Wissenschaft der Logik*. Die Voraussetzungsbeziehungen gelten aber in beide Richtungen: Es setzt nicht nur das Erste das Letzte, sondern auch das Letzte das Erste voraus, denn das Letzte ist eine Weiterbestimmung des Ersten. Es muss folglich präzisiert werden: Wenn dem Ersten das Letzte vorausgesetzt ist und wenn dieses Letzte die Weiterbestimmung des Ersten ist, dann ist dem Ersten ist seine eigene Weiterbestimmung vorausgesetzt. In diesem Sinne ist das Erste sich selbst vorausgesetzt. Dies entschärft das Problem der Voraussetzungslosigkeit des Anfangs massiv: Denn die *Logik* kann in ihrem Anfang absolut voraussetzungsreich auftreten. Weil alles, was sie dabei voraussetzt, nur die Weiterbestimmung dieses Anfangs ist, fällt jegliche Voraussetzung, die dabei gemacht wird, in die *Logik* selbst und die *Logik* kann ihren Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit aufrechterhalten. Das Sichselbstvoraussetzen der *Logik* ist eine Weise, in der die *Logik* an gewissen Stellen Voraussetzungen machen und dennoch voraussetzungslos bleiben kann. URS RICHLI formuliert dies folgendermaßen: »Der Prozeß der Vermittlung geht von unmittelbaren Voraussetzungen aus. Er holt diese Unmittelbarkeit

³³³ HENRICH (1977), 154

³³⁴ Vgl. GW 4, 15, 32

ein, indem er in einer Einheit terminiert, die diese Voraussetzungen setzt, aus der sie resultiert«³³⁵.

(6) Die zuvor behandelte Selbstvoraussetzungsbeziehung entschärft aber nicht nur das Problem der Voraussetzungslosigkeit des Anfangs, sondern auch dasjenige der Letztbegründung: Hinter jede Voraussetzung, die für eine Sache angegeben wird, kann im Denken zurückgegangen und nach der Voraussetzung dieser Voraussetzung gefragt werden, so dass es dem Denken ergeht wie dem Küstengänger in THOMAS MANN'S *Jakob und seine Brüder*, der die Kette der Ursachen, die er denkend abschreiten möchte, wie eine endlose Küste vor sein geistiges Auge stellt und dabei »des Wanderns kein Ende findet, weil hinter jeder lehmigen Dünenkulisse, die er erstrebt[,], neue Weiten zu neuen Vorgebirgen vorwärtslocken«³³⁶. MANN beschreibt mit diesem Bild den unendlichen Progress, wenn nach der letzten Ursache gefragt wird: Von jeder Ursache, die man als Antwort auf diese Frage nach dem Ursprung angibt, kann erneut nach der Ursache gefragt werden, so dass das Fragens kein Ende ist und die Fragen bzw. die Antworten ins Unendliche entgleiten. Diese Flucht ins Unendliche hört jedoch sogleich auf, wenn erkannt wird, dass das Erste nur sich selbst in seiner weitervermittelten Form voraussetzt. Der unendliche Progress wird unterbrochen, weil die Bewegung des Denkens nicht mehr ins Unendliche abdriftet, sondern ins Erste zurückkehrt und sich so zum Kreis schließt.

(7) Eine weitere Implikation, auf die ich an dieser Stelle eingehen möchte, betrifft den Gang der *Wissenschaft der Logik*. Insofern gilt, dass alles, was auf das Erste folgt, eine direkte oder indirekte Ableitung des Ersten ist, gleicht der Gang innerhalb der *Wissenschaft der Logik* einem »vorwärtsgelende[n] Weiterbestimmen«³³⁷ dieses Ersten. Da das Erste, HEGEL zufolge, jedoch erst aus dem Letzten hervorgeht, entspricht der Gang der *Logik* zugleich einem »Rückgang in den Grund, [...] von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird«³³⁸. Diese Rückgangsbewegung kann wie folgt näher bestimmt werden: Wie unter 7.1 bereits gesagt wurde, denkt HEGEL sich diesen Anfang so anfänglich, dass der Anfang auch vor jeder Bestimmung liegt, die für ihn angegeben werden könnte. Also kann keine Bestimmung für ihn angegeben werden. Und also ist jedes Wort über ihn ein Wort zu viel. Wenn aber jedes Wort ein Wort zu viel ist, dann ist auch jedes Begründen

³³⁵ RICHLI (1982), 30

³³⁶ MANN, *Joseph und seine Brüder. Der erste Roman: Die Geschichten Jaakobs*, IX–X

³³⁷ GW 12, 251, 17–18

³³⁸ GW 21, 57, 14–16

ein Zuviel. Der Anfang kann also nicht begründet werden, zumindest nicht im Moment des Anfangs selbst. Seine Begründung kann nur *ex post* erfolgen – zu einem späteren Moment, der sich vorteilhafterweise dadurch auszeichnet, dass in ihm die Bestimmung des Anfangs wiederkehrt, so dass das, was diesen Moment herbeiführt, als seine Begründung geltend gemacht werden kann. Ein solcher Moment war die Wiederherstellung des Seins durch die Sichselbstgleichheit der doppelten Negation im Übergang zum Fürsichsein. Die das Sein herstellende doppelte Negation konnte als das Sein begründend ausgewiesen werden. Der Gang durch die *Wissenschaft der Logik* wird noch mehr solcher Momente ausweisen. KLAUS J. SCHMIDT bemerkt hierzu: »Immer wieder stellt sich heraus, daß an den Brennpunkten der Wissenschaft der Logik das Abgeleitete das Begründende ausmacht«³³⁹. Dadurch erscheint der Gang in der *Wissenschaft der Logik* zugleich als ein rückwärtsgehendes »Begründen«³⁴⁰ dessen, womit ihr Anfang gemacht wurde. HEGEL zufolge wird allerdings erst das Allerletzte der *Logik*, d.h. die absolute Methode, in der Lage sein, ihr Allererstes, d.h. das Sein in seiner ganzen Anfänglichkeit und Unmittelbarkeit herzustellen und zu begründen. Die Bewegung, die durch die *Wissenschaft der Logik* führt, ist daher gedoppelt: Zum einen ist sie ein vorwärtsgehendes Weiterbestimmen des Ersten, zum anderen ist sie ein rückwärtsgehendes Begründen dieses Ersten. Im Schlusskapitel der *Logik* formuliert HEGEL dies folgendermaßen:

»Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben, ineinander fällt und dasselbe ist«³⁴¹.

Kurz: In der *Logik* ist das Vorwärtsgehen ein Rückwärtsgehen zu demjenigen, wovon zuallererst vorwärtsgegangen wurde. Möchte man eine solche Bewegungsform an einer geometrischen Figur veranschaulichen, dann bietet sich hierfür erneut die Figur eines Kreises an: Ausgehend von jedwedem Punkt des Kreises führt die erste Kreislinienhälfte von diesem Punkt

³³⁹ SCHMIDT, KL. (1997), 202

³⁴⁰ GW 12, 251, 17

³⁴¹ GW 12, 251, 14–18

weg, worauf die zweite wieder zu ihm zurückführt. Der Kreis als ganzer kann sowohl als Verlassen dieses Punktes als auch als dessen Rückannäherung beschrieben werden – also als ein Gang von ihm fort und zugleich als ein Gang in ihn zurück. Bei genauerer Betrachtung macht die Unterscheidung in zwei Kreislinienhälften allerdings wenig Sinn. Ja, sie wird sogar hinfällig. Denn ob man sich im Vorwärtsgehen oder Rückwärtsgehen befindet, hängt weniger davon ab, auf welcher Kreislinienhälfte man sich bewegt, als vielmehr davon, welche Perspektive man auf den Ausgangspunkt einnimmt. Wird er als Anfangspunkt betrachtet, so erscheint ein jeder Punkt auf der ganzen Kreislinie als ein Verlassen des Anfangspunkts. Wird er als Endpunkt betrachtet, so erscheint ein jeder Punkt als eine Annäherung an den Endpunkt. Jeder Punkt, der zwischen Anfangs- und Endpunkt liegt, kann daher sowohl als ein Verlassen als auch als ein Annähern des Anfangspunktes beschrieben werden. Auch wenn die folgende Aussage paradox anmuten mag, so ist sie dennoch zutreffend: Je weiter man sich auf der Kreislinie vom Ausgangspunkt entfernt, desto näher kommt man ihm (nämlich kurz davor, ihn wieder einzuholen).

(8) Dass sich der Anfang der *Logik* mit ihrem Ende verbindet, wodurch sie sich zum Kreis schließt, bringt jedoch, wie hier erwähnt werden soll, nicht nur Lösungen, sondern auch neue Probleme mit sich: Denn wenn die *Logik* in ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurückläuft, dann drängt sich die Frage auf, ob die *Logik* dadurch nicht in eine permanente Iteration ihrer selbst mündet und ob und wie sie jemals aus dieser Iteration herausfinden kann. Zur Klärung dieser Frage möchte ich auf das Kapitel 13 der vorliegenden Arbeit verweisen.

Bevor ich zum nächsten Kapitel überleite, möchte ich die wesentlichen Gedankengänge dieses *zweiten Teils*, dem eine wichtige Scharnierfunktion zwischen dem *ersten Teil* und *dritten Teil* der vorliegenden Arbeit zukommt, nochmal kurz zusammenfassen: Der logische Gang beginnt mit dem Absoluten und er endet mit dem Absoluten. Das Erste und das Letzte sind darin identisch, das Absolute zu sein. Darin sind sie aber zugleich unterschieden. Denn das Erste ist dadurch bestimmt, dass es der Anfang des Absoluten und daher auch das alleranfänglichste Absolute ist. Als Alleranfänglichstes ist es allem voraus – und zwar auch jeglicher Bestimmung, die für es angegeben werden könnte. Also muss es als bestimmungslos hingenommen werden. Das Ende hingegen definiert sich dadurch, dass es das Absolute in seiner vollständigen Bestimmung ist. Erst das Ende liefert die wahre Bestimmung dessen, womit man angefangen hat. Somit kann man konkludieren: Das Erste geht darin, was es seiner Bedeutung und Bestimmung nach ist, erst aus dem Letzten hervor. Dieses Letzte ist jedoch nur die Weitervermittlung des Ersten. Und folglich gilt: Das Erste geht aus seiner eigenen Weitervermittlung hervor. Es braucht für sein Hervorgehen nicht ein anderes, sondern nur sich selbst. Die *Logik* muss nichts

anderes als nur sich selbst voraussetzen und kann dadurch ihren Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit beibehalten.

DRITTER TEIL: Die Selbstdarstellung des Absoluten

Im DRITTEN TEIL der vorliegenden Arbeit möchte ich nun den Gang durch die *Wissenschaft der Logik* im Rahmen der angekündigten Abkürzung zur Darstellung bringen. Wie schon die Entwicklung vom Sein zum Fürsichsein, lässt sich auch dieser Gang in folgende drei Stufen gliedern: **(A)** »Anfang[]«³⁴², **(C)** »Resultat«³⁴³ und dazwischen spannt sich **(B)** der »Fortgang«³⁴⁴ auf. Da das Absolute kein Außerhalb haben kann und daher nicht verlassen werden darf, kann eine jede dieser Stufen mit dem Absoluten in Verbindung gebracht werden:

(A) Der Anfang ist das Absolute in seiner ärmsten, mangelhaftesten und daher anfänglichsten Bedeutung. Es ist das Absolute nach seiner unentwickelten Seite. Dem anfänglichen Absoluten fehlt die Seite seiner Entwicklung. Daher ist es ein einseitiges Absolutes. In den Worten HEGELS: Das Absolute muss »in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu seyn, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist«³⁴⁵.

(C) Das Resultat ist das Hervorgehen des Absoluten in seiner vollen und wahren Bedeutung. Dies wird damit korrelieren, dass daraus erneut die Bestimmung des Anfangs hervorgeht. Die wahre Bedeutung des Absoluten wird also genau dann erreicht, wenn die *Logik* die »Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit [ist], in welcher sie angefangen«³⁴⁶ hat. Das Resultat der *Logik* zeichnet sich dadurch aus, dass es die Rückkehr ins Erste ist.

(B) Der Fortgang ist die Bewegung des Absoluten zwischen seinem Anfang und seinem Resultat. Indem allerdings sowohl der Anfang als auch das Resultat das Absolute sind, bewegt sich das Absolute nur in sich selbst. Das Absolute wird in seiner Darstellung nicht verlassen. Jede Etappe ist ein Moment des Absoluten selbst und der Fortgang somit nichts anderes als die eigene Ausdifferenzierung des Absoluten oder, wie HEGEL in der *Wesenslogik* schreibt, »die Auslegung, und zwar die eigene Auslegung des Absoluten«³⁴⁷. Das Absolute rollt sich im Fortgang selbst aus. Und da, wie in Kapitel 8.3 thematisiert wurde, jede Bestimmung in diesem

³⁴² GW 12, 239, 12

³⁴³ GW 12, 248, 10

³⁴⁴ GW 12, 241, 2

³⁴⁵ GW 21, 59, 7–9

³⁴⁶ GW 12, 250, 22

³⁴⁷ GW 11, 370, 18–19

Gang eine Ableitung des Anfangs ist, die den Anfang auf immer reichhaltigere und konkretere Weise weiterbestimmt, so kann man sagen: Der Fortgang macht explizit, was im Anfang noch implizit ist. KIMMERLE bemerkt hierzu: »Der Anfang enthält als Keim bereits den gesamten weiteren Fortgang. Der Fortgang ist nur Entwicklung, Auswicklung dessen, was als Anlage, als Eingewickelter bereits vorhanden war«³⁴⁸. Der Fortgang entfernt sich also nicht nur von seinem Ausgangspunkt (so wie es sein Name besagt), sondern er arbeitet sich gleichzeitig auch in den Anfang hinein und vertieft dessen Begriff.

Das Absolute beginnt seine Selbstdarstellung (**A**) mit dem mangelhaftesten Ausdruck seiner selbst und befreit sich (**C**) zu seiner wahren Bedeutung. Dieser Entwicklungsbogen von seinem größten Mangel hin zu seiner vollsten Wahrheit kann mit ANTON FRIEDRICH KOCH und HANS FRIEDRICH FULDA als »Selbstkorrektur«³⁴⁹, oder, wie EMIL ANGEHRN vorschlägt, als »Selbstadäquation«³⁵⁰ des Absoluten an seine Wahrheit bezeichnet werden. Allerdings möchte ich darauf hinweisen, dass sich die Wahrheit des Absoluten nicht im Moment des Resultats erschöpft. Das wahre Absolute ist »nicht ein ruhendes Drittes«³⁵¹, wie HEGEL im Schlusskapitel der *Logik* betont. Denn getreu der Maxime der *Phänomenologie*, kann nur das Ganze das Wahre sein³⁵². Und zum Ganzen gehören neben dem Resultat auch der Anfang und der Fortgang dazu. »Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden«³⁵³. Das wahre Absolute ist demnach die Einheit von (**A**) Anfang, (**B**) Fortgang und (**C**) Resultat.

Da das Absolute in seiner Entwicklung von (**A**) nach (**C**) nicht verlassen wird, kann die Darstellung zu keinem Zeitpunkt eine Position einnehmen, die sich außerhalb des Absoluten befände. Das Darstellen findet stets im Absoluten statt. Oder anders formuliert: Der Begriff des

³⁴⁸ KIMMERLE (1979), 189

³⁴⁹ Vgl. etwa KOCH (2000), 141 sowie FULDA (2006), 41

³⁵⁰ Vgl. ANGEHRN (1977), 88, vgl. aber auch: FULDA (1966), 80

³⁵¹ GW 12, 248, 13

³⁵² Vgl. GW 9, 19, 12

³⁵³ GW 9, 10, 34–36

Absoluten umfasst wesentlich seine eigene Darstellung³⁵⁴. Wenn aber das Absolute selbst dasjenige ist, was sich zur Darstellung bringt, dann muss es ein Aktives und daher wesentlich Bewegung sein. RÜDIGER BUBNER bemerkt hierzu: »Nicht die mangelhafte Fähigkeit, das Wahre mit einem Schlage vollkommen präsent zu machen, erzwingt die rastlose Unruhe einer Folge immer neuer Versuche, es besser zu fassen. Vielmehr ist das Wahre selbst in Bewegung«³⁵⁵. Erneut zeigt sich, dass der Hegelsche Begriff des Absoluten nichts Starres sein kann, sondern ein Prozess, oder, wie HEGEL im Schlusskapitel seine Begriffe wählt: eine »Methode«³⁵⁶ ist. In der Terminologie von FULDA, KOCH und ANGEHRN könnte man daher sagen: Das Absolute ist weder dasjenige, was in seiner Selbstkorrektur nicht mehr weiter zu korrigieren ist, noch dasjenige, was in seiner Selbstadäquation nicht mehr weiter anzugleichen ist, sondern das Absolute ist vielmehr der Prozess der Selbstkorrektur oder der Selbstadäquation selbst.

9.

Die Abkürzung des logischen Gangs

Anhand der Stufen **(A)** Anfang, **(B)** Fortgang und **(C)** soll der logische Gang wie folgt dargestellt werden:

(A) Der vorliegende Kommentar soll zunächst ganz an den Anfang der *Wissenschaft der Logik* zurückgehen und nachholen, was ich in Kapitel 7.1 aus Gründen, die sich aus dem damaligen Kontext ergaben, ausgespart hatte: Es soll die Frage geklärt werden, warum laut HEGEL für den Anfang der *Logik* nur das reine Sein infrage kommen kann. Die Beantwortung dieser Frage und die Darstellung der Schwierigkeiten, die nicht nur mit der Antwort, sondern bereits mit der Frage verbunden sind, wird das erste größere Kapitel abdecken.

(B) Nach dem Anfang soll der Fortgang behandelt werden. Ein Teil davon (der Gang vom reinen Sein zum Fürsichsein) ist bereits in Kapitel 7 dargestellt worden. Diese Entwicklung soll

³⁵⁴ Eine gewinnbringende Untersuchung dieses Zusammenhangs findet sich bei: NONNENMACHER, BURKHARD (2013): *Hegels Philosophie des Absoluten*, Tübingen: Mohr Siebeck

³⁵⁵ BUBNER (1978), 115–116

³⁵⁶ GW 12, 251, 19

hier nicht noch einmal bemüht werden. Im weiteren Verlauf möchte ich den Fokus der Untersuchung vielmehr auf zwei weitere prominente Stellen der Wiederkehr des Seins richten, in denen ersichtlich wird, dass der Fortgang der *Logik* nicht nur ein Gang vom Anfang fort, sondern, wie HEGEL bereits zitiert wurde³⁵⁷, auch ein Gang in den Anfang zurück ist. In einem ersten Kapitel werde ich den Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* darstellen. In diesem Übergang wird, wie ich argumentieren werde, die Herbeiführung des Seins eingeholt. In einem zweiten Kapitel werde ich den Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* darlegen. Darin wird nicht primär die Bestimmung des Seins, sondern diejenige des Wesens eingeholt. Indem dabei aber das Verhältnis von Sein und Wesen neu beleuchtet und einer Korrektur unterzogen wird, betrifft dieses Einholen auf indirekte Weise gleichwohl die Bestimmung des Seins, so dass man also sagen könnte, dass das Sein in einem gewissen Sinne dennoch eingeholt wird. Ein jeder Übergang zeichnet sich dadurch aus, dass nach dem Übergehen jeweils wieder ein Anfang ist, nämlich der Anfang der neuen Sphäre, die auf die alte folgt. Zusammen mit den beiden Übergängen möchte ich auch die entsprechenden Neuanfänge diskutieren. Im ersten Fall wird es sich um den Anfang der *Lehre vom Wesen*, im zweiten um den Anfang der *Lehre vom Begriff* handeln.

(C) Die Frage, wann die *Logik* fertig sein und ihr Resultat erreicht haben wird, kann mit Blick auf die in ihr vorherrschende Kreisbewegung wie folgt beantwortet werden: Die *Logik* ist dann fertig, wenn sie in ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, d.h. dann, wenn das Erste aus dem Letzten hervorgeht. Damit lässt sich bereits jetzt antizipieren: Die Thematik des Anfangs wird auch im Kommentar des Schlusskapitels eine wesentliche Rolle spielen. Ich werde das Ende der *Wissenschaft der Logik* nicht nur dahingehend untersuchen, wie es das Erste hervorbringt, sondern auch, wie es mit dem Ersten zusammenhängt und mit ihm eine Einheit bildet.

³⁵⁷ Vgl. GW 21, 57, 14–16

10.

Womit muss der Anfang der Selbstdarstellung des Absoluten gemacht werden?

10.1.

Worin besteht die Problematik des Anfangs?

Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? fragt HEGEL im Titel desjenigen Kapitels, das die Probleme des Anfangs der *Logik* behandelt. HEGEL versteht die *Wissenschaft der Logik* als Darstellung des Absoluten³⁵⁸. Wenn daher HEGEL im Titel fragt *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* dann fragt er zugleich *Womit muss der Anfang der Darstellung des Absoluten gemacht werden?* Wie ich in Kapitel 2 zu erläutern versucht habe, geht HEGEL von einem Begriff des Absoluten aus, das in seiner Absolutheit nichts außer sich haben kann. Also kann auch seine Darstellung nicht außerhalb seiner liegen. Die Darstellung und das Absolute müssen in einer Einheit sein. Oder anders formuliert: Die Darstellung und das Absolute müssen dasselbe sein. Wenn aber die Darstellung und das Absolute dasselbe sind, dann wird mit einem Anfang der Darstellung immer auch ein Anfang des Absoluten behauptet. Und das bedeutet: Wenn HEGEL fragt *Womit muss der Anfang der Darstellung des Absoluten gemacht werden?* dann fragt er zugleich *Womit muss das Absolute seinen Anfang machen?* Doch kann das Absolute überhaupt einen Anfang haben?

10.1.1.

Kann das Absolute überhaupt einen Anfang haben?

Dies scheint zunächst einmal sehr kontraintuitiv zu sein. Denn üblicherweise stellt man sich das Absolute so vor, dass es nach allen Richtungen hin offen und unbegrenzt ist. Hat das Absolute jedoch einen Anfang, dann ist es nach einer Richtung hin begrenzt und zwar nach derjenigen seines Anfangs, der die Grenze markiert, zwischen dem Zustand, in dem es begonnen hat, und demjenigen, in dem es noch nicht begonnen hat. Ein begrenztes Absolutes kann schwerlich absolut sein. Nach dieser Überlegung erscheint es unmöglich, dass das Absolute einen Anfang haben kann.

³⁵⁸ Vgl. GW 12, 241, 1–3

Gleichzeitig kann auf den Anfang aber auch nicht verzichtet werden. Denn in der Hegelschen Philosophie gilt das Absolute nicht als etwas Transzendentes. Es ist kein Jenseits dessen, was wir denken, sagen oder darstellen. Das Absolute HEGELS ist unserem Denken, Sagen und Darstellen (und mögen diese Formen, wie bspw. mit KANT eingewandt werden kann, auch alle endlich sein) nicht entgegengesetzt. Denn wäre es das, dann gäbe es wiederum ein Außerhalb des Absoluten, nämlich unser Denken, Sagen oder Darstellen. Und ein Absolutes, das ein Außerhalb hätte, wäre erneut nicht mehr absolut. Deshalb insistiert HEGEL an verschiedenen Stellen in seinem Gesamtwerk, dass die Philosophie das Absolute nicht nur darstellen könne, sondern sogar darstellen müsse. So beispielsweise in der *Differenzschrift*: »Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie«³⁵⁹. Oder in der *Vorrede zur Phänomenologie*, wo HEGEL bildhaft betont, dass das Absolute nichts ist, was schon fertig entwickelt da sei, so dass man »wie aus der Pistole mit [ihm] [...] unmittelbar anfängt«³⁶⁰, sondern etwas, was allererst entwickelt werden müsse.

Doch indem das Absolute unserem Denken, Sagen und Darstellen nicht entgegengesetzt sein kann, entsteht folgendes Problem: In unserem Denken lässt sich nur dann etwas darstellen, wenn das Darstellen selbst irgendwann beginnen kann. Jede Darstellung hat, um Darstellung werden zu können, irgendwann begonnen. Also muss in der *Wissenschaft der Logik* ein Anfang gemacht werden können. Denn sie soll ja auch eine Darstellung sein: die Darstellung des Absoluten. Doch durch ebendiesen Anfang droht das darin darzustellende Absolute begrenzt zu werden. Die *Wissenschaft der Logik* steht demnach vor dem Problem, dass sie als Darstellung einen Anfang machen muss, um dasjenige darstellen zu können, was in seiner Absolutheit durch keinen Anfang begrenzt sein darf.

Für dieses Problem muss die *Logik* Lösungen bereitstellen. Und das tut sie auch. Wie ich in der vorliegenden Arbeit argumentieren werde, wird die Lösung darin bestehen, dass die *Logik* im Schlusskapitel ihren Anfang mit dem Ende zusammenschließt, wodurch sich die Darstellung zum Kreise schließt. Insofern in dieser Metapher der Kreis das dargestellte Absolute repräsentiert, wird ersichtlich, dass sich dieses Absolute auch dann fortsetzt, wenn man hinter den Anfang der Darstellung zurückschreitet. Denn ist der Anfang ein Punkt auf einer Kreislinie, dann befindet sich hinter ihm natürlich dieselbe Kreislinie, die sich auch vor ihm befindet. Um diese Lösung genauer diskutieren zu können, muss aber erst das logische Instrumentarium dafür

³⁵⁹ GW 4, 16, 19–20

³⁶⁰ Vgl. GW 9, 24, 6–12

erarbeitet werden. Die nähere Beleuchtung und die weiteren Ausführungen zu dieser Problematik gehören deshalb nicht hierhin, sondern in meinen Kommentar des Schlusskapitels der *Logik*. Ich verweise hierzu auf das Kapitel 13.6 der vorliegenden Arbeit.

Im Folgenden möchte ich die weiteren Probleme identifizieren, die mit dem Anfang der *Wissenschaft der Logik*, namentlich auch in der Sekundärliteratur, in Verbindung gebracht werden können.

10.1.2.

Weitere Probleme

Neben der zuvor geschilderten Problematik ist eine Interpretation des Anfangs der *Wissenschaft der Logik* mit vielen weiteren Herausforderungen verbunden. Das beruht zu einem wesentlichen Teil darauf, dass HEGEL seinen Anfang als absoluten Anfang, d.h. als Anfang, der allem voraus ist, versteht und die Frage formuliert, ob es überhaupt eine Bestimmung für dasjenige geben kann, was allem voraus ist. HEGEL beginnt die *Logik* damit, dass er ihren Anfang zur philosophischen Frage erhebt. Um mit WOLFGANG CRAMER zu sprechen: Das philosophische Denken HEGELS »nimmt seinen Ausgang, indem ihm sein Ausgang problematisch wird«³⁶¹. Entsprechend gibt es viele Deutungsansätze. Viele dieser Interpreten sind der Meinung, dass der logische Anfang »eines der meistdiskutierten Probleme der Hegelschen Philosophie«³⁶² sei (GADAMER) und dass er gegenüber den Anfängen anderer Wissenschaften einen »Sonderfall«³⁶³ darstelle (GADAMER und GROTZ) bzw. eine »Sonderstellung«³⁶⁴ einnehme (KESSELRING), wobei die schiere Menge an Interpretations- und Explikationsversuchen³⁶⁵ deutlich mache, dass es sich hierbei um »eines der schwierigsten Stücke der Hegelschen Philosophie«³⁶⁶ handle (ARNDT und BOWMAN). Doch was genau ist es, was HEGELS *Logik*-Anfang

³⁶¹ CRAMER (1941), 349

³⁶² GADAMER (1980), 66

³⁶³ GADAMER (1980), 76 sowie GROTZ (2009), 229

³⁶⁴ KESSELRING (1981), 564

³⁶⁵ Vgl. u.a. TUGENDHAT (1970), 147–148, WIELAND (1973), 192–212, HENRICH (1976), 208–230, BUBNER (1978), 101–123, KESSELRING (1981), 563–584, WANDSCHNEIDER (1997), 114–169, ARNDT (2000), 127–139, HOULGATE (2006), 29–163, GROTZ (2009), 282–326

³⁶⁶ ARNDT (2000), 127 sowie BOWMAN (2017), 224

von den Anfängen anderer Wissenschaften unterscheidet und wodurch legitimiert sich hierbei die Rede von einem Sonderfall?

Laut HEGEL unterscheidet sich der Anfang der *Logik* von den Anfängen anderer Wissenschaften dadurch, dass die *Logik* den Gegenstand, von dem sie handelt, nicht voraussetzen darf bzw. gar nicht kann³⁶⁷. Denn wenn die *Logik* die Selbstdarstellung des Absoluten ist, dann ist die *Logik* selbst dasjenige, was sich in ihr darstellen muss. Der Gegenstand der *Logik* ist, wie HEGEL in der *Enzyklopädie* festhält, die *Logik* selbst³⁶⁸. Folglich kann der Gegenstand auch nicht im Voraus der *Logik* als bekannt vorausgesetzt werden. Dies hat u.a. zur Konsequenz, dass das Bestimmen des Gegenstands erst dann beginnen kann, wenn auch die *Logik* beginnt. Das hat zur Konsequenz, dass dieses Bestimmen erst dann als vollständig gelten kann, wenn die *Logik* zu ihrem Ende gekommen sein wird. Das wahre und vollständige Wissen über den Gegenstand der *Logik* (der sie selbst ist), ist erst in ihrem Ende erreicht³⁶⁹.

Sodann zur zweiten Frage, d.h. zur Frage, inwiefern der *Logik*-Anfang gegenüber den Anfängen anderer Wissenschaften einen Sonderfall darstellt. Von einem Sonderfall kann gesprochen werden, insofern HEGELS *Logik*-Anfang kritisch infrage stellt und letztlich ablehnt, was von vielen anderen Wissenschaften als wenig oder überhaupt nicht problematisch erachtet wird: das Anfangen mit Axiomen. Axiome müssen, wie die Bedeutung des Ausdrucks ›Axiom‹ besagt (ein als wahr angenommener Grundsatz), einer Wissenschaft insofern vorausgesetzt werden, als sie von dieser weder abgeleitet noch begründet werden können. Sie werden als wahr deklariert, ohne ihre Wahrheit mit Gründen belegen zu können. Beispiele von Axiomen, die in der klassischen *Logik* vorausgesetzt werden, sind der Satz vom Widerspruch, der Satz der Identität, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw. Nicht immer sind es jedoch Grundsätze oder Prinzipien, die einer Wissenschaft vorangestellt werden. Gerade in der traditionellen Philosophie wurden, wie IBER ergänzend bemerkt, oftmals auch »metaphysische[] Substrate« wie »Gott, Welt, Seele oder ein transzendentes Ego«³⁷⁰ präsupponiert. Die *Wissenschaft der Logik* soll jedoch komplett frei von solchen axiomatischen und metaphysischen Voraussetzungen

³⁶⁷ Vgl. GW 21, 61, 8–13

³⁶⁸ Vgl. hierzu GW 20, §17, 59, 6–8: In der *Wissenschaft der Logik* muss sich das Denken »auf den Standpunkt [...] stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt.«

³⁶⁹ Vgl. hierzu: GW 21, 27, 18–20: »[W]as sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt diß Wissen von ihr selbst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor.«

³⁷⁰ Vgl. IBER (2000), 23

sein. HEGEL besteht auf einem reinen Anfang, d.h. auf einem Anfang, dem weder Axiome noch metaphysische Setzungen vorangehen: »So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn«³⁷¹. Ist der Anfang aber voraussetzungslos, dann darf er auch durch nichts vermittelt sein, d.h. er muss absolut unmittelbar sein (denn jede Vermittlung wäre eine Voraussetzung). Diese Unvermitteltheit bzw. Unmittelbarkeit ist eines der wichtigsten Charakteristika des Hegelschen *Logik*-Anfangs, weshalb HEGEL dieses Charakteristikum gleichsam wie bei einem Bogengewölbe als Schlussstein ans Ende des Kapitels *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* setzt:

»[D]iese Vorläufigkeit von Rasonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen«³⁷².

Gleichwohl zeichnet sich das Hegelsche Kapitel über den Anfang auch durch Stellen aus, in denen HEGEL behauptet, dass zum logischen Anfang eine Einsicht bzw. eine Darlegung gehöre, die ihm vorangehe. Und dies scheint der Forderung nach der Unvermitteltheit bzw. Unmittelbarkeit des Anfangs zu widersprechen. Denn falls der logische Anfang eine Einsicht benötigt, um vollzogen werden zu können, dann ist er vermittelt – vermittelt durch jene Einsicht, die ihm vorangeht. Bei diesen Stellen handelt es sich meiner Ansicht nach um folgende Aussagen: »Nach dieser einfachen Darlegung dessen, was zunächst nur zu diesem selbst allereinfachsten, dem logischen Anfang, gehört [...]«³⁷³. Und: »Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als solcher, keiner [...] weitem Einleitung bedarf«³⁷⁴. Diese Aussagen stehen in einer klaren Entgegensetzung zu jener Behauptung, die ich zuvor den ›Schlussstein‹ genannt habe und die vielmehr an die Nicht-Vermitteltheit des logischen Anfangs gemahnt. Da HEGEL aber der Meinung ist, dass beides zutreffen muss, bleibt nichts anderes übrig, als beide Seiten zusammenzudenken. Das lässt dem Anfang den Doppelsinn angedeihen, dass er sowohl als vermittelt als auch als nicht vermittelt, sowohl als herbeigeführt als auch als nicht-herbeigeführt aufgefasst werden muss.

³⁷¹ GW 21, 56, 9–11

³⁷² GW 21, 65, 24–26

³⁷³ GW 21, 56, 17–18

³⁷⁴ GW 21, 65, 23–24

Dieser Doppelsinn ist **(i)** einer der Hauptgründe, weshalb in der Sekundärliteratur oft von einem Problemfall gesprochen wird. Daneben gibt es noch andere Gründe, die in Ansätzen in der vorliegenden Untersuchung bereits zur Sprache gekommen sind:

(ii) Weil die *Logik* als Selbstdarstellung des Absoluten kein Außerhalb haben kann, kann auch ihr Anfang nicht außerhalb, sondern nur innerhalb des Absoluten liegen. Der Anfang kann somit nicht mit einem anderen, sondern nur mit dem Absoluten selbst gemacht werden³⁷⁵. Der Anfang muss als das Absolute gesetzt werden. Dadurch wird er auf Absolutheit geprüft. Doch er kann diese Prüfung nicht bestehen. Denn weil die Entwicklung noch nicht begonnen hat, ist der Anfang »das noch Unentwickelte«³⁷⁶. Das noch Unentwickelte kann aber nicht das Absolute sein. Denn das Unentwickelte ist noch nicht das Ganze. Also ist es auch noch nicht das Absolute. In eins damit, dass der Anfang mit dem Absoluten gemacht werden muss und folglich absolut ist, ist er also gleichzeitig nicht-absolut. Die *Wissenschaft der Logik* beginnt im Widerspruch, dass ihr Anfang sowohl absolut und als auch nicht absolut ist.

(iii) Zudem: Dem Anfang ist nichts voraus, folglich ist er allem voraus. Damit ist er aber auch jeder Bestimmung voraus. Und das bedeutet: Es kann keine Bestimmung für ihn angegeben werden. Die *Logik* muss ihn als das Bestimmungslose setzen³⁷⁷.

(iv) Darüber hinaus: Als Anfang von allem ist der Hegelsche Anfang auch der Anfang des Denkens. Und das bedeutet: Das Denken kann nichts in Anspruch nehmen, was weiter wäre als dieser Anfang. Der Anfang ist das »Erste im Gange des Denkens«³⁷⁸. In seinem Anfang ist das Denken aber noch völlig leer. Im logischen Anfang muss das Denken also das »Leerste[]«³⁷⁹ denken, was überhaupt gedacht werden kann. Wie aber lässt sich überhaupt noch ein Anfang denken, wenn eigentlich nichts gedacht werden kann (dass dieses nichts Denken aber letztlich genau die Bestimmung des absoluten Anfangs ist, wird sich bekanntlich zeigen).

³⁷⁵ Vgl. hierzu: GW 21, 60, 29–31: »Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstracteste, Definition des Absoluten angesehen werden[.]« Vgl. auch GW 12, 241, 1–2: »Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse[.]«

³⁷⁶ GW 21, 58, 15

³⁷⁷ Vgl. hierzu: GW 21, 68, 4–7: »Das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare; [...] Weil es unbestimmt ist, ist es Qualitätsloses Seyn[.]«

³⁷⁸ GW 21, 54, 4

³⁷⁹ GW 21, 18, 14

Von diesen Problembereichen lassen sich folgende weitere Problemstellungen ableiten, mit denen sich eine Interpretation des Hegelschen *Logik*-Anfangs in irgendeiner Form auseinandersetzen muss:

(v) Mit ARNDT und MEHMET TABAK kann gefragt werden, wie aus der reinen Unbestimmtheit des Anfangs überhaupt jemals Bestimmtheit hervorgehen bzw. wie die reine Unmittelbarkeit des Anfangs aus ihr selbst heraus jemals in Vermittlung übergehen kann.³⁸⁰

(vi) Wie zuvor bereits festgehalten wurde, ist der Anfang jeglicher Bestimmung voraus. Daher lässt sich keine Bestimmung für ihn angeben und der Anfang bleibt laut HEGEL ein »Nicht-analysierbares«³⁸¹. Wie aber soll ein Anfang überhaupt jemals durch uns vollzogen werden können, wenn wir ihn nicht analysieren und also auch nicht verstehen können? Ich werde im weiteren Verlauf dieser Untersuchung zwar argumentieren, dass das Verständnis aus der Weiterbestimmung des Anfangs erwächst. Doch selbst dann, wenn dies so ist, muss mit PRUCHA gefragt werden, ob wir dadurch nicht »zu spät ins Spiel ein[steigen], [...] wenn die wichtigsten philosophischen Entscheidungen schon getroffen worden sind, so daß kaum eine andere Möglichkeit bleibt als [...] Hegels Gefangener zu sein«³⁸².

(vii) Wie HEGEL im Schlusskapitel der *Logik* schreibt, verträgt sich das Begründen nicht mit der vom Anfang geforderten Einfachheit und Leerheit. Denn sobald man den Anfang zu begründen beginnt, verlässt man die im Anfang geforderte Anfänglichkeit und Leere des Denkens. Das Begründen leitet unwillkürlich den Fortgang ein³⁸³, wie HEGEL bemerkt. Will man noch nicht in den Fortgang einsteigen, sondern im Anfang bleiben, so bleibt einem nichts anderes übrig, als den Hegelschen *Logik*-Anfang als das Unbegründbare hinzunehmen. Wenn sich der Anfang aber nicht begründen lässt, dann lässt sich auch nicht durch Gründe legitimieren, warum genau das reine Sein die Bestimmung sein soll, mit der allein der Anfang gemacht werden kann. Dadurch erhält der Anfang etwas Willkürliches. HEGEL selbst behauptet allerdings nachgerade das Gegenteil: »Weder ist jener Anfang etwas willkürliches und nur einstweilen angenommenes, noch ein als willkürlich erscheinendes und bittweise vorausgesetztes«³⁸⁴. Somit steht man vor folgender Schwierigkeit: Der Hegelsche *Logik*-Anfang muss als das absolut

³⁸⁰ Vgl. ARNDT (2000), 129 u. TABAK (2017), 19

³⁸¹ GW 21, 62, 9–10

³⁸² PRUCHA (2000), 115

³⁸³ Vgl. GW 12, 240, 8–12

³⁸⁴ GW 21, 58, 21–22

Voraussetzungslose und somit Unbegründbare hingenommen werden. Trotz dieser Unbegründbarkeit soll aber laut HEGEL Grund genug vorhanden sein um einzusehen, dass er nur so und nicht anders gemacht werden kann.

(viii) Schließlich muss gefragt werden, wie sich überhaupt jemals ein Begriff für die Unbestimmtheit des Anfangs finden lassen kann, wenn doch ein Begriff demjenigen, was durch ihn begriffen wird, stets Bestimmungen beilegt (und somit das Gebot der Unbestimmtheit verletzt)? Und warum soll, wie HEGEL behauptet, gerade das reine Sein dieser Begriff sein?

(ix) Und zu guter Letzt kann eingewandt werden: Wenn die Forderung der Voraussetzungslosigkeit an den Anfang gestellt wird, stellt dann diese Voraussetzungslosigkeit selbst nicht auch eine Voraussetzung dar, unter der der Anfang anfängt?

Von den soeben dargelegten Schwierigkeiten stellt die von HEGEL geforderte **(iv)** Leerheit des Anfangs wohl die größte Zumutung für unser Denken dar. Denn abgesehen von der Frage, ob nichts oder leer denken überhaupt möglich sei, ist laut HEGEL unser »moderne[s] Bewußtseyn[]« durch den seit zweieinhalb Jahrtausend anhaltenden philosophischen Diskurs darüber, was diese Leere (oder dieses Nichts sei), viel zu verbildet, um sich unvoreingenommen und vorurteilslos auf eine solche Leere einzulassen. Unser Bewusstsein ist nicht leer genug, um diese Leere denken zu können. In seiner »eigentümliche[n] Unruhe und Zerstreuung« trägt es allerlei Vorurteile und Einbildungen an die Leere heran. Diese herangetragenen Vorurteile und Einbildungen, HEGEL nennt sie »Einfälle« oder »Reflexionen«, verhindern, dass der Anfang in seiner Einfachheit und Leerheit gedacht werden kann³⁸⁵. Denn ein Denken, das durchsetzt ist mit Vorurteilen und Einbildungen, ist selbst gerade nicht leer. Es hat die Leerheit des Anfangs verlassen, noch bevor es sie zu denken versucht. Dadurch wird es dem Anfang äußerlich. Und eben deshalb muss es, wie HEGEL vorschlägt, unter dem Etikett »äußerliche Reflexion« von der logischen Sachebene ausgeschlossen werden.

Um die Leerheit und Einfachheit des Anfangs zu wahren, muss folglich die äußerliche Reflexion daran gehindert wird, in die Leere des Anfangs einzufallen. Doch, so löblich derlei Abwehrbestrebungen sind, so aussichtslos sind sie. Denn, wie ich in dem hier anschließenden Kapitel zu zeigen versuchen werde, so ist eine solche Abwehr ein zu komplexer Gedanke, der

³⁸⁵ Vgl. GW 21, 18, 13–25, vgl. hierzu auch GW 21, 19, 15–17: »Diese Beschränkung auf das Einfache läßt der Willkühr des Denkens, das für sich nicht einfach bleiben will, sondern seine Reflexionen darüber anbringt, freien Spielraum.«

in seiner Komplexität einen absoluten Anfang, der gerade nicht komplex, sondern einfach sein soll, bereits verlassen hat. Entsprechend muss eine solche Abwehr als äußerliche Reflexion gewertet werden. Wie aber soll es dann überhaupt möglich sein, die äußerliche Reflexion von ihrem Einfallen in den Anfang abzuhalten, wenn das Abhalten selbst auch eine äußerliche Reflexion darstellt? In Zusammenhang damit drängen sich folgende weitere Fragestellungen auf: Wie kann im Anfang die äußerliche Reflexion überhaupt vom reinen Denken der *Logik* unterschieden werden, wenn der Anfang sich doch gerade durch eine Einfachheit auszeichnen soll, die nur dann einfach bleibt, wenn nichts in ihr unterschieden wird? Und was bedeutet überhaupt Äußerlichkeit in einem Moment, worin dasjenige, was das Komplement zu diesem Äußerlichen darstellt (*die Logik, die das Innerliche ist*), noch gar nicht begonnen hat? Diese Fragen möchte ich unter folgender übergeordneter Leitfrage zusammenfassen: *Wohin soll man im Anfang der Logik mit der äußerlichen Reflexion?*

In der vorliegenden Untersuchung kann es mir nicht daran gelegen sein, alle Schwierigkeiten und Problemstellungen, die mit dem Hegelschen *Logik*-Anfang verbunden sind, abschließend und erschöpfend zu beantworten. In meinen Antworten werde ich mich beschränken auf die Beantwortung der zuvor formulierten Leitfrage (*Wohin soll man im Anfang der Logik mit der äußerlichen Reflexion?*) und auf die Klärung des Doppelsinns, mit dem der Anfang sowohl als herbeigeführt als auch als nicht-herbeigeführt erscheint.

Die Leitfrage werde ich in dem unmittelbar anschließenden Kapitel 10.2 zu beantworten versuchen. Dabei werde ich argumentieren, dass die äußerliche Reflexion nicht aus dem logischen Anfang verbannt werden könne, sondern in irgendeiner Form darin zugegen sein müsse. Im darauffolgenden Kapitel 10.3 werde ich in meiner Argumentation noch einen Schritt weitergehen und postulieren, dass die äußerliche Reflexion im logischen Anfang nicht nur zugegen sei, sondern diesen sogar herbeiführe. Im Zuge dessen werde ich den Doppelsinn thematisieren und aufzulösen versuchen. Ich werde argumentieren, dass die Nicht-Herbeigeführtheit einem anfänglichen Verständnis von Voraussetzungslosigkeit, die Herbeigeführtheit hingegen einem weiter entwickelten Verständnis von Voraussetzungslosigkeit entspreche, welches sich jedoch erst aus späteren Teilen der *Logik* erschließen lasse. Darauf werde ich in Kapitel 10.4 die Herbeiführung des logischen Anfangs ansprechen und so darzustellen versuchen, wie auch HEGEL sie im Kapitel über den Anfang präsentiert. Danach werde ich in Kapitel 10.5 der Frage nachgehen, inwiefern die *Logik* überhaupt jemals (insbesondere aus der Perspektive späterer Teile) als voraussetzungslos gelten kann, in Anbetracht dessen, dass ihr Anfang nicht durch sie selbst, sondern durch etwas ihr Äußerliches (durch die äußerliche Reflexion) herbeigeführt worden ist.

Im selben Kapitel werde ich zudem die Frage behandeln, wie die von HEGEL für einen absoluten Anfang geforderte Leerheit jemals genug in sich enthalten kann, um daraus ohne äußerliche Hilfe einen Fortgang abzuleiten.

10.2.

Wohin soll man im Anfang der Logik mit der äußerlichen Reflexion?

Um die äußerliche Reflexion daran zu hindern, mit ihren Vorurteilen über die Leerheit des logischen Anfangs in diesen einzufallen und dessen Leere sogleich zu verstellen, könnte man sich folgender Strategie zu behelfen versuchen: Man unterscheidet zwei Ebenen und verteilt auf diese beiden Ebenen das, was nicht zusammenfallen darf. Die eine Ebene reserviert man für die äußerliche Reflexion, die andere für den logischen Anfang. Doch eben damit werden allerlei Voraussetzungen gemacht. Einerseits muss man die Getrenntheit beider Ebenen voraussetzen. Denn diese lässt sich nicht aus der absoluten Einfachheit des logischen Anfangs, in der noch nichts unterschieden ist, ableiten. Andererseits setzt man eine Beziehung beider Ebenen voraus und behauptet, dass diese Beziehung diejenige des gegenseitigen Abhaltens sei. Und mit diesen beiden Voraussetzungen handelt man sich viele zusätzliche Probleme ein. Eine Auswahl davon sei genannt:

(i) Wie können diese Voraussetzungen jemals gerechtfertigt werden in Anbetracht dessen, dass der Anfang laut HEGEL das Voraussetzungslose sein soll? (ii) Wie lässt sich die Hegelsche Rede vom Anfang als dem »[A]llereinfachsten«³⁸⁶ noch aufrechterhalten, wenn die Getrenntheit der beiden Ebenen eher für eine Zweiheit als für dessen Einfachheit spricht? (iii) Wie kann an der von HEGEL geforderten Bestimmungslosigkeit des Anfangs festgehalten werden, wenn dem Anfangenden die Bestimmtheit beigelegt wird, auf einer separaten Ebene von der äußerlichen Reflexion unterschieden zu sein? (iv) Wie kann das Anfangende überhaupt noch als absolut gelten, wenn ihm die äußerliche Reflexion äußerlich bleibt und es dadurch eine Äußerlichkeit gibt, die es in Anbetracht seiner Absolutheit nicht geben dürfte? (v) GROTZ liefert eine weitere Überlegung, weshalb die Verbannung der äußerlichen Reflexion aus dem logischen Anfang letztlich das genaue Gegenteil bewirken muss: »[A]llein schon die ›Bemühung,

³⁸⁶ GW 21, 56, 17–18

sie abzuwehren««, so GROTZ, »würde der Reflexion subkutan die Kraft zugestehen, ›in den einfachen immanenten Gang der Entwicklung‹ verändernd eingreifen zu können«³⁸⁷. Eine Abwehr kommt ja nur aufgrund der Präsenz des Abzuwehrenden zustande. Ohne das Abzuwehrende bestünde gar keine Notwendigkeit abzuwehren. Eben dadurch, dass man sich gegen das Abzuwehrende rüstet, hat das Abzuwehrende also bereits eingewirkt. Die äußerliche Reflexion nimmt daher auch dann (und insbesondere dann) Einfluss auf den logischen Anfang, wenn man sie davon abhält. **(vi)** Ein letztes Problem betrifft uns, die wir nachzuvollziehen versuchen, wie die *Logik* sich selbst vollzieht. Während der Selbstvollzug der *Logik* den unbeirrbaren Gang der logischen Sache abbildet, so ist das Nachvollziehen vielmehr von unserem persönlichen Verständnishorizont abhängig und daher individuell. Oft braucht es für ein erfolgreiches Nachvollziehen mehr, als es für den Vollzug braucht. Das Nachvollziehen ist daher nicht deckungsgleich mit der logischen Sachebene. Bei diesem Mehr handelt sich natürlich ebenfalls um äußerliche Reflexion. Würde aber nun die Ebene der äußerlichen Reflexion gänzlich vom Anfang ausgeschlossen, dann würde damit auch jede Möglichkeit, diesen Anfang nachvollziehen zu können, ausgeschlossen. Der Anfang verschlösse sich uns zur Gänze und wäre nicht mehr nachvollziehbar (HENRICH hat seine Hegelexegese bekanntlich auf ebendieser Thesis aufgebaut³⁸⁸).

Angesichts der soeben dargestellten Probleme **(i)** bis **(vi)** beharrt ARNDT daher meiner Ansicht nach mit Recht darauf, dass die beiden Ebenen, die im Gang der *Wissenschaft der Logik* üblicherweise tunlichst voneinander zu trennen sind, im logischen Anfang in irgendeiner Form zusammenfallen müssen: »[D]ie den Anfang machende Reflexion als eine äußerliche [fällt] mit derjenigen zusammen[], mit welcher der Anfang gemacht wird«³⁸⁹. Die Ungetrenntheit beider Ebenen im Moment des Anfangs lässt sich, wie mir scheint, auch durch eine Aussage HEGELS

³⁸⁷ GROTZ (2009), 288

³⁸⁸ In seiner Interpretation des logischen Anfangs geht HENRICH bekanntlich davon aus, dass die äußerliche Reflexion vom logischen Anfang ausgeschlossen ist: Weil der logische Anfang von jeglicher Reflexion freigehalten werden muss (vgl. HENRICH (1971a), 87), lässt er sich »nicht zureichend aus ihm selbst verstehen« (HENRICH (1971a), 86) und entzieht sich damit letztlich jeder Konstruktion (vgl. HENRICH (1971a), 89). Im daran anschließenden Fortgang »übersetzt« (HENRICH (1976), 225) sich das nicht-analysierbare Anfangende laut HENRICH allerdings in Denkstrukturen, von denen die äußerliche Reflexion nicht mehr ausgeschlossen wird. (Eine solche Denkstruktur erkennt HENRICH in der Figur der »autonomen Negation« (HENRICH (1976), 222), die in der *Reflexionslogik* in der *Lehre vom Wesen* entwickelt wird). Indem die äußerliche Reflexion von diesen Strukturen nicht mehr ausgeschlossen ist, ist es auch unser Verständnis nicht mehr. Der Weg von den Strukturen, in denen die äußerliche Reflexion ausgeschlossen ist, hin zu Strukturen, in denen sie nun teilhabend ist, bleibt allerdings verschlossen (vgl. HENRICH (1971a), 93). Und eben daher gilt: Der logische Anfang lässt sich für unser Verständnis nicht rekonstruieren, auch im Nachhinein nicht.

³⁸⁹ ARNDT (2000), 126

stützen, die sich in Kapitel *A. Sein* befindet: Das, was anfängt, so heißt es dort, ist »nicht ungleich gegen anderes«³⁹⁰. Wenn das Anfangende, wie HEGEL in diesem Zitat bemerkt, nicht ungleich gegen anderes ist, dann kann es auch nicht ungleich gegen die äußerliche Reflexion sein. Folglich kann die äußere Reflexion auch nicht vom logischen Anfang ferngehalten werden. Sie muss in irgendeiner Art und Weise in ihm zugegen sein. Im folgenden Kapitel möchte ich in meiner Argumentation aber noch einen Schritt weitergehen und postulieren, dass die äußerliche Reflexion im logischen Anfang nicht nur zugegen sei, sondern diesen sogar herbeiführe.

10.3.

Der Anfang ist durch die äußerliche Reflexion herbeigeführt

Beginnen möchte ich meine Erörterungen mit jenem Zitat HEGELS, das ich weiter oben als den ›Schlussstein‹ des Kapitels *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* bezeichnet habe, und das meinem Vorhaben in diesem Kapitel geradezu entgegengesetzt zu sein scheint:

»[D]iese Vorläufigkeit von Rasonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen«³⁹¹.

In Anbetracht der Prominenz, die dem letzten Satz dieses Kapitels zukommt, ist es keineswegs belanglos, wenn man sich fragt, wie man ihn zu verstehen hat. Eine Möglichkeit besteht darin, dass man HEGEL streng beim Wort nimmt und das Anfangende im strengen Sinne als ein Nicht-Herbeigeführtes auffasst. Doch dann müsste man, wie der Faden dieses Gedankens sogleich weitergesponnen werden müsste, konsequenterweise zur Ansicht gelangen, dass dieser Anfang je immer schon war. Und das würde den Begriff des Anfangs sabotieren. Denn ein Anfang zeichnet sich dadurch aus, dass er irgendwann einmal beginnt. Beim Gedanken eines Anfangs, der immer schon war, kann es sich daher nicht mehr um den Gedanken eines Anfangs handeln. Zudem: Wie ich weiter oben (vgl. Kapitel 10.1.1) ausgeführt habe, muss die

³⁹⁰ GW 21, 68, 20

³⁹¹ GW 21, 65, 24–26

Darstellung des Absoluten einen Anfang machen können. Denn nur wenn ein Anfang gemacht werden kann, kann die Darstellung beginnen. Und nur wenn die Darstellung beginnen kann, kann überhaupt etwas dargestellt werden. Könnte kein Anfang gemacht werden, dann könnte das Absolute nicht dargestellt werden. Ebendies kann aber nicht sein. Denn dann wäre das Absolute ein Jenseits dessen, was wir darstellen können. Und dann hätte das Absolute ein Außerhalb (unsere Darstellung) und wäre folglich nicht mehr absolut.

Vor dem Hintergrund des eben Gesagten, erscheint es daher gar nicht so abwegig, die von HEGEL geforderte Nicht-Herbeigeführtheit nicht im strengen Sinne als Unmöglichkeit jeglicher Herbeigeführtheit, sondern trotzdem als Herbeigeführtheit zu denken – als Herbeigeführtheit, die jedoch irgendwie anders zu verstehen ist. Voraussetzungslosigkeit wird in den späteren Teilen der *Logik* als ein Selbstsetzen aller Voraussetzungen begriffen, wodurch alle Voraussetzungen in die *Logik* selbst fallen, keine äußeren Voraussetzungen gemacht werden müssen und die *Logik* als voraussetzungslos auftreten kann. Dasselbe wird dann auch für die Thematik der Herbeigeführtheit gelten: Wenn die *Logik* alles, was für die Herbeiführung ihres Anfangs in Anspruch genommen werden muss, selbst leistet, dann ist ihr Anfang nicht durch ein anderes herbeigeführt und kann in den Augen HEGELS als nicht-herbeigeführt gelten. In späteren Teilen der *Logik* (in der *Wesenslogik*) wird also die im Schlussstein enthaltene Forderung der Nicht-Herbeigeführtheit des Anfangs paradoxerweise gerade dadurch eingelöst, dass er sehr wohl herbeigeführt wird, nämlich durch die *Logik* selbst.

Das Problem mit diesem wesenslogischen Verständnis einer Nicht-Herbeigeführtheit als Selbstherbeigeführtheit ist, dass es ein Verständnis ist, das viel zu elaboriert ist, um für das Alleranfänglichste und Allereinfachste des logischen Anfangs in Anschlag gebracht werden zu können. Dieses Verständnis erfordert eine Komplexität des Denkens, mit der man die geforderte Einfachheit und Leerheit des Anfangs sofort verlässt. Der absolute Anfang muss in einem schlichteren und anfänglicheren Verständnis von Nicht-Herbeigeführtheit gemacht werden. Und dieses anfänglichere Verständnis ist eine Nicht-Herbeigeführtheit, die schlicht und einfach nicht mehr und nicht weniger als Nicht-Herbeigeführtheit gedacht wird. Ebenso verhält es sich mit der Voraussetzungslosigkeit: Dasjenige Verständnis von Voraussetzungslosigkeit, welches für den absoluten Anfang anfänglich genug ist, ist nicht Selbstsetzung aller Voraussetzungen, sondern schlicht und einfach Voraussetzungslosigkeit als diese Voraussetzungslosigkeit selbst.

Folgt man diesen Überlegungen, dann klappt aber ein neuer Widerspruch auf: Der Widerspruch zwischen dem anfänglichen Verständnis und dem späteren Verständnis von Nicht-Herbeigeführtheit. Und so könnte man sagen, dass dem logischen Anfang ein weiterer Doppelsinn anhaftet: der Doppelsinn, dass er aus der Perspektive des Anfangs als nicht-herbeigeführt, aus der Perspektive späterer Teile hingegen als herbeigeführt verstanden werden muss. Ersetzt man in dieser Formulierung den Ausdruck ›herbeigeführt‹ durch ›vermittelt‹ und den Ausdruck ›nicht-herbeigeführt‹ durch ›unvermittelt‹ bzw. ›unmittelbar‹, dann erhält man damit das folgende Zitate aus dem Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*

»Diß ist die Seite, nach welcher diß reine Seyn, diß Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu seyn, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist«³⁹².

Wie aber verfährt die *Wissenschaft der Logik* mit diesem Doppelsinn? Und wie muss der Anfang dargestellt werden, damit er aus einer anfänglichen Perspektive als nicht-herbeigeführt, aus einer späteren Perspektive hingegen als herbeigeführt gedacht werden kann? Bevor ich im übernächsten Kapitel auf diese schwierigen Fragen eine Antwort zu geben versuche, muss hier zunächst noch eine andere wichtige Frage geklärt werden: *Wer oder was ist es, was den Anfang der Logik herbeiführt?*

Aus einer späteren Perspektive der *Logik*, die sich über sich selbst absolute Klarheit verschafft hat, lässt sich diese Frage leicht beantworten: Es ist die *Logik*, die sich ihren Anfang selbst vermittelt. Aus einer Perspektive, in der hingegen allein der Anfang und sonst nichts gedacht werden darf, lässt sich diese Frage nicht so einfach beantworten. Denn ist die *Logik* erst in ihrem Anfang begriffen, dann ist dasjenige noch nicht gesetzt, was diesen Anfang herbeiführen könnte: die *Logik*. Und wenn die *Logik* noch nicht gesetzt ist, dann kann ihr auch noch nichts innerlich sein. Ein jeder Gedanke, der vor dem Anfang der *Logik* gedacht wird, ist daher ein Gedanke, der ihr zwingend äußerlich bleibt. Das wird nun auch auf all jene Gedanken zutreffen müssen, die für die Herbeiführung ihres Anfangs notwendig sind. Die Herbeiführung des Anfangs ist etwas, was der *Logik* zwingend äußerlich bleibt. Also kann sie auch nur in

³⁹² GW 21, 59, 6–9

einem Medium gemacht werden, das der *Logik* äußerlich ist. Und das ist die äußerliche Reflexion. Im Moment des Anfangs kommt also nur die äußerliche Reflexion als herbeiführende Instanz infrage. Im Anfang scheint der *Logik* nichts anderes übrigzubleiben, als dass sie, wie BUBNER sich ausdrückt, »vom Faktum der Reflexion ausgeht«³⁹³. – In Kapitel 10.2 habe ich die These aufgestellt und zu begründen versucht, dass die äußerliche Reflexion in irgendeiner Weise im logischen Anfang zugegen sein muss. Mit dem eben Gesagten bin ich nun noch einen Schritt weiter gegangen, indem ich behaupte, dass die äußerliche Reflexion im logischen Anfang nicht nur zugegen sei, sondern diesen sogar herbeiführe. Im folgenden Kapitel wird es um ebendiese Herbeiführung gehen.

10.4.

Die Herbeiführung des Anfangs als doppelte Abstraktionsbewegung

Viele Stellen, die sich in der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* von 1830 finden, weisen darauf hin, dass die Herbeiführung des Anfangs über eine Abstraktion geschieht. Darunter fallen etwa folgende Aussagen: »Die Foderung [...], daß der Wissenschaft [...] die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle[,] [...] ist eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahirt und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt«³⁹⁴. Das Alleranfänglichste im Denken ist das »Resultat der vollkommenen Abstraction«³⁹⁵. »Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraction«³⁹⁶. Wie die Einfachheit des Denkens oder »[w]ie das reine Wissen nichts heißen soll, als das Wissen als solches, ganz abstract, so soll auch reines Seyn nichts heißen, als das Seyn überhaupt; Seyn, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung«³⁹⁷. »[D]ie Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraction [...] ist, [muss allerdings] hinter der Wissenschaft zurückgelassen«³⁹⁸ werden.

³⁹³ BUBNER (1978), 108

³⁹⁴ GW 20, §78, 118, 5–10

³⁹⁵ Vgl. GW 21, 86, 15–16

³⁹⁶ GW 20, §87, 123, 16

³⁹⁷ GW 21, 55, 29 – 56, 2

³⁹⁸ Vgl. GW 21, 86, 15–17. Eine der Aufgaben der späteren *Wesenslogik* wird darin bestehen, das, was hinter der Wissenschaft zurückgelassen wurde, einzuholen und in die Wissenschaft zu integrieren.

Die ersten Zitate indizieren eine Abstraktion, bei der von aller Bestimmtheit abstrahiert wird. Das allerletzte Zitat hingegen verrät, dass man mit dieser Abstraktion noch nicht beim Ziel ist. Es ist eine zweite Abstraktion vonnöten, die auch vom Abstrahieren selbst abstrahiert, so dass das Abstrahieren als solches vergessen und »hinter der Wissenschaft zurückgelassen«³⁹⁹ werden kann. Was ist der Grund dafür, dass das Abstrahieren als solches vergessen werden muss? STEPHEN HOULGATE fasst ihn wie folgt zusammen: »For if we think of pure being as an abstraction, we think of it as mediated and therefore determined by the process of abstracting«⁴⁰⁰. Als Resultat der ersten Abstraktion ist das reine Sein durch den Prozess dieser Abstraktion vermittelt. Doch das reine Sein soll gerade das Unmittelbare sein. Also ist eine zweite Abstraktion von Nöten, die von den Spuren dieser Vermitteltheit abstrahiert, um dann etwas zurückzulassen, das als unmittelbar erscheinen kann. Ich werde die beiden Abstraktionen fortan mit den Termini **(1) erste Abstraktion** und **(2) zweite Abstraktion** auseinanderhalten.

(1) Ich beginne mit der *ersten Abstraktion*, d.h. mit derjenigen, die von jeglicher Bestimmtheit abstrahiert. Für diese *erste Abstraktion* bieten sich der äußerlichen Reflexion zwei Vorgehensweisen an, welche HEGEL als »die beyden Seiten, nach denen er [der logische Anfang; Anmerkung: A. H.] genommen werden kann«⁴⁰¹, unterscheidet: Die äußerliche Reflexion kann entweder von einem bereits bestehenden Resultat ausgehen oder sie kann sich selbst als Ausgangspunkt nehmen. Im ersten Fall muss die äußerliche Reflexion das Resultat, von dem sie ausgeht, voraussetzen, weshalb in diesem Fall von einer voraussetzungsvollen und vermittelten Vorgehensweise gesprochen werden kann. Im *zweiten* Fall muss die äußerliche Reflexion lediglich sich selbst voraussetzen, d.h. keine äußerliche Voraussetzung machen, weshalb in diesem zweiten Fall von einer voraussetzungslosen und unmittelbaren Vorgehensweise gesprochen werden kann.

Wählt man die vermittelte Vorgehensweise, so muss zunächst geklärt werden, welches fertig vermittelte Resultat die äußerliche Reflexion als Ausgangspunkt wählen soll, um möglichst zielgerichtet von aller Bestimmtheit abstrahieren zu können. Laut HEGEL drängt sich hierfür das Resultat der *Phänomenologie des Geistes* auf. Denn die *Phänomenologie* hat in

³⁹⁹ Vgl. GW 21, 86, 17

⁴⁰⁰ HOULGATE (2006), 87

⁴⁰¹ GW 21, 54, 6–7

einem gewissen Sinne bereits reinigende Vorarbeit geleistet⁴⁰². Sie hat in ihrem, wie EMUNDTS und HORSTMANN es nennen, »Prozeß der permanenten Destabilisierung«⁴⁰³ unser Wissen von allen instabilen und defizitären Wissensstrukturen befreit und zu einem stabilen Wissen gereinigt, welches HEGEL im Schlusskapitel der *Phänomenologie* als »reine[s] Wissen«⁴⁰⁴ bezeichnet. Das reine Wissen ist dasjenige Wissen, welches jegliche Beziehung auf einen äußerlichen Gegenstand aufgegeben hat und sich nur auf sich selbst bezieht.

Was aber ist zu tun, um zum Ausgangspunkt der unmittelbaren Vorgehensweise zu gelangen? Nicht viel. Denn bei der unmittelbaren Vorgehensweise geht die äußerliche Reflexion lediglich von sich selbst aus. Sie betrachtet sich selbst als das Denken, das beginnt. Was bei dieser Vorgehensweise als Ausgangspunkt vorhanden ist, ist demnach kein Resultat, sondern laut HEGEL »[n]ur der Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehen kann, nemlich daß man das Denken als solches betrachten wolle«⁴⁰⁵.

Während also die vermittelte Vorgehensweise vom reinen Wissen der *Phänomenologie* ausgeht, geht die unmittelbare von sich selbst aus. Diese beiden Ausgangspunkte müssen im Folgenden so weit abstrahiert werden, bis ihnen keine Bestimmtheit mehr anhaftet.

Ich beginne mit der Abstraktion der vermittelten Vorgehensweise, d.h. mit der Abstraktion des reinen Wissens der *Phänomenologie*: Dieses reine Wissen ist durch die *Phänomenologie* bereits so weit gereinigt, dass seine Wissensstruktur nur noch aus sich selbst besteht. Denn dieses Wissen bezieht sich nicht mehr auf einen äußeren Gegenstand, sondern nur noch auf sich selbst. Das Wissen und das Gewusste sind identisch. Die Relata des Wissens fallen in eins. Infolge dieses Zusammenfalls der Relata kann schlechterdings aber nicht mehr davon gesprochen werden, dass etwas gewusst wird. Denn indem die Relata dieses Wissens in eins fallen, verschwindet für dieses Wissen auch die Möglichkeit, sich auf ein Gewusstes zu beziehen. Ein

⁴⁰² Vgl. hierzu HAGNER (2006), 56–59: Nach HAGNER kann die *Phänomenologie* insofern als Vorbereitung des modernen Bewusstseins auf die *Wissenschaft der Logik* gedeutet werden, als in ihr »alle [...] Wahrheitsansprüche zurückgewiesen werden«, die dem »spekulativen-idealistischen Wissen« der *Logik* im Wege stehen könnten. Diese Zurückweisung basiert laut HAGNER auf einem »freiwillige[n] [...] Eingeständnis« eines jeden Wahrheitsanspruchs, sobald dieser seine »Unhaltbarkeit« eingesehen habe. Damit bestätige sich, wie HEGEL es in der Einleitung habe anklingen lassen, dass die *Phänomenologie* als ein »»sich vollbringende[r] Skepticismus«« gelesen werden könne (vgl. hierzu auch GW 9, 56, 12–13).

⁴⁰³ EMUNDTS und HORSTMANN (2002), 53

⁴⁰⁴ GW 21, 55, 23

⁴⁰⁵ GW 21, 56, 8–9

solches Wissen hört daher »selbst auf, Wissen zu seyn«⁴⁰⁶. Das, was übrigbleibt, kann nicht mehr ›Wissen‹ genannt werden. Es muss mit einem anderen Terminus bedacht werden – mit einem Terminus, der die Struktur- und Bezugslosigkeit zum Ausdruck bringt. HEGEL verwendet den Ausdruck »einfache Unmittelbarkeit«⁴⁰⁷.

Mit dieser Unmittelbarkeit hat sich derjenige Ausgangspunkt vermittelt, von dem die unmittelbare Vorgehensweise ausgeht: Unmittelbarkeit. Der Unterschied beider verwischt sich. Das ermöglicht, beide zusammenzufassen und die weitere Entwicklung beider als eine gemeinsame Entwicklung zu präsentieren.

HEGEL ist der Meinung, dass dem Ausdruck ›Unmittelbarkeit‹ immer noch eine Bestimmtheit anhaftet und zwar diejenige, über ihre Gegenbestimmung vermittelt zu sein. Der Ausdruck ›Unmittelbarkeit‹ setzt sich aus dem Privativum ›Un‹ und demjenigen zusammen, was dieses Privativum in Abrede stellt (Mittelbarkeit). Im Ausdruck ›Unmittelbarkeit‹ wird also stets dasjenige mitgedacht, dessen Verneinung er ist: Mittelbarkeit bzw. Vermitteltheit. Wenn sich Unmittelbarkeit aber nur vermittels seines Gegenbegriffs denken lässt, dann ist, wie HENRICH dies zu bedenken gibt, die Unmittelbarkeit »als solche selbst vermittelt und bestimmt durch diesen Begriff«⁴⁰⁸. Der Ausdruck ›Unmittelbarkeit‹ ist demzufolge gar nicht vermögend, das auszudrücken, was durch ihn ausgedrückt werden sollte, nämlich Unmittelbarkeit. Er drückt vielmehr das genaue Gegenteil davon aus: Vermitteltheit. Unmittelbarkeit kann daher nicht der wahre Ausdruck für die Unmittelbarkeit des logischen Anfangs sein. Für den wahren Ausdruck muss man auch noch von der Vermittlung dieser Unmittelbarkeit abstrahieren. Weil aber Unmittelbarkeit, wie zuvor argumentiert wurde, nicht ohne Vermittlung durch ihre Gegenbestimmung gedacht werden kann, kann dasjenige, was nach der Abstraktion der Vermittlung übrigbleibt, nicht mehr ›Unmittelbarkeit‹ genannt werden. Es muss ein anderer Ausdruck dafür gefunden werden. Laut HEGEL kommt dafür einzig der Ausdruck »das reine Seyn«⁴⁰⁹ infrage.

Mit den eben dargestellten Abstraktionsprozessen, die den Begriff des reinen Seins zutage treten lassen, ist laut HEGEL erschöpfend dargelegt, »was zunächst nur zu diesem selbst

⁴⁰⁶ GW 21, 55, 25

⁴⁰⁷ GW 21, 55, 26

⁴⁰⁸ HENRICH (1977), 85

⁴⁰⁹ GW 21, 55, 29

allereinfachsten, dem logischen Anfang, gehört«⁴¹⁰. Gleichwohl werden im Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* noch weitere Anfänge präsentiert: der Anfang mit einem konkreten Gegenstand⁴¹¹, der »Anfang mit Ich«⁴¹² und der Anfang mit dem »Absoluten oder Ewigen oder Gott[]«⁴¹³ usf. Bei allen diesen Anfängen argumentiert HEGEL dafür, dass sie letztlich auf einen Anfang mit dem reinen Sein hinauslaufen. Das reine Sein ist das, was in allen Varianten anzufangen »invariant mitbeansprucht«⁴¹⁴ wird, wie KOCH dies formuliert. Das reine Sein als das »reine (Der-Fall-)Sein als solches«⁴¹⁵ kann von keiner Variante unterlaufen werden.

Mit dem durch die Abstraktion gewonnenen reinen Sein ist man jedoch noch nicht bei jenem reinen Sein angelangt, mit dem die *Wissenschaft der Logik* beginnen kann. Denn durch die eben vollzogene Abstraktion haftet dem reinen Sein die Bestimmtheit an, dass es das Resultat dieser Abstraktion ist. Und solange es von dieser Bestimmtheit nicht gereinigt wird, kann es nicht das absolut Bestimmungslose und Unmittelbare sein, mit dem laut HEGEL der logische Anfang gemacht werden muss. Das reine Sein muss daher in einer *zweiten Abstraktion* davon gereinigt werden, dass es durch die *erste Abstraktion* herbeigeführt worden ist. Denn schließlich soll ja vom logischen Anfang gelten können, was HEGEL als Schlussstein über das Kapitel des Anfangs setzt: Alle soeben präsentierten Gedankengänge, Abstraktionsprozesse und anderweitige Überlegungen sind lediglich eine »Vorläufigkeit von Rasonnement über« den logischen Anfang, »die nicht die Absicht haben [können], ihn herbeyzuführen«⁴¹⁶.

(2) Die *zweite Abstraktion*: Sowohl bei der *ersten Abstraktion* als auch bei der nunmehrigen *zweiten Abstraktion* ist die Instanz des Abstrahierens ein und dieselbe: die äußerliche Reflexion. Indem also die äußerliche Reflexion in einer *zweiten Abstraktion* von der *ersten* abstrahiert, abstrahiert sie, wie KESSELRING dies formuliert, »von ihrer eigenen Aktivität«⁴¹⁷

⁴¹⁰ GW 21, 56, 17–18

⁴¹¹ Vgl. GW 21, 61, 8 – 62, 11

⁴¹² Vgl. GW 21, 62, 21 – 65, 12

⁴¹³ Vgl. GW 21, 65, 12–22

⁴¹⁴ KOCH (2006), 401

⁴¹⁵ KOCH (2006), 401

⁴¹⁶ Vgl. GW 21, 65, 24–25

⁴¹⁷ KESSELRING (1981), 578

und damit letztlich »von sich selbst«⁴¹⁸. Wenn die äußerliche Reflexion aber von sich selbst abstrahiert, dann abstrahiert sie gleichzeitig auch von jeglichem Unterschied, der an ihr, mit ihr oder durch sie gemacht werden könnte. Und dies betrifft nun auch den Unterschied, der zwischen ihr als dem Herbeiführenden und dem reinen Sein als dem Herbeigeführten gemacht werden kann. Der Unterschied zwischen der äußerlichen Reflexion und dem reinen Sein löst sich auf. Äußerliche Reflexion und reines Sein fallen zusammen.

Wenn man HEGEL in seiner Charakterisierung des reinen Seins beim Wort nimmt, dann kann dies auch gar nicht anders sein. Denn wenn das reine Sein, wie HEGEL betont, so bestimmungslos sein soll, dass es von nichts unterschieden und also »nicht ungleich gegen anderes«⁴¹⁹ ist, dann kann es auch nicht gegen die äußerliche Reflexion unterschieden sein. ARNDT kommentiert dies wie folgt: »[D]er Anfang der Logik ist zugleich die anfangende Reflexion in dem Sinne, daß in dem Nullpunkt der bestimmungslosen Unmittelbarkeit äußere und immanente Reflexion zusammenfallen und die äußere in den immanenten Fortgang der Sache selbst hineingerissen wird.«⁴²⁰. BUBNER spricht in diesem Zusammenhang von einer Verinnerlichung der äußerlichen Reflexion: »Das Esoterische [d.h. die logische Sache oder hier: das reine Sein; Anmerkung: A. H.] konstituiert sich, indem das Exoterische [d.h. die äußerliche Reflexion; Anmerkung: A. H.] auf dem Wege der Selbstaufhebung darein konsequent überführt wird«⁴²¹. »Die Sache selbst, so war behauptet worden, kommt voran, weil die zunächst äußerlich auftretende Reflexion ihre Äußerlichkeit aufhebt und sich methodisch integriert«⁴²².

Das Resultat der *zweiten Abstraktion* lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen: Das reine Sein, das nach der *zweiten Abstraktion* übrigbleibt, ist so weit abstrahiert, dass weder seine Herbeiführung durch die *erste Abstraktion* noch die äußerliche Reflexion als Instanz dieser Abstraktion vom reinen Sein unterschieden werden können. Nach der *zweiten Abstraktion* ist dem Denken jegliche Grundlage entzogen, um das reine Sein als Produkt einer Herbeiführung zu denken. Jegliche Spur einer Herbeiführung ist getilgt. Jegliche »Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraction« ist, ist »hinter der Wissenschaft zurückgelassen«⁴²³.

⁴¹⁸ Vgl. KESSELRING (1981), 577

⁴¹⁹ GW 21, 68, 20

⁴²⁰ ARNDT (2000), 127

⁴²¹ BUBNER (1978), 102

⁴²² BUBNER (1978), 118

⁴²³ Vgl. GW 21, 86, 15–17

Die *Wissenschaft der Logik* kann beginnen. In zwei Angelegenheiten besteht allerdings noch Klärungsbedarf.

10.5.

Ein letzter Klärungsbedarf in zwei Angelegenheiten

Erstens: In Anbetracht dessen, dass der Anfang der *Logik* nicht durch die *Logik* selbst, sondern durch etwas ihr Äußerliches (durch die äußerliche Reflexion) herbeigeführt worden ist, muss gefragt werden, inwiefern die *Logik* damit ihren Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit nicht eingebüßt habe.

Zweitens: Ein Anfang ist immer ein Anfang von etwas, was in diesem Anfang beginnt, d.h. ein Anfang eines Fortgangs. Ein Anfang kann also nur dann als Anfang gedacht werden, wenn er als Anfang eines Fortgangs gedacht wird. Wenn aber der logische Anfang, um im Denken den Platz des Ersten einnehmen zu können, laut HEGEL das Allerleerste sein muss, dann kann bzw. dann muss die Frage aufgeworfen werden, wie ein leerer Anfang jemals genug in sich enthalten könne, um daraus einen Fortgang abzuleiten. Kann er aber nicht ein Fortgang einleiten, dann kann er auch nicht als Anfang gedacht werden.

Ich widme mich zunächst der *ersten Frage*: Wie kann die *Logik* als voraussetzungslos gelten, wenn ihr Anfang durch etwas ihr Äußerliches herbeigeführt wird? Dadurch dass alle Spuren der Herbeiführung des Anfangs wegabstrahiert sind, kann die *Logik* in der Behauptung auftreten, voraussetzungslos zu sein. Diese Behauptung mag der anfänglichen und dürftigen Perspektive, die dem leeren Anfang der *Logik* eigen ist, standhalten. Aus der Perspektive, die sich aus späteren Teilen der *Logik* ergibt, kann diese anfängliche Sichtweise allerdings nicht mehr genügen. Denn in den späteren Teilen der *Logik* wird Voraussetzungslosigkeit nicht mehr als Nicht-Herbeigeführtheit, sondern vielmehr als Selbstsetzung aller Voraussetzungen verstanden. Voraussetzungslosigkeit bedeutet dann, dass alles, was für die Herbeiführung des Anfangs in Anspruch genommen werden muss, durch die *Logik* selbst bereitgestellt wird. Die Herbeiführung des Anfangs wird dann als eine Selbstherbeiführung verstanden werden. Doch wie soll sich die Herbeiführung des Anfangs jemals als Selbstherbeiführung verstehen lassen, wenn diese Herbeiführung im Moment des Anfangs – wie eben dargelegt – gerade nicht durch die *Logik*, sondern durch die äußerliche Reflexion erbracht wird? Wie soll die *Logik* jemals als voraussetzungslos im Sinne der Selbstsetzung aller Voraussetzungen gelten können, wenn die

Setzung der Voraussetzung nicht durch die *Logik*, sondern durch die äußerliche Reflexion geschieht?

Wie der weitere Verlauf der *Wissenschaft der Logik* zeigen wird, besteht HEGELS Lösungsvorschlag in Folgendem: Die *Logik* selbst wird in ihrem Schlusskapitel den Nachweis zu erbringen versuchen, dass die äußerliche Reflexion eine Gestalt ist, die der *Logik* selbst entspringt und die sie annehmen kann bzw. muss, um ihren Anfang herbeizuführen. Damit kann dann behauptet werden, dass die Instanz der Herbeiführung nichts Äußerliches und Anderes, sondern die *Logik* selbst ist. Hierzu verweise ich auf die Ausführungen in Kapitel 13.

Damit komme ich zur *zweiten Frage*: Wie kann aus einem leeren Anfang ein Fortgang abgeleitet werden? Jeder Anfang ist immer ein Anfang von etwas – von etwas, was in diesem Anfang beginnt und sich daraufhin in einem Fortgang fortführt. Würde im Anfang nichts beginnen, dann könnte man nicht sagen, wodurch dieser Anfang ein Anfang sein soll. Der Anfang ist also nur dann ein Anfang, wenn sich ein Fortgang aus ihm ableitet.

Nun zeichnet sich laut HEGEL der Anfang der *Wissenschaft der Logik* aber dadurch aus, dass er das Allerleerste ist⁴²⁴. Und also muss gefragt werden: Wie kann der Anfang als dieses Allerleerste jemals genug in sich enthalten, um daraus etwas abzuleiten? Wie ich das mit einer Bemerkung ARNDTS in Kapitel 10.1.2 unter Punkt **(v)** hervorgehoben habe, ist das eine Frage, die auch in der Sekundärliteratur rege diskutiert wird. Mit Hegelschen Termini lässt sich diese Frage wie folgt formulieren: Woran entzündet sich der Trieb des Anfangs, sich selbst zu verlassen und Fortgang zu werden? Im Schlusskapitel der *Logik* lautet HEGELS Antwort auf diese Frage schlicht: in der Mangelhaftigkeit des Anfangs⁴²⁵. Doch worin besteht diese Mangelhaftigkeit? Und inwiefern wird dadurch der Anfang »mit dem Triebe begabt«, sich in einem Fortgang »weiter zu führen«⁴²⁶?

Hier kann die Widerspruchsthematik des Anfangs weiterhelfen, wie sie in Kapitel 10.1.2 unter **(ii)** ausgeführt worden ist und die ich hier nochmal kurz aufrollen möchte: Wenn es nichts außerhalb des Absoluten geben kann, dann kann auch sein Anfang nicht außerhalb des Absoluten sein. Der Anfang des Absoluten kann folglich nicht mit einem anderen, sondern nur mit dem Absoluten selbst gemacht werden. Der Anfang muss als das Absolute gesetzt werden.

⁴²⁴Vgl. GW 21, 18, 14

⁴²⁵ Vgl. GW 12, 240, 26–28

⁴²⁶ Vgl. GW 12, 240, 28

Doch mit dieser Setzung wird das Absolute zu einem Nicht-Absoluten. Denn ein Anfang ist immer nur Anfang und noch nicht das Ganze. Ja, ein Anfang ist *per definitionem* am weitesten davon entfernt, das Ganze zu sein. Insofern ist er auch am weitesten davon entfernt, das Absolute zu sein. Und insofern muss er als das Nicht-Absoluteste innerhalb der *Wissenschaft der Logik* betrachtet werden. Der Anfang ist somit beides: absolut und zugleich nicht-absolut. Die Wissenschaft der *Logik* widerspricht sich bereits in ihrem Anfang.

Bei diesem Widerspruch des Anfangs kann das logische Denken nicht stehen bleiben. Sie wird über ihn hinausgetrieben – und zwar unabhängig davon, wie leer dieser Anfang ist. Dieser Trieb über den Anfang hinaus mündet in einen Gang vom Anfang fort – einen Fortgang –, worin sich der Widerspruch aufzulösen versucht. Erkennt man den Trieb des Anfangs, sich fortzuführen, in der Notwendigkeit, den Widerspruch aufzulösen, dann enthält ein widersprüchlicher Anfang genug, um aus sich einen Fortgang ableiten zu können.

10.6.

Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel

Die *Logik* ist die Selbstdarstellung des Absoluten und muss als diese Darstellung einen Anfang machen können. Das Absolute, das sich in ihr zur Darstellung bringt, kann jedoch nichts außerhalb seiner haben, sonst wäre es nicht absolut. Also kann auch der Anfang des Absoluten nicht außerhalb liegen. Und folglich kann er nicht mit einem anderen, sondern nur mit dem Absoluten gemacht werden. Durch diese Setzung des Absoluten als Anfang, wird das Absolute aber zu einem Nicht-Absoluten. Denn der Anfang ist am weitesten davon entfernt, das Ganze zu sein. Insofern ist er am weitesten davon entfernt, was die *Logik* als wahre Bestimmung des Absoluten herausarbeiten wird, und insofern ist er das Nicht-Absoluteste in der *Logik*. Der Anfang ist daher beides: Er ist absolut und zugleich nicht-absolut.

Darüber hinaus charakterisiert sich der Hegelsche *Logik*-Anfang durch folgende Eigenheiten: Damit der Anfang absolut sein kann, muss er voraussetzungslos sein. Zudem: Weil der absolute Anfang ein Anfang ist, der allem voraus ist, ist er auch vor jeglicher Bestimmung voraus, die für ihn angegeben werden könnte. Folglich kann er gar nicht anders, als bestimmungslos sein. Zu dieser absoluten Bestimmungslosigkeit kann das Denken laut HEGEL allerdings nur mithilfe einer Abstraktion gelangen, die von jeglicher Bestimmtheit abstrahiert. Der

Bestimmungslosigkeit des Anfangs bleibt aber die Abstraktion, die zur dieser Bestimmungslosigkeit führt, vorausgesetzt. Zudem kommt als Instanz für diese Abstraktion nur die äußerliche Reflexion infrage. Denn bevor die *Logik* begonnen hat, kann ihr nichts innerlich sein – also auch nicht die Instanz der Herbeiführung ihres Anfangs. Im Anfang müssen daher sowohl die Instanz der Herbeiführung als auch die Herbeiführung vorausgesetzt werden. Mit diesen beiden Voraussetzungen kann der Anfang nicht mehr als voraussetzungslos gelten. Die *Logik* muss Wege finden, mit denen die *Logik* ihre Voraussetzungslosigkeit retten kann, sonst muss die Darstellung des Absoluten, welches *per definitionem* unbeding und daher voraussetzungslos ist, als gescheitert gelten. Einen solchen Weg wird die spätere *Wesenslogik* anbieten, indem sie ein neues Verständnis von Voraussetzungslosigkeit etablieren wird: Voraussetzungslosigkeit verstanden als Selbstsetzung aller Voraussetzungen. Für den absoluten Anfang ist ein solches Verständnis allerdings viel zu elaboriert, sodass dieser Weg nicht infrage kommt. Es muss nach einem anderen Weg gesucht werden. Dieser Weg besteht darin, dass die Spuren der Herbeiführung abstrahiert werden, sodass der Anfang im Schein seiner Nicht-herbeigeführtheit auftreten kann. Dies wird dadurch erreicht, dass ein zweites Mal abstrahiert wird – dieses Mal aber vom Prozess des Herbeiführens selbst (und von der Instanz dieser Herbeiführung). Was danach übrigbleibt, weist keine Spuren einer Herbeiführung mehr auf. HEGEL nennt es »Seyn, reines Seyn«⁴²⁷. Mit diesem reinen Sein macht das Absolute den Anfang seiner Selbstdarstellung.

Aufgrund des Widerspruchs, dass der Anfang sowohl absolut als auch als nicht-absolut ist, geht der Anfang in einen Fortgang über. Denn das Denken kann bei diesem Widerspruch nicht stehen bleiben. Es wird über ihn hinaus in einen Fortgang getrieben, worin es den Widerspruch fortzuführen bzw. aufzulösen versucht. Dieser Fortgang ist eine direkte Weiterbestimmung des Anfangs. Und dies bedeutet *erstens*: Der Anfang bleibt in ihm erhalten. Er ist das darin »durchaus immanent bleibende«⁴²⁸, wie HEGEL schreibt. *Zweitens* bedeutet dies: Für den Fortgang muss nichts von außen eingebracht werden. Der Fortgang rollt sich selbst aus.

Gewisse Stationen dieses Fortgangs zeichnen sich nun dadurch aus, dass das anfängliche Sein nicht nur das immanent Bleibende, sondern das darin Zurückkehrende ist. Jeder Rückkehr des Seins geht eine Entwicklung voraus und diese kann dann als eine Herbeiführung des Seins geltend gemacht werden – und zwar als eine Herbeiführung, die nicht mehr – wie im Moment des Anfangs – an eine fremde Instanz (an die äußerliche Reflexion) delegiert werden muss,

⁴²⁷ GW 21, 68, 19

⁴²⁸ GW 21, 58, 10

sondern durch die *Logik* selbst erbracht wird. Dadurch können Voraussetzungen, die im Anfang gemacht werden mussten, eingeholt werden.

Eine Stelle, in der das Sein auf prominente wiederkehrt und worin – wie ich im nächsten Kapitel argumentieren werde – die Herbeiführung des Seins eingeholt wird, ist der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik*. Die logische Entwicklung bis zu diesem Übergang lässt sich in kurzen Blitzlichtern wie folgt skizzieren:

Bis zu diesem Übergang durchläuft die *Logik* drei Sphären. **(1)** Die erste Stufe entspricht dem *ersten Abschnitt* der *Seinslogik* und wurde in der vorliegenden Untersuchung bereits ausgiebig behandelt (vgl. hierzu Kapitel 7). Sie umfasst den logischen Gang vom reinen Sein des Anfangs bis zum Ende des Fürsichseins. Während dieses Gangs entwickelt das Sein seine qualitativen Bestimmtheiten. **(2)** Nach Abschluss der qualitativen Bestimmung hebt sich die erste Sphäre in die zweite auf. Diese zweite Sphäre entspricht dem *zweiten Abschnitt* der *Seinslogik*, d.h. der *Quantität*, in welcher – der Name ist Programm – das Sein nun nicht mehr in qualitativer, sondern in quantitativer Hinsicht weiterbestimmt wird. In der darauffolgenden Sphäre, welche den **(3) dritten Abschnitt** der *Seinslogik* darstellt, versucht HEGEL, die Einheit der beiden vorangehenden Sphären herzustellen, indem er die beiden vorangehenden Arten von Bestimmtheiten, die Qualität und die Quantität, zu einer einzigen Bestimmtheit, d.h. zum Maß, zusammenzieht. An dieser Stelle möchte ich mit meinem Kommentar wieder einsetzen.

11.

Das Einholen des Seins im Übergang von der Seinslogik in die Wesenslogik

11.1.

Die Wiederkehr des Seins

Damit das Sein im Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* wiederkehren kann, muss im Maßkapitel die Einheit der Qualität und Quantität hergestellt werden. Der Versuch, diese Einheit herzustellen, mündet allerdings in einen »allseitige[n] Widerspruch«⁴²⁹, wie HEGEL im Kapitel *B. Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältnis ihrer Faktoren* festhält. In groben Zügen

⁴²⁹ GW 21, 377, 16

lässt sich dieser Widerspruch wie folgt skizzieren: Das, was quantitativ unterschieden ist, d.h. das Quantum, bleibt »der Aeusserlichkeit und der Quantumsveränderung offen«⁴³⁰ und ist deshalb »des Auf- und Abgehens am Mehr und Weniger fähig«⁴³¹, d.h. schlicht und einfach: Das Quantum kann größer oder kleiner werden. Verändert das Quantum aber seine Größe, dann verändert es auch seinen quantitativen Unterschied, mit dem es sich von anderen Quanta unterscheidet. Dadurch fluktuiert der quantitative Unterschied. Die *Logik* hat nun zwei Möglichkeiten, diesem fluktuierenden Unterschied zu begegnen: Entweder sie lässt ihn zu oder schließt ihn aus. In beiden Fällen kommt es zum Widerspruch.

Wird der quantitative Unterschied zugelassen, so wird auch das Fluktuieren des Quantums zugelassen. Damit lässt man aber auch zu, dass ein Quantum bis zu einer Größe anschwellen kann, mit der es alle anderen Quanta »überwältigt«⁴³² und zum Verschwinden bringt. Sind die Quanta aber verschwunden, dann können sie nicht mehr unterschieden werden und zwar weder in quantitativer noch in qualitativer Hinsicht. Die logische Sache fällt in einen Zustand vor jeglicher Bestimmungsmöglichkeit (auch qualitativen) zurück, d.h. in einen Zustand, der noch vor den beiden Bestimmungen Etwas und Anderes liegt und laut HEGEL mit »Daseyn überhaupt«⁴³³ assoziiert werden muss.

Wird der quantitative Unterschied hingegen ausgeschlossen, so wird damit in eins die Möglichkeit ausgeschlossen, dass das Quantum seine Größe verändern kann. Das Quantum wird gleichsam »gezwungen«, gleich groß zu bleiben. Dadurch kann sich laut HEGEL aber auch kein Verhältnis zu anderen Quanta ausbilden, worin ein qualitativer Unterschied zum Tragen kommt (das umgekehrte Verhältnis). Dadurch verschwindet der qualitative Unterschied ebenfalls und die logische Sache fällt genauso hinter die Schwelle jeglicher Bestimmungsmöglichkeit zurück.

Zusammenfassend und in etwas einfacheren Worten lässt sich also sagen: Sowohl, wenn der fluktuierende quantitative Unterschied zugelassen, als auch, wenn er ausgeschlossen wird,

⁴³⁰ GW 21, 365, 7

⁴³¹ GW 21, 331, 7–8

⁴³² GW 21, 377, 12

⁴³³ GW 21, 114, 31

verschwindet alles, was der logische Gang seit dem Anfang an Seinsbestimmungen hervorgebracht hat. Es verschwinden alle »seyn sollenden Factoren«⁴³⁴. Der seinslogische Gang mündet in einen Zustand, in dem alles, was sein soll, nicht mehr ist. Dass nicht ist, was sein soll, stellt für HEGEL den Anlass dar, um von einem »allseitige[n] Widerspruch«⁴³⁵ zu sprechen. Für die Wiederkehr des Seins ist nun weniger dieser Widerspruch, sondern vielmehr, was davon übrigbleibt, relevant.

Verschwinden alle Bestimmtheiten des Seins, dann verschwindet auch die Bestimmung des Seins selbst. Und deshalb kann, wie dies KUNO FISCHER nahelegt, hier am Ende der *Seinslogik* von einer Aufhebung des Seins gesprochen werden: »Mit den nothwendigen Bestimmungen des Seins ist das Sein selbst aufgehoben«⁴³⁶. Das Resultat dieser Aufhebung nennt HEGEL »absolute Indifferenz«⁴³⁷. Wie ihr Name vorausahnen lässt, so zeichnet sich diese Indifferenz durch eine völlige Gleichgültigkeit aus – eine Gleichgültigkeit gegenüber allen seinslogischen Bestimmtheiten und Unterschieden, die der logische Gang hervorgebracht hat. Denn diese sind nicht mehr.

Doch diese absolute Indifferenz führt sogleich zum nächsten Widerspruch. Denn, wie HEGEL bemängelt⁴³⁸, so wird mit der Figur der Indifferenz die Aufhebung des Seins einseitig gedacht. Das ersieht man aus dem Folgenden: Indem die Indifferenz das Sein und alle seinslogischen Differenzen aufhebt, hebt sie exakt dasjenige auf, wodurch sie sich vermittelt hat. Sie hebt ihre eigene Vermittlung auf. Und ebendarin besteht ihre Einseitigkeit. Denn die Seinsaufhebung wird einseitig nur als Resultat und nicht auch als Vermittlung in den Blick genommen. Die andere Seite der Vermittlung bleibt ausgeblendet. Diese Einseitigkeit wird der Indifferenz jedoch sogleich zum Verhängnis. Denn das Festhalten an ihr als Resultat bei gleichzeitigem Ausblenden ihrer Vermittlung ist nur denkbar, wenn dabei etwas mitgedacht wird, was es gemäß der Aufhebung aller seinslogischen Differenzen nicht mehr geben dürfte: die Differenz zwischen Resultat und Vermittlung. Diese Differenz bleibt bestehen, obwohl alle Differenzen aufgehoben sind. Die Seinsaufhebung, die eine Aufhebung aller seinslogischen Differenzen ist,

⁴³⁴ GW 21, 377, 6–7

⁴³⁵ GW 21, 377, 16

⁴³⁶ FISCHER (1865), 321

⁴³⁷ GW 21, 381, 22

⁴³⁸ Vgl. GW 21, 381, 9–11

bringt in ihrem Aufheben gerade dasjenige hervor, was durch sie aufgehoben werden soll: Differenz. Im Aufheben kehrt dasjenige wieder, was aufgehoben wird.

Die Zwickmühle, in der man sich hier befindet, erinnert an die Dialektik des Endlichen und Unendlichen aus dem Kapitel 7.3: Das Unendliche wurde damals zunächst auch nur in der Einseitigkeit eines unmittelbaren Resultats gedacht, welches, um überhaupt in dieser Unmittelbarkeit gedacht werden zu können, dasjenige, wodurch es sich vermittelt hatte (das Endliche), von sich fernhalten musste (das wird auch durch das Privativum ›Un‹ im Ausdruck ›das Unendliche‹ angezeigt). An aktueller Stelle der *Logik* hält erneut eine Bestimmung dasjenige von sich fern, wodurch sie sich vermittelt hat: Die Indifferenz hält alle seinslogischen Differenzen fern, die ihr im logischen Gang vorausgingen und durch die sie sich folglich vermittelt hat. Erneut fällt auf, dass im Ausdruck ›Indifferenz‹ ein Privativum enthalten ist – das Privativum ›In‹ –, das erneut exakt dieses Fernhalten terminologisch anzeigt. Wie schon damals der wahre Begriff des Unendlichen nur derjenige sein konnte, der seine Vermittlung nicht aus-, sondern einschloss, so wird im Folgenden auch der wahre Begriff der Indifferenz nur derjenige sein, der seine Vermittlung nicht von sich abhält, sondern in sich integriert.

Wenn die Indifferenz im Aufheben der Differenz jeweils selbst wieder eine Differenz erzeugt, dann muss sie ihr Aufheben auch »gegen sich selbst«⁴³⁹ richten, um jegliche Differenz aufheben zu können. Richtet sie sich gegen sich selbst, dann wird sie, wie HENRICH bemerkt, aber »indifferent gegen sich selbst«⁴⁴⁰ und bezieht auch die Negativität auf sich selbst, die in ihrem Aufheben steckt. Dadurch bestimmt sie sich als eine sich auf sich selbst beziehende Negativität weiter. In dieser sich auf sich selbst beziehenden Negativität bezieht sich die Negativität nicht auf ein anderes, sondern nur auf sich selbst, weshalb sie von HEGEL mit dem Terminus »absolute Negativität«⁴⁴¹ bezeichnet wird. Es ist bekanntlich diese absolute Negativität, in der HENRICH die Hegelsche »Grundoperation«⁴⁴² erkannt hat, von der er behauptet, dass sie

⁴³⁹ GW 21, 382, 5

⁴⁴⁰ HENRICH (1971b), 143

⁴⁴¹ GW 21, 382, 5

⁴⁴² Vgl. HENRICH (1976), 208ff.

in Bezug auf HEGELS philosophisches Gesamtsystem »die Grundlage aller seiner Argumente«⁴⁴³ darstellt und »als methodische Operationsregel fungiert«⁴⁴⁴. Da die absolute Negativität weder »der Struktur der Aussage« unterliegt noch von einem »gleichursprüngliche[n] Gegenstück«⁴⁴⁵ abhängig ist, nennt er sie auch »autonome[] Negation«⁴⁴⁶. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung möchte ich jedoch nicht näher auf diese Interpretation HENRICHS eingehen, weshalb an dieser Stelle ein schlichter Hinweis genügen muss.

Als sich auf sich selbst beziehende Negativität hält die Indifferenz die Differenz nicht mehr länger von sich fern, sondern enthält sie als Moment in sich. Denn in jeder Negativität, die sich auf sich selbst bezieht, wird eine Negation vollzogen. Diese Negation, die sich auf sich selbst bezieht, ist ein Bestimmen. Und Bestimmen bedeutet stets Unterscheiden. Unterscheiden aber ist Differenz. Die als sich auf sich selbst beziehende Negativität weiterbestimmte Indifferenz enthält die Differenz als Moment in sich.

Die Indifferenz, die ihr Aufheben gegen sich selbst richtet, charakterisiert sich jedoch nicht nur durch das Moment der Differenz, das sie nun in sich enthält, sondern auch durch das Moment der Gleichheit. Das Moment der Gleichheit kommt dadurch zum Ausdruck, dass die beiden Relata der selbstbezüglichen Indifferenz, das Bezogene und das Beziehende, ein und dasselbe sind, nämlich die Bestimmung des Aufhebens. Infolge dieser Dieselbigkeit der Relata findet nun auch kein Wechsel der Bestimmung mehr statt, wenn das Denken von einem Relat zum anderen wandert. Die Bestimmung bleibt dieselbe. Folglich findet auch kein Übergehen mehr statt, sondern nur noch ein »unendliche[s] Zusammengehen mit sich«⁴⁴⁷. Eine Bestimmung geht nicht mehr in die andere über, sondern ein und dieselbe Bestimmung bleibt, was sie ist. Unabhängig davon, welches Relat man in den Blick nimmt, stets hat man ein und dasselbe Aufheben vor sich. Die Bestimmung des Aufhebens bleibt sich selbst gleich. Um diese Sichselbstgleichheit zu denken, wird nun auch kein anderer Gedanke benötigt, als dasjenige, was sich selbst gleich bleibt. Um das Sich-selbst-gleich-Bleiben des Aufhebens zu denken, wird nur der Gedanke des Aufhebens benötigt. Also ist diese Sichselbstgleichheit auch nicht über einen

⁴⁴³ HENRICH (1976), 221

⁴⁴⁴ HENRICH (1971), 149

⁴⁴⁵ Vgl. HENRICH (1976), 214

⁴⁴⁶ HENRICH (1976), 225

⁴⁴⁷ GW 21, 383, 4

anderen Gedanken vermittelt. Und also kommt in ihr der Gedanke der Unmittelbarkeit zum Ausdruck. Denn wie HENRICH festhält: »Unmittelbarkeit kann einem Gedanken dann zugeschrieben werden, wenn man, um ihn denken zu können, keine weiteren Gedanken voraussetzen muß«⁴⁴⁸. In der Aufhebung, die sich gegen sich selbst richtet, kommt also der Gedanke der Unmittelbarkeit zum Ausdruck. Der wahre Ausdruck für diese Unmittelbarkeit aber ist – so ist man durch den Anfang der *Logik* unterrichtet – Sein. Daher gilt: Mit der sich gegen sich selbst richtenden Aufhebung kehrt das Sein wieder.

Diese Wiederkehr des Seins ist bemerkenswert. Denn sie ist das Resultat derjenigen Denkbewegung, mit der am Ende der *Seinslogik* alle Seinsbestimmungen und damit auch die Bestimmung des Seins eigentlich hätten aufgehoben werden sollen. Das Sein kehrt just in demjenigen Moment wieder, in dem es aufgehoben wird. Damit bestätigt sich, was bereits in Kapitel 7.1 über das Sein des Anfangs bemerkt wurde: Das Sein lässt sich nicht negieren, wie sich bspw. Existenz negieren lässt. Wird das Sein negiert, so stellt es sich in dieser Negation augenblicklich wieder her. Das Sein ist ein unhintergebar »Ursachverhalt«, der sich nicht bestreiten lässt⁴⁴⁹, wie mit KOCH gesagt werden kann.

Das wiederhergestellte Sein läutet nun aber ein gänzlich neues Seinsverständnis ein. Wurde das Sein bislang in der *Seinslogik* vornehmlich als nur durch sich selbst gegeben und daher als unmittelbar gedacht, so muss das wiederhergestellte Sein im Gegensatz dazu nun vielmehr als das Resultat einer Vermittlung gedacht werden. Diese Vermittlung ist die Aufhebung des Seins, wodurch sich paradoxerweise die Bestimmung des Seins restauriert. Das Sein ist vermittelt durch seine eigene Aufhebung. Das neue Seinsverständnis lautet daher: Das Sein ist das Resultat seiner eigenen Aufhebung. In HEGELS Worten:

»Seyn, als durch Aufheben des Seins«⁴⁵⁰.

Ist das Sein aber das Resultat einer Vermittlung, dann ist auch seine Unmittelbarkeit das Resultat einer Vermittlung. Eine vermittelte Unmittelbarkeit ist aber keine Unmittelbarkeit

⁴⁴⁸ Vgl. HENRICH (1976), 216

⁴⁴⁹ KOCH nennt Sachverhalte, bei denen die Möglichkeit, nicht zu bestehen, entfällt, »Ursachverhalte« (vgl. KOCH (2000), 143). »Sofern ein Ursachverhalt denkend erfaßt wird, besteht er auch« (KOCH (2000), 145).

⁴⁵⁰ GW 21, 383, 5

mehr im klassischen seinslogischen Sinne. Die Unmittelbarkeit im klassischen, seinslogischen Sinne gibt es nicht mehr. Sie muss daher fortan als aufgehoben gelten. In der Ausgabe der *Seinslogik* von 1812 heißt es entsprechend: »Die Wahrheit des Seyns ist so, unmittelbares zu seyn als absolut aufgehobene Unmittelbarkeit«⁴⁵¹. Ergänzt um diese neue Auffassung von Unmittelbarkeit lässt sich das neue Seinsverständnis daher wie folgt präzisieren:

Das Sein lässt sich nur noch als Resultat seiner eigenen Aufhebung verstehen und seine Unmittelbarkeit nur noch als vermittelte und daher aufgehobene Unmittelbarkeit.

Das Sein in der *Wesenslogik* stellt also nicht mehr jene seinslogische Bestimmung dar, die in der *Lehre vom Sein* diskutiert wurde: jene Unmittelbarkeit, die in der Behauptung auftrat, unvermittelt und daher selbständig zu sein. Das Sein in der *Wesenslogik* hat seine Selbständigkeit komplett eingebüßt. Es kommt nur noch als Moment einer ihm übergeordneten Vermittlung vor, die das Wesen ist. Ist diese Vermittlung nicht, dann ist auch das Sein nicht. Das Sein ist nicht mehr länger der Boden, auf dem alle anderen Bestimmungen diskutiert werden. Das Sein ist nun vielmehr eine Bestimmung, die auf dem Boden einer anderen Bestimmung (dem Wesen) diskutiert wird: dem Wesen. PIPPIN resümiert das wie folgt: »Essence, Wesen, is a reflection on Sein itself (a recollection and recovery of its inadequate moments). Being, Sein, can now be understood as a ›founded‹ phenomenon«⁴⁵². Das Sein, mit dem der Anfang der *Logik* gemacht wurde und das insofern als der Grund von allem erschien, ist also selbst zu einem Begründeten geworden. Von seiner ehemaligen Absolutheit, die es im Anfang der *Logik* für sich beansprucht hat, ist nicht viel übriggeblieben. Als Moment einer ihm übergeordneten Vermittlungsbewegung kommt dem Sein keine Absolutheit mehr zu. Absolutheit kommt neu vielmehr der übergeordneten Vermittlungsbewegung (dem Wesen) zu, die das Ganze darstellt, dessen Moment das Sein ist. Die Depotenzierung des Seins zu einem Moment eines ihm übergeordneten Ganzen wird von manchen Exegetinnen und Exegeten als Ontologiekritik gedeutet. So spricht bspw. IBER in diesem Zusammenhang von einer »ontologiekritischen Bedeutungsverschiebung«⁴⁵³, die durch die *Lehre des Wesens* herbeigebracht werde. Und THEUNISSEN erkennt in der *Wesenslogik* eine »Ontologiekritik«, die die ganze *Seinslogik* zu »eine[r] Logik des Scheins« stemple⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ GW 11, 232, 1–2

⁴⁵² PIPPIN (2013), 84

⁴⁵³ IBER (1990), 89

⁴⁵⁴ Vgl. THEUNISSEN (1994), 77–78

Das Verständnis des Seins als eines unselbständigen Moments einer ihm übergeordneten Vermittlung sprengt den Verständnishorizont dessen, was bislang in der *Seinslogik* unter Sein verstanden wurde. Die *Logik* verlässt daher die *Seinslogik* und geht in eine neue Sphäre über. Diese neue Sphäre ist die Sphäre des Wesens.

11.2.

Die Wahrheit des Seins ist das Wesen

»Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen«⁴⁵⁵, so lautet der erste Satz der neuen Sphäre. Das Wesen spricht die Wahrheit über das Sein aus, weil es das höhere und insofern wahrere Verständnis dessen ist, was es bedeutet, Sein zu sein. Dieses wahrere Verständnis lautet: Sein ist keine Bestimmung, die einfach so unmittelbar gegeben wäre. Sein ist das Resultat einer Vermittlung. Vermittelt ist es über die selbstbezügliche Negativität, die Sichselbstgleichheit und dadurch Unmittelbarkeit und insofern Sein herstellt. Diese selbstbezügliche Negativität ist die Grundstruktur des Wesens. Insofern also die selbstbezügliche Negativität die Wahrheit des Seins ist, ist auch das Wesen diese Wahrheit. Das Wesen zeigt in seiner Grundstruktur auf, wie Sein zu verstehen ist. PIPPIN gießt dieses Verständnis in folgende Wendung: »*Sein* must be understood as *Wesen* just in order to be understood as *Sein*«⁴⁵⁶.

Das alte Seinsverständnis der *Seinslogik* ist in diesem neuen Seinsverständnis überwunden und aufgehoben. Entsprechend kann HEGEL schreiben: »Das Wesen ist das aufgehobene Seyn«⁴⁵⁷. Wenn aber mit dem Wesen eine neue Wahrheit über das Sein vorliegt, dann muss mit dem Wesen auch eine neue Wahrheit darüber vorliegen, was es bedeutet, mit Sein einen Anfang zu machen. Diese neue Wahrheit wird den Anfang der *Logik* in ein neues Licht rücken. Um welche Erkenntnisse könnte es sich dabei handeln?

Im Übergang vom Sein zum Wesen ist die *Logik* zur Erkenntnis gelangt, dass es Unmittelbarkeit nur noch als vermittelte Unmittelbarkeit geben kann (vermittelt über die Sichselbstgleichheit der absoluten Negativität). Überträgt man diese Erkenntnis auf den seinslogischen Anfang, so bedeutet das: Auch die Unmittelbarkeit des anfänglichen Seins muss in Wahrheit

⁴⁵⁵ GW 11, 241, 3

⁴⁵⁶ PIPPIN (2013), 85

⁴⁵⁷ GW 11, 245, 3

eine vermittelte gewesen sein. Und da die Vermittlung gegenüber dem Vermittelten stets das logisch Frühere ist, muss die Vermittlung dem anfänglichen Sein vorausgegangen sein. Das aber bedeutet, dass es noch ein logisch Früheres gibt als das anfängliche Sein. Wenn aber dem Sein etwas vorausgeht, dann kann das Sein nicht mehr der wahre Anfang sein. Der wahre Anfang ist dann vielmehr jene Vermittlung, die dem Sein vorangeht. Im *Einleitungskapitel* der *Wesenslogik* fasst HEGEL diese Überlegungen folgendermaßen zusammen:

Das Wissen dringt durch das Sein hindurch und muss voraussetzen, »daß hinter diesem Seyn noch etwas anderes ist, als das Seyn selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seyns ausmacht«⁴⁵⁸.

Diese Stelle fasst sehr schön zusammen, wie sich das Verständnis des Anfangs ändert, wenn man ihn in ein wesenslogisches Licht rückt: Die *Wesenslogik* durchdringt das Sein des Anfangs und sucht, was damals, wie HEGEL schrieb, vergessen und »hinter der Wissenschaft zurückgelassen«⁴⁵⁹ werden musste, um den Schein der Voraussetzungslosigkeit wahren zu können. Bei dem Gesuchten handelt es sich um die Herbeiführung des Seins, die, wie HEGEL damals festhielt, erst »vom Wesen aus«⁴⁶⁰ behandelt werden kann. »Hinter der Wissenschaft zurücklassen« bedeutete damals, dass die Spuren der Herbeiführung in einer doppelten Abstraktion abstrahiert werden mussten. Mit dem Anfang der *Wesenslogik* (die die Vermittlung des Seins offenlegt) wird nun eingeholt, was im Anfang der *Seinslogik* abstrahiert und vergessen werden musste. IBER bemerkt hierzu: »Was hier am Anfang der *Wesenslogik* erinnert wird, ist diejenige Erinnerung, die am Anfang der *Seinslogik* in Vergessenheit geraten ist«⁴⁶¹.

Die *Wesenslogik* holt die vergessene Herbeiführung des Anfangs dadurch ein, dass sie die dafür notwendigen Strukturen direkt aus sich selbst ableitet. Die Stelle, in der das geschieht, ist der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik*. Denn dort kehrt das Sein über die Selbstgleichheit der absoluten Negativität des Wesens wieder. Diese absolute Negativität des Wesens kann nun als Herbeiführung und Vermittlung des Seins geltend gemacht werden.

⁴⁵⁸ GW 11, 241, 4–8

⁴⁵⁹ Vgl. GW 21, 86, 17

⁴⁶⁰ Vgl. GW 21, 86, 18

⁴⁶¹ IBER (1990), Fußnote 8, 32

Die *Logik* holt damit ein, was sie im Moment des Anfangs noch nicht zu leisten imstande war (weil sie noch gar nicht begonnen hatte) und ihr daher vorausgesetzt werden musste. EMUNDTS bemerkt hierzu: Philosophie ist für HEGEL »eine Wissenschaft, die keine ›externen‹ Voraussetzungen machen darf. Sie muss alles, was sie behauptet, zumindest nachträglich ›einholen‹, also wenn man etwas voraussetzt, muss man zumindest nachträglich zeigen, dass dies legitim war. [...] Auf diese Weise soll gewährleistet sein, dass Voraussetzungen nicht als solche unreflektiert bestehen bleiben«⁴⁶².

Mit der Einholung der Herbeiführung wird aber ein Problem virulent, das schon im seinslogischen Anfang für Unruhe sorgte. Ist das Sein ein Herbeigeführtes, dann setzt es diese Herbeiführung voraus und hat damit seinen Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit verspielt. Mit den kümmerlichen Mitteln, die in der absoluten Armut des Anfangs zur Verfügung standen, konnte der Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit dadurch gerettet werden, dass die Spuren der Herbeiführung abstrahiert wurden. Nun verfügt die *Logik* aber über ein differenzierteres Instrumentarium, das ihr ermöglicht, Voraussetzungslosigkeit auf eine andere Weise zu denken und zu retten. Diese neue Weise wird sich dadurch auszeichnen, dass sich dank ihr Voraussetzungslosigkeit und Herbeigeführtheit nicht mehr gegenseitig ausschließen, sondern zusammendenken lassen.

Das neue Verständnis von Voraussetzungslosigkeit lautet wie folgt: Wenn die *Logik* die Herbeiführung ihres Anfangs aus sich selbst ableiten kann, dann ist alles, was dafür benötigt wird, in ihr selbst. Für die Herbeiführung benötigt die *Logik* nur sich selbst. Sie deckt alles ab, was zur Herbeiführung ihres Anfangs benötigt wird. Folglich muss sie diesbezüglich keine Voraussetzung mehr machen und kann als voraussetzungslos gelten. Das neue Verständnis von Voraussetzungslosigkeit zeichnet sich also dadurch aus, dass Voraussetzungen, die an einer Stelle im logischen Gang gemacht werden müssen, an einer späteren Stelle durch die *Logik* selbst gesetzt werden können. Dieses neue Verständnis von Voraussetzungslosigkeit werde ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit mit der Formel ›Voraussetzungslosigkeit im Sinne der Selbstsetzung aller Voraussetzungen‹ zusammenfassen.

Wie sich unschwer erkennen lässt, nähert sich die *Wissenschaft der Logik* immer mehr demjenigen Begriff an, den ich in Kapitel 2 als ›Vorbegriff des Hegelschen Absoluten‹ ange-

⁴⁶² EMUNDTS (2018), 417

boten habe: dem Begriff einer sich selbst organisierenden Totalität. Zu dieser sich selbst organisierenden Totalität gehört natürlich auch die Organisation ihres Anfangs. Denn eine Totalität ist nur dann sich selbst organisierend, wenn sie auch ihren Anfang selbst organisiert. Wichtige Teile dieser Selbstorganisation des Anfangs leistet der eben besprochene Übergang in die *Wesenslogik*.

Wie ich bereits erwähnt habe, gibt es innerhalb des logischen Fortgangs etliche Stationen, in denen das Sein wiederkehrt, wodurch der Anfang auf prominente, bisweilen aber auch auf weniger prominente Weise eingeholt wird. Beim Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* handelt es sich um eine prominente Weise, weshalb THOMAS SÖREN HOFFMANN von einem »zweite[n] Anfang«⁴⁶³ spricht.

Doch womit wird dieser zweite Anfang gemacht? Wird er wieder mit Sein gemacht? Das scheint nicht sehr plausibel zu sein. Denn seit dem Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* gibt es das Sein nur noch als aufgehobenes Sein. Der zweite Anfang, d.h. der Anfang der *Wesenslogik*, kann daher nicht mit Sein, sondern muss vielmehr damit gemacht werden, was nach dem Übergang übrigbleibt. Der Anfang der *Wesenslogik* ist ein Anfang mit dem aufgehobenen Sein.

11.3.

Wie ist der Anfang mit dem aufgehobenen Sein zu machen?

»Das Wesen ist das aufgehobene Sein«⁴⁶⁴, so lautet der erste Satz des Hauptteils der *Wesenslogik* und insofern auch der Anfang des Wesens. Allerdings steckt in dieser Definition des Wesens laut HEGEL ein seinslogisches Verständnis, wodurch die *Wesenslogik* – auch wenn sie ihren Anfang mit dem aufgehobenen Sein macht – erneut in die *Seinslogik* zurückfällt. Worin besteht dieses seinslogische Verständnis? Die Aufhebung des Seins ist eine Negation, worin ein Negierendes (das Wesen) sich auf ein von ihm unterschiedenes Negiertes (das Sein) bezieht. Die Relata dieser Negation unterscheiden sich. Sie sind einander entgegengesetzt. Auf diese

⁴⁶³ HOFFMANN (2004), 318, Kursivierung im Original

⁴⁶⁴ GW 11, 245, 3

Weise bilden sie aber exakt das Verhältnis der aus der *Seinslogik* bekannten, einander entgegengesetzten Bestimmungen Etwas und Anderes ab. Und eben dadurch fallen beide, Sein und Wesen, wieder »in die Sphäre des Daseyns zurück[]«⁴⁶⁵ und »verhalten [sie] sich [...] wieder als Andere überhaupt zueinander«⁴⁶⁶. Beide werden zu einem Dasein neben einem anderen Dasein. Dieser Rückfall verleiht ihnen nun auch eine neue Terminologie: Dasjenige Dasein, das ursprünglich das Wesen war, nennt HEGEL »das Wesentliche«⁴⁶⁷. Dasjenige Dasein, das von diesem Wesentlichen negiert wird und daher gerade nicht das Wesentliche ist, nennt HEGEL »das Unwesentliche«⁴⁶⁸.

Wesentliches und Unwesentliches verhalten sich als Entgegengesetzte und Andere gegeneinander und somit als zwei Bestimmungen, die seinslogischer nicht sein könnten. Dies zeigt, wie FEDERICO SANGUINETTI bemerkt, »Essence to be falling back into a relation that is proper to the Logic of Being«⁴⁶⁹. Die Aufhebung des Seins stellt diejenigen Strukturen wieder her, die durch sie aufgehoben werden sollen: die Strukturen der *Seinslogik*. Dadurch drängt sich die Frage auf, wie der Anfang mit dem aufgehobenen Sein jemals erfolgreich vollzogen werden kann? Denn wenn der Anfang des Wesens stets in die Strukturen des Seins zurückfällt, dann ist der Wesensanfang in Wahrheit kein Anfang mit dem Wesen, sondern vielmehr ein Anfang mit dem Sein. Und dann muss weiter gefragt werden, wodurch sich die beiden Anfänge überhaupt noch unterscheiden. Es droht, um es mit den Worten HENRICHS zu sagen, dass das, »was Nachfolge [sein] sollte, bloße Vertretung«⁴⁷⁰ ist.

Wie findet man aus dieser Sackgasse heraus? Wie lässt sich ein Anfang mit dem aufgehobenen Sein denken, ohne dabei in die Strukturen des Aufgehobenen zurückzufallen? HEGELS Antwort auf diese Frage lautet folgendermaßen:

⁴⁶⁵ GW 11, 245, 18

⁴⁶⁶ GW 11, 244, 9–10

⁴⁶⁷ GW 11, 245, 16

⁴⁶⁸ GW 11, 245, 13–14

⁴⁶⁹ SANGUINETTI (2017), 314

⁴⁷⁰ HENRICH (1971b), 106

»Genauer betrachtet, wird das Wesen zu einem nur Wesentlichen gegen ein Unwesentliches dadurch, daß das Wesen nur genommen ist, als aufgehobenes Seyn oder Daseyn. Das Wesen ist auf diese Weise nur die erste oder die Negation, welche Bestimmtheit ist, durch welche das Seyn nur Daseyn, oder das Daseyn nur ein Anderes wird. Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seyns; es ist das Seyn selbst, aber nicht nur als ein Anderes bestimmt, sondern das Seyn, das sich sowohl als unmittelbares Seyn, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Andersseyn behaftet ist, aufgehoben hat«⁴⁷¹.

In diesem Zitat gibt HEGEL zu verstehen, dass es zwar richtig sei, sich das Sein als im Wesen aufgehoben zu denken. Allerdings müsse dieses Aufgehobenseins »[g]enauer betrachtet«⁴⁷² werden. Was HEGEL mit dieser genaueren Betrachtung meint, führen die Folgesätze aus: Genauer betrachten, bedeutet, dass die Negativität, mit der das Wesen das Sein aufhebt, nicht seinslogisch, sondern wesenslogisch aufgefasst werden soll. Schließlich befinden wir uns an aktueller Stelle ja auch nicht mehr in der *Seinslogik*, sondern in der *Wesenslogik*. Folglich liegt es nahe, die Negativität, mit der das Sein aufgehoben wird, wesenslogisch zu denken. Was aber bedeutet das? Die Negativität nicht mehr seinslogisch zu denken, bedeutet, sie nicht mehr als einfache Negation⁴⁷³ zu denken, in der man das Wesen auf die Seite des Negierenden und das Sein auf die Seite des Negierten stellt. Die Negativität wesenslogisch zu denken, bedeutet, sie als absolute Negativität zu denken, d.h. als Negativität, die sich nicht nur gegen das Aufzuhobende, sondern auch gegen sich selbst richtet und dadurch absolut ist. Auf diese Weise, so behauptet HEGEL, wird man sich aus der aporetischen Situation befreien können. Es gilt im Folgenden zu prüfen, wie sich HEGEL dies aber im Detail vorstellt.

Der Nachweis, dass die absolute Negativität aus der Sackgasse herausführt, zieht sich im Originaltext in einer aufwendigen Argumentation über mehrere Seiten hin. In zwei Schritten, die im Originaltext mit arabisch *erstens* und *zweitens* herausgehoben werden, demonstriert HEGEL, wie eine Seinsaufhebung, die als absolute Negativität verstanden wird, über die seinslo-

⁴⁷¹ GW 11, 245, 31 – 246, 1

⁴⁷² GW 11, 245, 31

⁴⁷³ Im Zitat nennt HEGEL diese Negation »die erste oder die Negation, welche Bestimmtheit ist, durch welche das Seyn nur Daseyn, oder das Daseyn nur ein Anderes wird« (GW 11, 245, 33–35).

gischen Strukturen der Andersheit und des Entgegengesetztseins erhaben ist und dementsprechend auch nicht mehr in sie zurückfällt. Diese beiden Schritte lassen sich wie folgt antizipieren: **(1)** Wird das Sein durch eine Negativität aufgehoben, die absolut ist, dann hat das Sein auch als absolut aufgehoben zu gelten und das bedeutet: Das Sein ist nicht mehr Sein, sondern nur noch Schein. Als aufgehobenes Sein kommt ihm dann von der Sphäre des Daseins auch nur noch das aufgehobene Dasein, d.h. das Nicht-Dasein zu. Als Nicht-Dasein kann der Schein die Kategorie der Andersheit aber nicht mehr zureichend ausbilden. Denn Andersheit benötigt immer beide Momente des Daseins: sowohl das Nicht-Dasein als auch das Dasein. Dadurch hat sich die seinslogische Entgegensetzung von Sein und Wesen bereits zu einem beachtlichen Teil abgebaut. **(2)** Damit auch der daseinslose Schein dem Wesen nicht als Anderes gegenüber treten kann, versucht HEGEL in einem zweiten Schritt den Nachweis zu erbringen, dass der Schein nicht außerhalb, sondern nur innerhalb des Wesens vorkommt.

Die Darstellung dieser beiden Schritte im Originaltext ist nicht immer leicht nachzuvollziehen. Darüber hinaus fällt sie sehr umfangreich aus. Gleichwohl möchte ich versuchen, sie im Folgenden zu kommentieren.

(1) Das Sein kann nur durch eine absolute Negativität aufgehoben werden, d.h. durch eine Negation, die, weil die Negation selbst ein Relikt der *Seinslogik* ist, sich nicht nur gegen das Sein, sondern auch gegen sich selbst richten muss. Ist das Sein durch diese absolute Negativität endlich einmal aufgehoben, dann stellt sich die Frage, was danach übrigbleibt. Das, was nach der Aufhebung des Seins übrigbleibt, kann, so HEGEL, nur noch »in seiner Nichtigkeit«⁴⁷⁴ bestehen. Und diese Nichtigkeit nennt er »Schein«⁴⁷⁵.

Schein ist nichtiges Sein und hat in diesem Sinne auch kein Bestehen mehr. Sobald der Schein aber als ein Nicht-Bestehendes gedacht wird, wird er wieder in Entgegensetzung zum Wesen gedacht. Denn das Wesen wird als das Bestehende und damit als der Gegensatz zum Nichtbestehen des Scheins gedacht. Eine solche Entgegensetzung entspricht wiederum der seinslogischen Entgegensetzung von Etwas und Anderem. Und das bedeutet: Sogar der nichtbestehende Schein wird noch daseinslogisch gedacht. Im Schein ist immer noch ein »Rest [...] von der Sphäre des Seins übrig geblieben«⁴⁷⁶. Allerdings kommt dem Schein dieser daseinslo-

⁴⁷⁴ GW 11, 246, 9

⁴⁷⁵ Vgl. GW 11, 245, 8

⁴⁷⁶ GW 11, 246, 12

gische Rest nur noch in aufgehobener Form zu. Denn wenn das Sein aufgehoben ist, dann betrifft dieses Aufgehobensein alle Kategorien und Bestimmungen des Seins, also auch die Kategorien des Daseins. Von den Momenten des Daseins kommt dem Schein folglich nur noch dasjenige Moment zu, welches das Dasein in seiner aufgehobenen Form repräsentiert. Und das ist laut HEGEL »nur das reine Moment des Nichtdaseyns«⁴⁷⁷. Das erzeugt nun aber ein ganz anderes Dasein, als es dasjenige der *Seinslogik* war, welches immer beide Momente umfasste: sowohl das Nichtdasein als auch das Dasein. THEUNISSEN spricht in diesem Zusammenhang von einer »Amputation des daseinslogischen Begriffs vom Anderen«⁴⁷⁸. Diese Aussage lässt sich wie folgt verstehen: Wenn dem Schein nur noch das aufgehobene Moment des Daseins zukommt, dann kann er das daseinslogische Anderssein gegen das Wesen auch nur in aufgehobener Form ausbilden. Seine Andersheit gegen das Wesen ist amputiert. Und damit ist die Entgegensetzung von Sein und Wesen schon zu einem beträchtlichen Teil abgebaut. IBER bemerkt hierzu: »Mit der Reduktion des Anderen auf das reine Moment des Nichtdaseins vollzieht Hegel einen ersten Schritt, um den metaphysischen Anschein der Unabhängigkeit der Unmittelbarkeit des Scheins gegen das Wesen durchzustreichen«⁴⁷⁹.

(2) HEGEL ist allerdings der Meinung, dass trotz der Amputation der daseinslogischen Andersheit dem Schein immer noch eine Andersheit anhaftet, die es abzubauen gilt. Wodurch lässt sich diese perennierende Andersheit erklären? Das ist keine einfache Frage. Zwar konnte im ersten Schritt der Schein als jenes daseinslogische Andere gegen das Wesen aufgehoben werden. Doch dadurch drängen sich sogleich folgende neue Fragen auf: Worin hebt sich der Schein auf? Ist er im Wesen aufgehoben ist? Ist er vom Wesen ausgeschlossen? Spräche man sich für das Letztere aus, so käme dem Schein ein Außenleben zu. Er könnte immer noch als das Andere des Wesens unterschieden werden, wodurch seine Andersheit und Entgegensetzung gerade nicht aufgehoben wären. Es kommt daher nur Ersteres infrage: Der Schein ist *im* Wesen aufgehoben. Dies muss jedoch gezeigt werden können. Und dieser Nachweis gestaltet sich nicht gerade einfach. HEGEL unterteilt ihn in zwei Teilaufgaben.

⁴⁷⁷ GW 11, 246, 16–17

⁴⁷⁸ THEUNISSEN (1994), 315

⁴⁷⁹ IBER (1990), 73

In einer *ersten Teilaufgabe* versucht HEGEL, die Momente des Scheins, »Negativität«⁴⁸⁰ und »Unmittelbarkeit«⁴⁸¹, als eigene Momente des Wesens auszuweisen. Denn wenn der Schein seine Momente mit dem Wesen teilt, dann kann nicht mehr behauptet werden, dass er ein vom Wesen Getrenntes darstellt. Das Moment der Negativität erweist sich aufgrund folgender Überlegung als das eigene Moment des Wesens: Das Wesen ist als »absolute Negativität«⁴⁸² bestimmt, bei der sich die Negativität auf sich selbst bezieht. Das Moment der Negativität des Scheins ist also ein Moment des Wesens. In HEGELS Worten: »Seine Nichtigkeit an sich ist die negative Natur des Wesens selbst«⁴⁸³. Sodann zum zweiten Moment, das es im Wesen zu verankern gilt: zur Unmittelbarkeit. Das Wesen ist die Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Eine selbstbezügliche Negativität bringt Selbstgleichheit zum Ausdruck. Und wie man aus dem Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* weiß (vgl. Kapitel 11.1), benötigt diese Sichselbstgleichheit keinen anderen Gedanken, um gedacht zu werden, als dasjenige, was mit sich selbst gleich ist. Also ist sie auch nicht über einen anderen Gedanken vermittelt und also bringt sie den Gedanken der Unmittelbarkeit zum Ausdruck. Auch die Unmittelbarkeit des Scheins kann folglich im Wesen verankert werden. Entsprechend sagt HEGEL: Die Unmittelbarkeit des Scheins ist »nichts anderes, als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens«⁴⁸⁴. Damit ist die *erste Teilaufgabe* vollbracht. Die Momente des Scheins konnten als Momente des Wesens identifiziert werden.

Dadurch kann nun gefolgert werden: Wenn der Schein in allen seinen Momenten dasselbe ist wie das Wesen, dann ist der Schein untrennbar vom Wesen, d.h. der Schein muss das Wesen selbst sein.

»[D]er Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern; sondern er ist der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst«⁴⁸⁵.

⁴⁸⁰ GW 11, 247, 32

⁴⁸¹ GW 11, 247, 34

⁴⁸² GW 11, 245, 35

⁴⁸³ GW 11, 247, 33–34

⁴⁸⁴ GW 11, 248, 1–2

⁴⁸⁵ GW 11, 248, 10–12

Worin nach der ersten Teilaufgabe überhaupt noch die Notwendigkeit einer *zweiten Teilaufgabe* besteht, ist nicht ganz einfach zu erklären. So bekundet bspw. auch THEUNISSEN Mühe, »den Sinn der Aufgabe selber zu erfassen«⁴⁸⁶. Ich versuche mir die Notwendigkeit über folgenden Gedankengang klarzumachen: Dadurch dass die Unmittelbarkeit des Scheins als Moment im Wesen verortet werden kann, könnte das Denken dazu verleitet werden, das Wesen auf diese eine Seite der Unmittelbarkeit hin zu vereinseitigen. Es könnte auf den Gedanken verfallen, dass das Wesen nur diese eine Seite der Unmittelbarkeit und nicht auch jene der Negativität darstellt. Und das würde erneut einen Rückfall in die *Seinslogik* bedeuten. Denn eine Unmittelbarkeit, die die Negativität von sich abhält, wäre ein seinslogisches Verständnis von Unmittelbarkeit. Um einen solchen Rückfall in die *Seinslogik* zu verhindern, muss HEGEL in einer zweiten Teilaufgabe zeigen können, dass es gar nicht möglich ist, Unmittelbarkeit und Negativität voneinander zu trennen. Dies zeigt HEGEL dadurch, dass er vom Gegenteil ausgeht um zu demonstrieren, dass dieses Gegenteil gar nicht möglich sein kann. D.h. er betrachtet beide Bestimmungen in ihrer Getrenntheit voneinander, um dabei festzustellen, dass sie auch dann je immer noch eine gemeinsame Einheit bilden, wenn sie voneinander getrennt werden. Diesen Nachweis erbringt er zweimal: einmal ausgehend von der Negativität und einmal ausgehend von der Unmittelbarkeit.

Die Negativität getrennt von der Unmittelbarkeit nur für sich zu denken, bedeutet, dass sie nicht das Negative eines anderen, sondern das Negative von sich selbst ist. In dieser Beziehung des Negativen auf sich selbst kommt eine Sichselbstgleichheit zum Ausdruck, die keinen anderen Gedanken als sich selbst benötigt, um gedacht zu werden, und insofern mit dem Gedanken der Unmittelbarkeit gleichgesetzt werden kann. Wird die Negativität also von der Unmittelbarkeit ferngehalten, dann verkehrt sie sich in das Ferngehaltene: in die Unmittelbarkeit. Um diese Unmittelbarkeit herzustellen, muss sie sich aber negativ auf sich selbst beziehen. Und also ist sie nicht nur Unmittelbarkeit, sondern zugleich auch Negativität. Sie ist folglich beides, eine Einheit von Negativität und Unmittelbarkeit, und zwar auch dann noch, wenn sie getrennt von der Unmittelbarkeit betrachtet wird.

Das Argument nachzuzeichnen, mit dem sich die Unmittelbarkeit auch dann in einer Einheit mit der Negativität erweist, wenn sie davon getrennt wird, gestaltet sich etwas schwieriger. Ich verstehe HEGELS Ausführungen wie folgt: Unmittelbarkeit hat sich im Übergang der

⁴⁸⁶ THEUNISSEN (1994), 367

Seinslogik in die *Wesenslogik* als eine unselbständige Bestimmung herausgestellt. Denn Unmittelbarkeit gibt es nicht mehr durch sich selbst, sondern nur noch, wie sie als Moment in einer übergeordneten Vermittlung aufgehoben ist. Aufgehobensein ist aber etwas Negatives. Wird also Unmittelbarkeit für sich gedacht, dann wird ein Negatives für sich gedacht. Und das mündet nun in dieselbe Denkfigur wie vorhin die Negativität, die getrennt von der Unmittelbarkeit zu einer selbstbezüglichen Negativität wurde⁴⁸⁷. Indem beide dieselbe Denkfigur bilden, ist für HEGEL erwiesen, dass beide in einer Einheit sind. Die Unmittelbarkeit ist in Einheit mit der Negativität und zwar auch dann, wenn sie im Denken davon getrennt wird.

Es gilt daher sowohl für die Negativität als auch für die Unmittelbarkeit: Auch dann, wenn man die Bestimmungen voneinander trennt, kommen sie in ihrer ungetrennten Form vor. Es ist nicht unmöglich, sie zu trennen. Diese Untrennbarkeit von Unmittelbarkeit und Negativität zeichnet das Wesen aus. Deshalb schreibt HEGEL: »Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das Wesen«⁴⁸⁸. Aufgrund dieser Untrennbarkeit ist es nun auch nicht mehr möglich, das Wesen auf die Seite der Unmittelbarkeit hin zu vereinseitigen. Denn wenn beide Seiten untrennbar sind, dann ist die andere Seite auch dann enthalten, wenn das Wesen auf eine Seite hin vereinseitigt würde.

Alle zuvor dargestellten Argumentationsschritte, also sowohl **(1)**, worin dem Schein das Moment des Daseins genommen wurde, so dass er die daseinslogische Kategorie der Andersheit gegen das Wesen nicht mehr vollständig ausbilden konnte, als auch **(2)**, worin die Momente des Scheins in einer *ersten Teilaufgabe* als Momente des Wesens und in einer *zweiten Teilaufgabe* als untrennbar dargestellt wurden, hatten zum Ziel, den Nachweis zu erbringen, dass der Schein keine selbständige Bestimmung ist, sondern gänzlich im Wesen enthalten und aufgehoben ist.

Damit kann nun auch die Einholung der Herbeiführung des Seins als vollständig gelten. Die Vermittlungsstruktur, mit der sich das Sein herbeiführen lässt, hat sich zwar schon im Übergang von der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* ergeben. Sie ist die Grundstruktur des Wesens (die absolute Negativität). Das Wesen ist der Vermittlungszusammenhang, aus dem sich das Sein vermittelt. Doch erst wenn das Sein bzw. der Schein neben dem Wesen keine Selbstständigkeit

⁴⁸⁷ Vgl. GW 11, 25–32,

⁴⁸⁸ GW 11, 248, 38–39

mehr für sich beanspruchen kann, sondern vollständig im Wesen als seinem Vermittlungszusammenhang aufgehoben ist, ist dieser Vermittlungszusammenhang (und damit die Herbeiführung) des Seins zur Gänze hergeleitet. Um dieses vollständige Aufgehobensein nachweisen zu können, waren die obigen Argumentationsschritte **(1)** und **(2)** nötig.

Geht man davon aus, dass HEGEL dieser Nachweis gelungen ist und der Schein bzw. das Sein nun vollständig im Wesen aufgehoben ist, dann ermöglicht das folgende Erkenntnis über den Schein: Der Schein kann nicht etwas sein, was als ein vom Wesen Getrenntes und Selbständiges unterschieden werden kann. Der Schein muss vielmehr etwas sein, was das Wesen in sich selbst unterscheidet. Der Schein ist eine Selbstunterscheidung des Wesens. Diese Selbstunterscheidung des Wesens drückt HEGEL wie folgt aus: »[D]as Wesen ist das Scheinen seiner in sich selbst«⁴⁸⁹.

Wenn der Schein aber restlos im Wesen enthalten bzw. aufgehoben ist, dann kann, HOFFMANN zufolge, der Schein in der Hegelschen Philosophie nicht, wie dies in anderen philosophischen Traditionen üblich ist, so vom Wesen abgesetzt werden, dass man das Wesen als das Wahre, den Schein hingegen als das Unwahre fasst. Denn wenn der Schein das eigene Scheinen des Wesens ist, dann ist er von der Wahrheit des Wesens gar »nicht eigentlich abtrennbar«⁴⁹⁰. Auf diese Untrennbarkeit des Scheins vom Wesen weist auch THOMAS M. SCHMIDT hin: »Der Schein des Seins ist nicht nur eine Illusion, auf die das Wesen stößt, es muß dessen eigene Erscheinung sein. [...] [E]r muß als vom Wesen selbst gesetzt erscheinen«⁴⁹¹.

Abschließend möchte ich im Sinne einer Zusammenfassung den Fokus nochmal auf die Frage in der Überschrift dieses Kapitels richten: *Wie ist der Anfang mit dem aufgehobenen Sein zu machen?* Die Problematik dieses Anfangs besteht, wie ich zu Beginn dieses Kapitels hingewiesen habe, darin, dass sich im Vollzug der Seinsaufhebung diejenigen Strukturen restituieren (die seinslogischen Strukturen der Andersheit), die gemäß dieser Aufhebung aufgehoben sein sollen, so dass fraglich bleibt, ob diese Aufhebung jemals gelingen kann. HEGEL ist der Meinung, dass sich über die Argumentationsschritte **(1)** und **(2)** ein Weg anbietet, der zwar lang und kurvenreich ist, der aber letztlich zu einer erfolgreichen Seinsaufhebung führt. Mit diesem Weg lässt sich das aufgehobene Sein als Schein weiterbestimmen. Und von diesem Schein kann

⁴⁸⁹ GW 11, 249, 2–3

⁴⁹⁰ HOFFMANN (2004), 320–321

⁴⁹¹ SCHMIDT, TH. (2002), 102

dann gezeigt werden, dass er nicht ein anderes neben dem Wesen ist, sondern etwas, was das Wesen in sich selbst unterscheidet. Folglich muss er gänzlich in der Bestimmung des Wesens aufgehoben sein. Die Seinsaufhebung fällt dadurch nicht mehr in seinslogische Verhältnisse einer Entgegensetzung oder Andersheit zurück und kann in diesem Sinne als vollständig gelten.

Damit kann der Anfang des Wesens nun endlich vollzogen werden: als Anfang mit dem vollständig aufgehobenen Sein. Für das Sein, wie es nun vollständig aufgehoben ist, verwendet HEGEL allerdings eine neue Terminologie. In Anlehnung daran, dass alles, was dem Wesen gegenüber treten könnte, letztlich nur ein »Scheinen seiner in sich selbst«⁴⁹² des Wesens ist, d.h. in Anlehnung daran, dass in allem, was dem Wesen gegenüber treten könnte, sich nur das Wesen selbst reflektiert, verwendet HEGEL »das Wort der fremden Sprache, die Reflexion«⁴⁹³. Wenn also in der Überschrift des vorliegenden Kapitels gefragt wird, wie der Anfang mit dem aufgehobenen Sein zu machen ist, dann lautet HEGELS Antwort: als Reflexion. Der Anfang des aufgehobenen Seins ist der Anfang der Reflexion.

11.4.

Der Anfang der Reflexion: Der Anfang mit dem vollständig aufgehobenen Sein

Mit den Argumentationsschritten, die im vorangehenden Kapitel präsentiert wurden und die zur Bestimmung der Reflexion führten, kann das Sein laut HEGEL als vollständig aufgehoben gelten. Ist das Sein aber endlich aufgehoben und soll nun mit ihm der Anfang gemacht werden, so tauchen plötzlich neue Fragen auf: Was ist das für ein Anfang, in welchem etwas anfängt, was aufgehoben ist, so dass also im Grunde genommen gar nichts anfängt? Und wie kann man, falls tatsächlich nichts in ihm anfängt, überhaupt noch davon reden, dass da ein Anfang ist?

Wenn das Sein restlos aufgehoben ist, dann gibt es auch keine Seinsstrukturen mehr, wovon und wozu übergegangen werden könnte. Alle Relata, die bisher in der *Logik* jeweils für einen Übergang in Anschlag gebracht wurden (bspw. Etwas und Anderes), sind aufgehoben und können folglich auch nicht mehr für ein Übergehen beansprucht werden. Wenn aber die

⁴⁹² GW 11, 249, 2–3

⁴⁹³ GW 11, 249, 23, vgl. auch GW 11, 244, 22: »Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion.«

Relata des Übergehens aufgehoben sind, dann ist es auch das Übergehen selbst. Übergehen gibt es nur als aufgehobenes Übergehen. Jegliches »Uebergehen [ist] als Aufheben des Uebergehens«⁴⁹⁴. Das hat nun auch Konsequenzen für den hier zu verhandelnden Anfang: Ist das Übergehen aufgehoben, dann kann der Anfang auch nicht mehr in einen Fortgang übergehen. Doch wie soll man sich einen Anfang vorstellen, der nicht in einen Fortgang mündet? Ein Anfang, der nicht der Anfang eines Fortgangs ist, ist das überhaupt noch ein Anfang? Mit aller Schärfe meldet sich die oben aufgeworfene Frage zurück: Wie kann man, falls tatsächlich nichts in ihm anfängt, überhaupt noch davon reden, dass da ein Anfang ist?

HEGEL versucht, diese Probleme dadurch in den Griff zu bekommen, dass er das Übergehen nicht mehr seinslogisch, sondern wesenslogisch zu fassen versucht. Das seinslogische Übergehen einer Bestimmung in eine andere muss aufgegeben werden. Es muss wesenslogisch gedacht werden und d.h. es muss gedacht werden als das Übergehen des Wesens in sich selbst. Mit folgender Metapher versucht DAVID GRAY CARLSON dieses Übergehen in sich selbst näher zu illustrieren: »[T]he otherness to which its being is sent is identical and internal to the address from which being is shipped. If there is a sending, it is strictly inter-office mail«⁴⁹⁵. Bleibt das Wesen in seinem Übergehen aber in sich selbst, dann muss sein Übergehen so gedacht werden, dass es in etwas übergeht, was ebenso nur die Bestimmung des Wesens ist. Ungleich allen seinslogischen Übergängen ändert das Wesen in seinem Übergehen seine Bestimmung also gerade nicht, sondern bleibt sich selbst. Für den Wesensanfang bedeutet das: Der Anfang geht über in etwas, was ebenfalls die Bestimmung des Anfangs ist. Auf die Bestimmung des Anfangs folgt nochmal die Bestimmung des Anfangs. Die Bestimmung des Anfangs ist das aufgehobene Sein. Der Anfang des Wesens zeichnet sich also dadurch aus, dass auf die Bestimmung des aufgehobenen Seins nochmal die Bestimmung des aufgehobenen Seins folgt. Der Anfang des Wesens ist eine Bewegung vom aufgehobenen Sein zum aufgehobenen Sein. In HEGELS Worten: Er ist eine »Bewegung von Nichts zu Nichts«⁴⁹⁶.

Diese »Bewegung von Nichts zu Nichts«⁴⁹⁷ näher betrachtet ist eine Rückkehrbewegung. Denn sie führt in ihrem Endpunkt dahin zurück, wovon sie ihren Ausgang nahm, nämlich

⁴⁹⁴ GW 11, 250, 35–36

⁴⁹⁵ CARLSON (2007), 270

⁴⁹⁶ GW 11, 250, 3–4

⁴⁹⁷ GW 11, 250, 3–4

ins Nichts. Bevor die Bewegung in Anderes übergehen könnte, wird sie, wie HEGEL sich ausdrückt, »in sich zurückgebeugt«⁴⁹⁸ oder, wie IBER kommentiert, »in sich umgewendet«⁴⁹⁹ und kehrt ins Nichts zurück. Der von HEGEL bereits eingeführte Terminus »Reflexion«⁵⁰⁰ passt daher auch für diese Rückkehrbewegung ganz gut. Denn das Phänomen der Spiegelung, das man im Alltagsverständnis unter einer Reflexion versteht, ist in einem gewissen Sinne ebenfalls eine Rückkehrbewegung: Blickt man in den Spiegel, so wird das Licht, das von der betrachtenden Person ausgeht, im Spiegel gewendet und auf die Augen der betrachtenden Person zurückgeworfen.

Mit der Rückkehrbewegung wird man aber sogleich mit einem neuen Problem konfrontiert. Dieses Problem besteht darin, dass sich zwei Anfänge unterscheiden lassen: Es gibt einen ersten Anfang, von dem die Bewegung ausgeht. Und es gibt einen zweiten Anfang, in den diese Bewegung zurückkehrt. Ein Anfang zeichnet sich in der Hegelschen Philosophie immer durch Unmittelbarkeit aus. Gibt es zwei Anfänge, dann gibt es folglich auch zwei Unmittelbarkeiten. Diese Verdoppelung des Anfangs und seiner Unmittelbarkeit möchte ich im Folgenden etwas schärfer konturieren.

Von der ersten Unmittelbarkeit lässt sich behaupten, dass sie die Unmittelbarkeit in einem seinslogischen Sinn repräsentiert. Denn diese Unmittelbarkeit nährt sich aus dem Anspruch, dass es – ganz wie im Anfang der *Seinslogik* – nichts außer dieser Unmittelbarkeit geben soll. Alles Spätere, das sich aus dieser Unmittelbarkeit ableitet (also auch die Rückkehrbewegung als Ganze), ist erst im Anfang begriffen und kann daher noch nicht in Anspruch genommen werden. Alles, was ist, ist Anfang. Wenn es aber nichts außer diesem Anfang gibt, dann gibt es auch nichts, was für seine Vermittlung in Anspruch genommen werden könnte. Seine Unmittelbarkeit muss daher – ganz wie im Anfang der *Seinslogik* – als unvermittelte Unmittelbarkeit hingenommen werden.

Im Kontrast dazu gilt laut HEGEL von der zweiten Unmittelbarkeit: »Statt von dieser Unmittelbarkeit anfangen zu können, ist diese vielmehr als die Rückkehr, oder als die Reflexion

⁴⁹⁸ GW 11, 257, 33

⁴⁹⁹ IBER (1990), 122–123

⁵⁰⁰ GW 11, 250, 12

selbst«⁵⁰¹. Die zweite Unmittelbarkeit ist also nicht einfach so gegeben. Es muss erst die Rückkehrbewegung durchlaufen werden, um diese zweite Unmittelbarkeit erreichen zu können. »Die Reflexion ist also die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt«⁵⁰². Und das bedeutet: Die zweite Unmittelbarkeit bzw. der zweite Anfang ist eine vermittelte Unmittelbarkeit. Das wiederum ist ein entschieden wesenslogisches Verständnis von Unmittelbarkeit: Unmittelbarkeit als vermittelte Unmittelbarkeit. Vermittelt ist die Unmittelbarkeit durch die Rückkehrbewegung, die von HEGEL als »Bewegung von Nichts zu Nichts«⁵⁰³ definiert wurde – als eine Bewegung also, die letztlich ebenfalls eine sich auf sich selbst beziehende Negativität darstellt. Und von dieser selbstbezüglichen Negativität weiß man seit dem Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik*, dass sich mit ihr die Bestimmung der Unmittelbarkeit vermitteln lässt.

Das wesenslogische Verständnis von Unmittelbarkeit widerspricht dem seinslogischen. Denn während das seinslogische Verständnis die Bestimmung der Unmittelbarkeit als unvermittelt auffasst, kommt im wesenslogischen Verständnis die Bestimmung der Unmittelbarkeit nur noch als vermittelte vor. Das wesenslogische Verständnis von Unmittelbarkeit wirkt wie ein Korrektiv auf das erste, seinslogische Verständnis. Nimmt man das wesenslogische Verständnis als Grundlage dafür, wie Unmittelbarkeit zu denken ist, dann lässt sich davon ableiten, dass auch die Unmittelbarkeit des seinslogischen Anfangs eine vermittelte gewesen sein muss. Doch wenn das Sein des Anfangs eine vermittelte Unmittelbarkeit gewesen ist, dann muss ihm eine Vermittlung vorausgegangen sein. Und also kann dieses Sein »nicht ein erstes [sein], von dem angefangen wird«⁵⁰⁴, sondern muss vielmehr ein Zweites sein, dem seine Vermittlung als das wahre Prius je immer schon vorangegangen ist. Und weil es bei dieser Vermittlung um die Grundstruktur des Wesens handelt, kann gefolgert werden: Dasjenige, was dem Sein als Vermittlung je immer schon vorausgegangen ist, ist das Wesen. Das Wesen ist ursprünglicher und in diesem Sinne anfänglicher, als es das Sein jemals sein wird. Oder anders formuliert: Das Wesen ist der eigentliche, das Sein hingegen nur der uneigentliche Anfang.

⁵⁰¹ GW 11, 251, 11–13

⁵⁰² GW 11, 251, 13–14

⁵⁰³ GW 11, 250, 3–4

⁵⁰⁴ GW 11, 249, 36

Aus diesem Je-immer-schon-Vorausgegangensein des Wesens leitet sich laut HEGEL auch der Name des Wesens ab: Als eines, das dem Sein als dessen Vermittlung je immer schon vorangegangen ist, d.h. als eines, das je immer schon war, ehe das Sein ist, ist das Wesen je immer schon logische Vergangenheit, d.h. es ist je immer schon ›gewesen‹. In HEGELS Worten: »Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn, das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn«⁵⁰⁵. FISCHER bemerkt hierzu: »Um diesen Begriff erst sprachlich zu fassen und uns nahe zu rücken, so bezeichnen wir das aufgehobene Sein als Gewesensein oder als Wesen. [...] [N]icht was der Zeit nach dem Sein vorausgeht, sondern was ihm dem Begriffe nach vorausgeht, d.h. nicht das zeitliche, sondern das logische Prius [...]. So verstehen wir unter dem Wesen nicht das Sein, welches ist, sondern das Sein, welches war, nicht welches einst war und jetzt nicht mehr ist, sondern das Sein, welches von jeher war«⁵⁰⁶.

Und damit lässt sich die Korrektur, die der Wesensanfang am seinslogischen Anfang vornimmt, wie folgt auf den Punkt bringen: Das Erste, mit dem der Anfang der *Wissenschaft der Logik* gemacht worden ist, ist nur das scheinbare Erste. In Wahrheit ist es vielmehr ein vermitteltes Resultat und also ein Zweites, dem seine Vermittlung als das wahre Erste vorangeht. Dieses wahre Erste ist das Wesen.

11.5.

Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel

Gegen das Ende der *Seinslogik* hin konfliktieren die beiden Weisen, wie das Sein sich seit dem Anfang der *Wissenschaft der Logik* weiterbestimmt hat: die qualitative und die quantitative Bestimmtheit. Dies mündet in einen allseitigen Widerspruch, wodurch sich sowohl das Sein und als auch alle Seinsbestimmtheiten aufheben. Beim Vollziehen dieser Seinsaufhebung stellt sich allerdings ein Problem ein: Sie wird immer noch mit seinslogischen Mitteln gedacht. Und dadurch reproduziert die Seinsaufhebung dasjenige, was mit ihr aufgehoben werden soll. HEGELS Lösungsvorschlag für dieses Problem besteht in Folgendem: Insofern die Aufhebung

⁵⁰⁵ GW 11, 241, 14–15

⁵⁰⁶ FISCHER (1865), 321

selbst dasjenige reproduziert, was es aufzuheben gilt, muss die Aufhebung sich auch gegen sich selbst richten. Dadurch richtet sich auch die Negativität dieser Aufhebung gegen sich selbst und bestimmt sich als eine sich auf sich selbst beziehenden Negativität weiter, die von HEGEL »absolute Negativität«⁵⁰⁷ genannt wird. Diese absolute Negativität stellt im Rahmen des Übergangs der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* zweierlei dar: **(i)** Erstens ist sie die Grundstruktur der Sphäre, die die Sphäre des Seins ablöst: die Grundstruktur des Wesens. **(ii)** Zweitens: Die sich auf sich selbst beziehende Negation ist sich selbst gleich. Sichselbstgleichheit benötigt keine andere Denkbestimmung als sich selbst, um gedacht zu werden. Also ist diese Sichselbstgleichheit auch nicht über einen anderen Gedanken vermittelt und also bringt sie den Gedanken der Unmittelbarkeit zum Ausdruck, der mit dem Gedanken des Seins assoziiert werden kann. Mit der sich auf sich selbst beziehenden Negativität des Wesens vermittelt sich also die Bestimmung des Seins.

Eine Vermittlung ist immer auch eine Herbeiführung. Und also kann diese Herbeiführung für die Herbeiführung des Seins geltend gemacht werden, die seinerzeit im logischen Anfang vorausgesetzt werden musste, weil die *Logik*, bevor sie begonnen hatte, noch nicht in Anspruch genommen werden konnte, um sie aus sich selbst abzuleiten. Nun aber hat sich diese Vermittlung aus der *Logik* abgeleitet. Sie ist das Wesen. Und damit muss sie nicht mehr länger vorausgesetzt werden. *Die Wissenschaft der Logik* hat eine ihrer Voraussetzungen, die sie in Zusammenhang mit ihrem Anfang machen musste, eingeholt: die Herbeiführung des Anfangs.

Die Spuren dieser Herbeiführung mussten im Moment des Anfangs abstrahiert werden, damit die *Logik* im Schein der Voraussetzungslosigkeit anheben konnte. Nun liegt diese Vermittlung offen vor. Sie ist das Wesen. Dieser Vermittlungszusammenhang von Sein und Wesen rückt den Anfang der *Wissenschaft der Logik* in ein völlig neues Licht. Ist das Wesen die Vermittlung und das Sein das Vermittelte, dann muss das Wesen das logische Frühere sein. Denn die Vermittlung geht dem Vermittelten stets voraus. Das Sein kann folglich nicht mehr länger für sich beanspruchen, das Erste im Gang der *Logik* zu sein. Es ist das Zweite, dem seine Vermittlung (das Wesen) als das wahre logische Prius vorausgeht.

Auch das Verständnis der Voraussetzungslosigkeit des Anfangs wird in ein neues Licht gerückt. Im Moment des logischen Anfangs und seiner absoluten Mittellosigkeit konnte die

⁵⁰⁷ GW 21, 382, 5

Voraussetzungslosigkeit des Anfangs nicht anders gedacht werden als schlicht Nichtvorhandensein jeglicher Vermittlung, d.h. als Unmittelbarkeit. Mit der *Wesenslogik* stehen der *Logik* nun aber Mittel zur Verfügung, die ein neues Verständnis von Voraussetzungslosigkeit ermöglichen. In diesem neuen Verständnis schließen sich Voraussetzungslosigkeit und Vermittlung nicht mehr länger aus, sondern können zusammengedacht werden. Voraussetzungslosigkeit wird neu verstanden als Selbstvermittlung aller Voraussetzungen. Denn vermittelt sich die *Logik* ihre Voraussetzungen selbst, dann benötigt sie dafür auch nur sich selbst und muss keine weiteren Voraussetzungen machen. Sie kann in diesem Sinne als voraussetzungslos gelten.

Mit diesem neuen Verständnis von Voraussetzungslosigkeit kann auch die Frage beantwortet werden, wie die *Wissenschaft der Logik* als voraussetzungslos gelten kann, obwohl ihr Anfang vermittelt ist. Zwar ist ihr Anfang vermittelt und setzt als solcher seine Vermittlung voraus. Doch insofern sich diese Vermittlung direkt aus der *Logik* selbst ableiten lässt, setzt die *Logik* dabei nur sich selbst voraus. Die *Logik* findet alles, was sie für die Herbeiführung ihres Anfangs braucht, in sich selbst und muss keine weiteren Voraussetzungen machen. Sie bleibt diesbezüglich voraussetzungslos.

Die Erkenntnis, dass das Sein ein logisch Zweites ist, dem das Wesen als das wahre Erste vorausgeht, etabliert ein Gefälle zwischen beiden Bestimmungen: Das Wesen ist das Erste, das Sein nur noch das Zweite. Dieses Gefälle muss, wie ich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung argumentieren werde, ausgeglichen werden. Denn solange ein Gefälle zwischen Sein und Wesen besteht, kann ihre übergeordnete Einheit nicht auf angemessene Weise gebildet werden. Sie bleibt einseitig, weil der Akzent der Einheit auf derjenigen Seite liegt, die das logisch Primäre ist. Das hat folgende Konsequenz: Das Akzentuierte sticht aus dieser Einheit gleichsam heraus, wodurch sie nicht mehr als eine Einheit beider Bestimmungen, sondern nur noch als das Hervortreten der akzentuierten Seite erscheint. Dies wäre für das Projekt der *Wissenschaft der Logik* allerdings fatal. Denn in einer Darstellung des Absoluten geht es ja darum, die Einheit von allem darzustellen. Um eine Vereinseitigung der Einheit von Sein und Wesen zu verhindern, muss die *Logik* daher in ihrem Fortgang Lösungen bereitstellen, mit denen das Gefälle zwischen den beiden Bestimmungen ausgeglichen werden kann. Das geschieht im nächsten größeren Übergang, im Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik*, der auch das nächste größere Kapitel in der vorliegenden Arbeit eröffnet.

Die weitere logische Entwicklung bis zu diesem Übergang lässt sich in geraffter Form wie folgt zusammenfassen:

(1) Der Anfang des Wesens ist der Anfang mit dem aufgehobenen Sein. In seiner wahren Bestimmung ist dieser Anfang, wie weiter oben ausgeführt worden ist, die Bestimmung der Reflexion. Diese macht nun den Anfang, führt sich in diesem Anfang fort und wird dabei weiterbestimmt. In ihrer Weiterbestimmung offenbaren sich jedoch an ihr verschiedene Mängel, wodurch die Reflexion in die Kategorie des Widerspruchs mündet. An diesem Widerspruch geht das Wesen vorerst »zum Grunde«⁵⁰⁸, wie HEGEL schreibt.

(2) Als Konsequenz dieses Zum-Grunde-Gehens entäußert sich das Wesen: zuerst in die Existenz, dann in die Erscheinung. Das Verhältnis des Wesens zu seiner Entäußerung wird im Kapitel *Das wesentliche Verhältnis* als ein Verhältnis zwischen Innerem und Äußerem dargestellt. Wie HEGEL verdeutlicht, steht dabei das Innere für das Wesen, das Äußere hingegen für das Sein⁵⁰⁹. Das Verhältnis von Sein und Wesen bestimmt sich zu einem Verhältnis des Inneren und Äußeren weiter.

(3) Im letzten der drei großen Abschnitte der *Wesenslogik* diskutiert HEGEL das Absolute (wobei HEGEL das Absolute hier noch nicht in seiner begriffslogischen Bedeutung als absolute Methode, sondern erst in seiner wesenslogischen Bedeutung, die an das Spinozistische Absolute erinnert, diskutiert). Die Kategorie des Absoluten geht in der *Wesenslogik* dadurch hervor, dass sich die »Einheit des Innern und Aeussern«⁵¹⁰ herstellt. Diese Einheit bezeichnet HEGEL als »Wirklichkeit«⁵¹¹. Sie ist das All dessen, was es gibt. Diese Wirklichkeit kann keine vom Absoluten getrennte Wirklichkeit sein, denn sonst gäbe es ein Außerhalb des Absoluten. Die Wirklichkeit muss also als die eigene Wirklichkeit des Absoluten, als seine Selbstausslegung oder, wie HEGEL seine Begriffe wählt, als das »sich selbst Manifestiren«⁵¹² des Absoluten verstanden werden. Dementsprechend müssen auch alle Subkategorien, die in der übergeordneten Kategorie der Wirklichkeit diskutiert werden, als Wegmarken der Selbstmanifestation des Absoluten aufgefasst werden. In der Abfolge dieser Wegmarken bestimmt sich das Verhältnis des Inneren und Äußeren weiter, wobei, wie zuvor bereits gesagt wurde, das Innere für das Wesen und das Sein für das Äußere steht. Und dadurch bestimmt sich auch das Verhältnis von Sein

⁵⁰⁸ GW 11, 244, 14

⁵⁰⁹ Vgl. GW 11, 370, 26–30: »Das Innre ist das Wesen aber als Totalität, welche wesentlich die Bestimmung hat, auf das Seyn bezogen und unmittelbar Seyn zu sein. Das Aeussere ist das Seyn, aber mit der wesentlichen Bestimmung, auf die Reflexion bezogen, unmittelbar eben so verhältnißlose Identität mit dem Wesen zu sein«.

⁵¹⁰ GW 11, 380, 3

⁵¹¹ GW 11, 381, 6

⁵¹² GW 11, 375, 39

und Wesen weiter mit dem Ziel, im Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* die Einheit beider zu bilden. Hier möchte ich mit meinem Kommentar wieder einsteigen.

12.

Das Einholen des Wesensanfangs im Übergang von der Wesens- in die Begriffslogik

12.1.

Der Begriff als Einheit von Sein und Wesen

Wie ich in Kapitel 9 vorausgeschickt habe, so ist es im Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* nicht primär die Bestimmung des Seins, die eingeholt wird, sondern diejenige des Wesens. Da aber im Einholen des Wesens zugleich das Verhältnis zwischen Sein und Wesen untersucht und darin ein Gefälle zwischen beiden ausgeglichen wird, so dass deren Einheit gebildet werden kann, betrifft das Einholen des Wesens ebenso die Bestimmung des Seins. Folglich kann man sagen, dass das Sein im Übergang zur *Begriffslogik* auf eine gewisse Weise dennoch eingeholt wird.

HEGEL stellt den Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* doppelt dar: einmal aus der Perspektive der *Wesenslogik* und ein zweites Mal aus der Perspektive der *Begriffslogik*, d.h. *ex post*, nachdem der Übergang bereits geleistet und der Begriff bereits erreicht worden ist. Ich werde den Übergang zunächst aus der Perspektive der *Wesenslogik* darstellen und fragen, welche Denkstrukturen er zur Verfügung stellt, um die Einheit von Sein und Wesen auf angemessene Weise herstellen zu können. Diese Einheit von Sein und Wesen, die HEGEL den »Begriff«⁵¹³ nennt, kann, wie EMUNDTS bemerkt, mit dem Zusammenschluss der beiden ersten Teile der *Logik*, der *Seinslogik* und der *Wesenslogik*, gleichgesetzt werden⁵¹⁴.

⁵¹³ GW 12, 12, 8

⁵¹⁴ Vgl. EMUNDTS (2018), 395. Wie EMUNDTS jedoch anführt, ist diese These strittig. So interpretiert bspw. SCHMIDT das Sein nicht als das Sein der *Seinslogik*, sondern als dasjenige Sein, das sich im Wesensanfang durch das Wesen vermittelt (vgl. SCHMIDT (1997), 178). Da jedoch der Wesensanfang als Einholung des Seinsanfangs interpretiert werden kann, wodurch dem Sein des Wesensanfangs automatisch ein Bezug auf das Sein der *Seinslogik* anhaftet, spielt es für den weiteren Verlauf meiner Untersuchung keine große Rolle, ob man daran festhält, ob in diesen Passagen das Sein der *Seinslogik* oder dasjenige des Wesensanfangs verhandelt wird. Der Bezug auf das Sein des Anfangs ist meiner Ansicht nach in beiden Fällen entweder explizit oder implizit gegeben.

Die Denkstrukturen, die es erlauben sollen, die Einheit von Sein und Wesen zu bilden, werden im letzten Kapitel der *Wesenslogik* verhandelt: Im absoluten Verhältnis. Das absolute Verhältnis ist eine Kategorie der Wirklichkeit. Alle Kategorien der Wirklichkeit sind, wie bereits erwähnt wurde, Stationen der Selbstmanifestation des Absoluten. Wie ebenfalls bereits erwähnt wurde, kann die Wirklichkeit nichts sein, was außerhalb des Absoluten vorkommt. Würde sie das, dann hätte das Absolute ein Außerhalb und könnte nicht mehr absolut sein. Das absolute Verhältnis darf folglich das Verhältnis zur Wirklichkeit nicht als ein Verhältnis des Absoluten zu etwas Äußerlichem wiedergeben. Es muss dieses Verhältnis vielmehr als ein Verhältnis des Absoluten zu sich selbst – d.h. als ein Selbstverhältnis – abbilden. Dadurch kommt im absoluten Verhältnis die Bestimmung des Absoluten aber gewissermaßen dreimal vor: Sowohl das Verhältnis als Ganzes ist als absolut bestimmt als auch jede seiner Seiten. Denn soll das Verhältnis ein Verhältnis sein, in dem das Absolute sich auf sich selbst bezieht, dann müssen beide Relata das Absolute selbst sein. Damit kann folgender Vorbegriff des absoluten Verhältnisses gegeben werden: Das absolute Verhältnis ist ein Verhältnis, in dem sowohl das Ganze dieses Verhältnisses, als auch jede Seite für sich selbst eine Totalität bilden bzw. das Absolute sind⁵¹⁵.

Im Kapitel *Das absolute Verhältnis* werden nun verschiedene Verhältnisse daraufhin untersucht, ob und wie sie vermögend sind, dieses absolute Verhältnis abzubilden. Man kennt diese Verhältnisse aus der Kantischen Philosophie: *Substantialität*, *Kausalität* und *Wechselwirkung*. Sie können, HOFFMANN zufolge, alle als Vorformen des Begriffs interpretiert werden⁵¹⁶. Denn sie alle sind ein Explikationsangebot dafür, wie das absolute Verhältnis zu verstehen ist. Dem ersten der oben genannten Verhältnisse, dem Substantialitätsverhältnis, kommt für den hier zu leistenden Ausgleich des Gefalles von Sein und Wesen nur eine periphere Bedeutung zu. Ich werde es daher überspringen und gleich mit der Diskussion des Kausalitätsverhältnisses einsteigen.

⁵¹⁵ Vgl. GW 11, 393, 16–24

⁵¹⁶ Vgl. HOFFMANN (2004), 345

12.1.1.

Das Kausalitätsverhältnis

Das »Causalitätsverhältnis«⁵¹⁷ tritt zunächst als das »formelle Causalitäts-Verhältnis«⁵¹⁸ mit den Momenten »Ursache«⁵¹⁹ und »Wirkung«⁵²⁰ auf. Die Ursache verdankt ihre Bestimmtheit als Ursache dem Umstand, dass sie wirkt. Ohne ihre Wirkung wäre die Ursache nicht das, was sie ist: eine Ursache. Die Ursache ist folglich erst in ihrer Wirkung das, was sie als Ursache ist. Sie hat die »Wirklichkeit, die sie als Ursache hat, nur in ihrer Wirkung«⁵²¹. Um Ursache sein zu können, muss die Ursache folglich die Wirkung voraussetzen. Allerdings gilt auch das Umgekehrte. Denn, wie HEGEL schreibt: »[D]ie Ursache ist in der Wirkung als ganze Substanz manifestiert«⁵²². Die Wirkung wird von HEGEL als Selbstmanifestation der Ursache verstanden. In ihr ist nichts, was nicht zuvor in der Ursache war. »Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Ursache enthält«⁵²³. Verschwindet die Ursache, dann verschwindet auch die ganze Wirkung. Daher gilt die Voraussetzungsbeziehung auch in die umgekehrte Richtung: So wie die Ursache die Wirkung voraussetzt, so setzt auch die Wirkung die Ursache voraus.

Wichtig für die hier zu thematisierende Einholung des Wesensanfangs ist nun das Folgende: Die Wirkung ist gemäß HEGEL ein Sein. Die Ursache ist das Andere der Wirkung und daher das Andere des Seins. Insofern ist sie ein Negatives. Indem die Ursache sich in ihrer Wirkung, wie eben dargelegt wurde, aber nur auf sich selbst bezieht, bezieht sich ein Negatives auf sich selbst. Die Ursache terminiert in der Figur einer selbstbezüglichen Negativität und damit in der Grundstruktur des Wesens. Das bedeutet: Während die Wirkung mit dem Sein in Verbindung gebracht werden kann, kann die Ursache mit dem Wesen assoziiert werden. HEGEL bringt diesen Zusammenhang in etwas verklausulierter Form in folgendem Zitat zum Ausdruck:

⁵¹⁷ GW 11, 396, 35p

⁵¹⁸ GW 11, 396, 36

⁵¹⁹ GW 11, 396, 35

⁵²⁰ GW 11, 396, 36

⁵²¹ GW 11, 397, 35–36

⁵²² GW 11, 397, 26–27

⁵²³ GW 11, 398, 15–16

»Passiv ist das Unmittelbare, oder Ansichseyende, das nicht auch für sich ist; – das reine Seyn [...]. – Der passiven steht die als negativ sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber. Sie ist die Ursache«⁵²⁴.

Das Ende des Kausalitätskapitels sowie das ganze Kapitel der Wechselwirkung dient nun dazu, die Einheit der beiden Bestimmungen Wirkung und Ursache nachzuweisen. Insofern die beiden Bestimmungen Sein und Wesen repräsentieren, steht die Herstellung ihrer Einheit auch für die Herstellung der Einheit von Sein und Wesen. Der zu erbringende Nachweis kann mit der Genesis des Begriffs gleichgesetzt werden, wie HEGEL im *Proömium* der *Begriffslogik* festhält⁵²⁵. Damit die Einheit auf adäquate Weise gebildet werden kann, muss jedoch erst ein Gefälle ausgeglichen werden, das seit dem Wesensanfang zwischen Sein und Wesen besteht. Das auszugleichende Gefälle besteht darin, dass sich im Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* das Sein als das Resultat der Vermittlung durch das Wesen herausgestellt hat, so dass also das Sein ein Zweites und das Wesen, das als Vermittlung dem Sein vorangeht, das Erste ist. Wird dieses Gefälle nicht ausgeglichen, bliebe der Akzent immer auf dem logisch Primären und die Einheit könnte nicht auf adäquate Weise gebildet werden. Denn das Akzentuierte würde aus dieser Einheit gleichsam herausstechen, wodurch sie nicht als eine Einheit beider Bestimmungen, sondern nur als das Hervortreten der akzentuierten Bestimmung (des Wesens) erscheinen würde.

Als Wirkung und Ursache werden nun verschiedene Formen dieser Einheit auf ihre Stabilität hin untersucht. Die erste dieser Formen wurde weiter oben bereits angedeutet. Es ist die Einheit der formellen Kausalität. Die Ursache ist, wie weiter oben bereits dargelegt wurde, in der formellen Kausalität insofern in Einheit mit ihrer Wirkung, als sie das, was sie ist, nur dank ihrer Wirkung ist. Und die Wirkung ist insofern in der Einheit mit ihrer Ursache, als sie nichts anderes als allein die Selbstmanifestation dieser Ursache ist. In der Wirkung ist daher nicht ein anderes, sondern nur die Ursache selbst gesetzt. Sowohl aus der Perspektive der Ursache als

⁵²⁴ GW 11, 405, 1–5

⁵²⁵ Vgl. GW 12, 11, 30–32: »Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird«.

auch derjenigen der Wirkung enthalten sich Ursache und Wirkung gegenseitig: »Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Ursache enthält. Umgekehrt enthält die Ursache nichts, was nicht in ihrer Wirkung ist«⁵²⁶.

Indem sich Ursache und Wirkung gegenseitig enthalten, verlieren sie aber ihre besondere Bestimmtheit gegeneinander. Die Ursache ist immer auch als Wirkung und die Wirkung immer auch als Ursache bestimmt. Dadurch lassen sie sich nicht mehr auseinanderhalten und fallen zusammen. Doch damit verliert die Ursache dasjenige, was, wie weiter oben dargelegt wurde, ihre Voraussetzung ist, um überhaupt Ursache sein zu können: die Wirkung. Und daher »erlischt«⁵²⁷ die Ursache. Erlischt aber die Ursache, dann erlischt auch die Selbstmanifestation dieser Ursache. Es ist daher »eben so die Wirkung erloschen«⁵²⁸.

Was nach dem Erlöschen beider Bestimmungen übrigbleibt, ist eine Bestimmungs- und Unterschiedslosigkeit, die »eine Unmittelbarkeit«⁵²⁹ darstellt. Diese Unmittelbarkeit ist die Bestimmung der gemeinsamen Einheit, die Ursache und Wirkung im Verhältnis der formellen Kausalität bilden. Natürlich eine als Unmittelbarkeit bestimmte Einheit vollkommen ungenügend, um das absolute Verhältnis abzubilden. Der weitere Verlauf des Kausalitätsverhältnisses wird daher diese Einheit weiterbestimmen, bis eine Struktur gefunden wird, mit der sie sich auf angemessene Weise denken lässt.

12.1.2.

Das bestimmte Kausalitätsverhältnis

Das Kausalitätsverhältnis bestimmt sich zunächst als bestimmtes Kausalitätsverhältnis weiter. Dieses Verhältnis stellt folgende Struktur bereit, um die Einheit von Ursache und Wirkung bzw. von Wesen und Sein denken zu können. Jede Ursache ist selbst aber auch bewirkt und hat eine Ursache. Mit jeder Ursache ist folglich eine weitere Ursache gesetzt, die ihr vorangeht. Dasselbe gilt für die Wirkung. Eine jede Wirkung wirkt weiter und wird somit zu einer Ursache, die eine weitere Wirkung nach sich zieht. Mit jeder Wirkung ist folglich eine weitere Wirkung gesetzt. Das Kausalitätsverhältnis bestimmt sich weiter als eine sich ins Unendliche

⁵²⁶ GW 11, 398, 15–16

⁵²⁷ GW 11, 398, 27

⁵²⁸ GW 11, 398, 27

⁵²⁹ GW 11, 398, 29

fortsetzende Reihe von sich abwechselnden Gliedern. Jedes Glied dieser Reihe kann dabei wahlweise sowohl als Ursache des Folgeglieds als auch als Wirkung des vorangehenden Glieds betrachtet werden. Dieses Sowohl-als-Auch kommt dem Gedanken der Einheit von Ursache und Wirkung bzw. Wesen und Sein schon sehr nahe. Allerdings weist die unendliche Reihe einen entscheidenden Schönheitsfehler auf: Es wird der Anschein erweckt, dass die Glieder dieser Kette in unterschiedliche Bestimmungen aufgeteilt sind. Ist das eine Glied als Ursache bestimmt, dann bestimmt sich das darauffolgende als Wirkung. Ist ein Glied als Wirkung bestimmt, dann nimmt das vorangehende die gegenteilige Bestimmung der Ursache an. Diese Verschiedenheit der Glieder sabotiert den Gedanken ihrer Einheit. Bei genauerer Betrachtung löst sich diese Verschiedenheit aber auch sogleich wieder auf: Nimmt man ein Glied als Ursache in den Blick, so bestimmt sich das ihr vorangehende Glied ebenfalls als Ursache, weil jede Ursache ihrerseits die Wirkung einer ihr vorangehenden Ursache ist. Gleiches lässt sich von der Wirkung sagen: Nimmt man ein Glied als Wirkung in den Blick, so bestimmt sich das darauffolgende Glied gleichermaßen als Wirkung, weil die in den Blick genommene Wirkung in ihrem Fortwirken eine neue Wirkung nach sich zieht. Bei näherer Betrachtung stellt man also fest: Sowohl, wenn man ein Glied als Ursache, als auch, wenn man es als Wirkung in den Blick nimmt, wechselt die Bestimmung nicht mehr, wenn man in der Kette der Glieder entweder vor- oder zurückgeht. Die Verschiedenheit der Bestimmungen ist hinfällig geworden. Die Reihe als ganze bringt dadurch nicht mehr Verschiedenheit, sondern Dieselbigkeit zum Ausdruck. Und das führt zu einem neuen Verständnis von Kausalität: Weil in dieser Reihe jedes Glied dieselbe Bestimmung wie das vorangehende Glied hat, kommt in dieser Reihe nicht mehr der Gedanke eines gegenseitigen Voraussetzens, sondern vielmehr der Gedanke des Sichselbstvoraussetzens ein und desselben zum Ausdruck. Die bestimmte Kausalität hat sich zu einer sich selbst voraussetzenden Kausalität weiterbestimmt. Für diese sich selbst voraussetzende Kausalität verwendet HEGEL die Bezeichnung »bedingte[] Causalität«⁵³⁰.

⁵³⁰ GW 11, 407, 8

12.1.3.

Die bedingte Kausalität

Die bedingte Kausalität hat sich zur sich selbst voraussetzenden Kausalität weiterbestimmt. Das Verhältnis der Relata expliziert sich nun nicht mehr über das gegenseitige Voraussetzen von Ursache und Wirkung. Es expliziert sich vielmehr über das sich selbst Voraussetzen der Kausalität selbst. Die Kausalität bedingt sich selbst. Eben deshalb verwendet HEGEL die Bezeichnung ›bedingte Kausalität‹.

Weil es die Kausalität selbst ist, die sich selbst voraussetzt, bestimmen sich nun auch ihre Relata weiter. Die Wirkung bestimmt sich als »passive Substanz«⁵³¹. Die Kausalität setzt sich selbst als diese passive Substanz voraus, um auf sich einwirken und darin Ursache werden zu können. Ist die Kausalität als passive Substanz gesetzt, dann muss sie sich aber zugleich als aktive Substanz voraussetzen, da die passive Substanz, wie wir seit der Diskussion des Verhältnisses von Ursache und Wirkung wissen, ja nichts anderes als eine Selbstmanifestation der aktiven ist. Die Ursache bestimmt sich daher als »active«⁵³² Substanz weiter.

Nun folgt im Originaltext eine intrikate Passage. HEGEL nimmt die passive Substanz unter die Lupe und fragt, ob es gerechtfertigt sei, sie als Voraussetzung der Ursache zu betrachten, wo doch der Umstand, dass die aktive Substanz in ihrem Einwirken jeweils ihre vollständige Wirkung auf die passive Substanz entlädt, eher auf das Gegenteil hindeute: nämlich dass die passive Substanz vollständig in der Gewalt der aktiven sei⁵³³. Was aber vollständig in der Gewalt eines anderen ist, das kann nicht dessen Voraussetzung sein. Folglich verliert die passive Substanz ihren Voraussetzungscharakter und die aktive Substanz bleibt als alleinige Voraussetzung zurück.

Auch wenn die passive Substanz nicht mehr vorausgesetzt ist, ist sie gleichwohl gesetzt. Gesetzt ist sie als das Gesetzte einer anderen Voraussetzung: das Gesetzte der aktiven Substanz (die nun die einzig verbleibende Voraussetzung ist). Doch mit dieser Setzung erhält sie nicht eine Bestimmung, die sie nicht schon wäre. Ein Gesetztes ist sie schon. Denn sie ist ja von der

⁵³¹ GW 11, 405, 14

⁵³² GW 11, 406, 17

⁵³³ Vgl. GW 11, 406, 4

Kausalität gesetzt, damit diese überhaupt auf etwas einwirken kann. Die passive Substanz geht folglich in ihrem erneuten Gesetztwerden nicht in eine andere Bestimmung über, sondern »nur mit sich selbst zusammen«⁵³⁴. Sie bleibt, was sie ist: ein Gesetztes.

HEGEL wirft nun die Frage auf, wessen Tätigkeit dieses Zusammengehen-mit-sich-selbst sei, und kommt zum Schluss, dass dafür nur das Zusammengehende selbst, d.h. nur die passive Substanz infrage kommen könne. Das Zusammengehen-mit-sich-selbst ist »das Thun des Passiven selbst«⁵³⁵. Doch wenn die passive Substanz das Aktive in diesem Zusammengehen ist, dann muss sie zugleich auch aktive Substanz sein. Und dadurch ist sie auch Ursache: Ursache ihres Zusammengehens. Indem die passive Substanz nicht in eine andere Bestimmung übergeht, geht sie also gleichwohl über: Sie verkehrt sich in die Bestimmung der Ursache.

Wie jede Ursache, so hat nun natürlich auch diese Ursache eine Wirkung. Ihre Wirkung richtet sich laut HEGEL nun allerdings nicht auf eine andere passive Substanz, sondern gegen die ursprüngliche Ursache selbst, d.h. »gegen die erste wirkende Ursache«⁵³⁶. Und in diesem Zurückwirken, so HEGEL, wird sie zur »Gegenwirkung«⁵³⁷, die die Ursache letztlich aufhebt. Wie lässt sich das erklären? Hierbei hilft es, wenn man sich erinnert, wie HEGEL seinerzeit die Kategorie der Ursache eingeführt hat. Die Ursache muss, um überhaupt Ursache sein zu können, eine Wirkung voraussetzen, deren Ursache sie dann sein kann. Diese Wirkung, die sie voraussetzen muss, hat sich nun aber (in ihrer weiterbestimmten Form als passive Substanz) soeben selbst in eine Ursache »verkehrt«⁵³⁸. Somit verliert die Ursache, was sie braucht, um Ursache sein zu können. Als Folge davon hebt sie sich auf⁵³⁹.

Damit ist das aber noch nicht die ganze Wirkkraft der Gegenwirkung explizit gemacht. Die Gegenwirkung bewirkt noch mehr: Die Gegenwirkung trifft die Ursache. Die Ursache empfängt also eine Wirkung und wird dadurch »als passive Substanz«⁵⁴⁰ gesetzt. Das, was ehemals aktive Substanz war, bestimmt sich also zur passiven Substanz weiter. Und das heißt: Genauso,

⁵³⁴ Vgl. GW 11, 406, 15–16

⁵³⁵ GW 11, 406, 19

⁵³⁶ GW 11, 406, 32

⁵³⁷ GW 11, 406, 32

⁵³⁸ GW 11, 406, 22

⁵³⁹ Vgl. GW 11, 406, 34–36: »Die Ursache hat aber ihre substantielle Wirklichkeit nur in ihrer Wirkung; indem diese aufgehoben wird, so wird ihre ursächliche Substantialität aufgehoben.«

⁵⁴⁰ GW 11, 407, 12

wie sich weiter oben die passive zur aktiven Substanz bestimmt hat, bestimmt sich also auch die passive zur aktiven weiter. Beide bestimmen sich als beides. Die aktive Substanz ist immer auch passive und die passive immer auch aktive Substanz. »[J]ede ist gegen die andere zugleich active und zugleich passive Substanz«⁵⁴¹.

Mit dieser hinzugewonnenen Erkenntnis wird das Verhältnis von aktiver und passiver Substanz neu in den Blick genommen, um darin einen Perspektivenwechsel herbeizuführen: Die Ursache hatte die passive Substanz gesetzt, um darauf einwirken und Ursache sein zu können. Dieses Setzen war ihre Wirkung. In der Gegenwirkung wird nun aber vielmehr die Ursache selbst als passive Substanz gesetzt. Die Ursache bekommt also dieselbe Wirkung verabreicht, die zuvor von ihr ausgegangen ist. Sie erhält »ihre Wirkung als Gegenwirkung in sich zurück«⁵⁴², wie HEGEL schreibt. Und damit findet ein Wechsel der Wirkrichtung statt. Die Wirkung, die ehemals von der Ursache auf die Wirkung ausging, wird »umgebogen«⁵⁴³ und auf die Ursache zurückgebogen. Damit klingt der Gedanke der *causa sui* an, wie viele Interpretinnen und Interpreten anmerken⁵⁴⁴. Allerdings möchte ich an dieser Stelle auf die Thematik der Selbstverursachung nicht näher eingehen, da ich den Fokus meiner Betrachtung weiterhin auf den Ausgleich des Gefälles von Sein und Wesen richten möchte.

Mit der Gegenwirkung ist ein neues Verständnis von Kausalität gewonnen: Kausalität ist nicht mehr etwas, dessen Wirkung sich ins Unendliche verliert, sondern etwas, dessen Wirkung die Richtung wechselt und auf seinen Ausgangspunkt zurückwirkt. Dieses neue Verständnis gibt nun auch den Namen vor für das Verhältnis, das sich daraus ableitet und das im Folgenden darauf geprüft wird, ob das absolute Verhältnis abzubilden vermag: »Wechselwirkung«⁵⁴⁵.

⁵⁴¹ GW 11, 407, 31–32

⁵⁴² GW 11, 407, 14–15

⁵⁴³ GW 11, 407, 16

⁵⁴⁴ »Damit ist in der Wechselwirkung ein adäquater Begriff der *causa sui* entfaltet, oder, was das gleiche ist, hiermit erreicht das Absolute, das ein absolutes, manifestierendes Verhältnis ist, seinen wesentlich zureichenden Begriff« (LIN (2004), 458). »In ihrer gewußten ›an und fürsichseyende[n] Identität‹ ist die ursprüngliche Sache tatsächlich die wahre *causa sui*, die ›Ursache ihrer selbst‹, denn sie hängt von nichts anderem mehr ab, geht in ihren Unterschieden nur mit sich selbst zusammen. Die Unterschiede der Sache haben so gegen ihren Begriff nichts Vorausgesetztes, Äußeres oder Fremdes mehr« (IBER (2002), 183). In einer Anmerkung in der *Enzyklopädie* von 1830 erwähnt auch HEGEL den Ausdruck der *causa sui* (vgl. GW 20, §153, 171, 5ff).

⁵⁴⁵ GW 11, 407, 30

12.1.4.

Die Wechselwirkung als Ausgleich des Gefälles zwischen Sein und Wesen

Die Wechselwirkung ist dasjenige Verhältnis, das nun die entscheidenden Strukturen zur Verfügung stellt, mit denen sich die Einheit von Ursache und Wirkung bzw. von Wesen und Sein auf angemessene Weise denken lässt. An dieser Stelle ist es lohnenswert, sich nochmal kurz zu vergegenwärtigen, worin das Problem liegt, das bislang das Bilden ihrer Einheit verhinderte. Das Problem ist das Gefälle zwischen beiden Bestimmungen: Das Sein ist das Resultat der Vermittlung, die das Wesen ist. Da die Vermittlung dem Vermittelten stets voraus geht, erscheint das Wesen in der logischen Rangordnung dadurch als das Erste, das Sein hingegen nur als das Zweite. Jede Einheit, die mit ihnen gebildet wird, erscheint dadurch nicht als eine Einheit beider Bestimmungen, sondern als eine Einheit, die auf diejenige Bestimmung vereinseitigt bleibt, die das logisch Primäre darstellt.

Bis jetzt konnte an dieser logischen Hierarchie nicht gerüttelt werden. Die Wechselwirkung macht nun aber genau das und wirkt dadurch wie ein Korrektiv auf das Verhältnis von Sein und Wesen. Denn die Gegenwirkung, mit der in der Wechselwirkung die Richtung gewechselt wird, lässt erkennen, dass die Vermittlungs- bzw. Verursachungsbeziehung nicht nur in die eine, sondern auch in die andere Richtung gilt. Beide Seiten sind gleichermaßen Ursachen füreinander. Beide sind gleichursächlich. »Keines von beiden [...] ist dabei etwas Ursprünglicheres«⁵⁴⁶, wie HINCHEUNG LIN den Aspekt einer solchen Gleichursächlichkeit betont. THOMAS HANKE beschreibt diesen Aspekt folgendermaßen: »Aus der Kausalität, die ein Gefälle von der Ursache zur Wirkung zu besagen scheint, ist mithin ein gleichberechtigtes Verhältnis geworden: die *Wechselwirkung*«⁵⁴⁷. »Beide Pole sind gleichberechtigt und benötigen einander gleichermaßen«⁵⁴⁸.

Da in den Seiten des Verhältnisses der Wechselwirkung nicht nur Ursache und Wirkung, sondern, wie ich in 12.1.1 betont habe, auch Sein und Wesen repräsentiert sind, lässt sich dieses Verhältnis der Gleichursächlichkeit nun auf das Wesen und das Sein zurückübertragen. Und das bedeutet: Sein und Wesen sind beide gleichursächlich. Keines von ihnen ist ein logisch

⁵⁴⁶ LIN (2006), 458

⁵⁴⁷ HANKE (2016), 163

⁵⁴⁸ HANKE (2016), 168

Früheres. Das Gefälle zwischen beiden Bestimmungen ist dadurch ausgeglichen. Keines von beiden genießt einen Vorrang vor dem anderen. »An die Stelle des asymmetrischen Bestimmungsverhältnisses tritt ein symmetrisches«⁵⁴⁹, wie FRIEDRIKE SCHICK bemerkt.

Die Korrektur, die im Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* am Verhältnis von Sein und Wesen vorgenommen wird, lautet also wie folgt: Dem Wesen wird seine Erstrangigkeit entzogen, indem beide Bestimmungen, Sein und Wesen, als vermittlungs- bzw. verursachungsegalitär nachgewiesen werden. So, wie der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* ein Korrektiv des Anfangs der *Seinslogik* war (indem er dem Sein den Rang der Erstrangigkeit entzog und ihn ans Wesen verlieh), so ist der Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* ein Korrektiv des Anfangs der *Wesenslogik* (indem er die logische Gleichrangigkeit beider nachweist).

12.1.5.

Der Begriff als Einheit von Sein und Wesen

Dank des Ausgleichs des Gefälles zwischen Sein und Wesen kann nun auch ihre Einheit gebildet werden. Das Verhältnis der Gleichursächlichkeit, das diesen Ausgleich bewirkt hat, war in gewissem Sinne bereits die Artikulation dieser Einheit. Denn dass beide Bestimmungen sich gegenseitig verursachen, bedeutet, dass jede nur dadurch ist, dass auch die andere ist. Es ist nicht möglich, nur eine von ihnen anzusetzen. Wird eine angesetzt, dann ist die andere immer mitgesetzt. Auf einen Schlag werden immer beide Bestimmungen gesetzt. Und das heißt: Es wird immer die Einheit beider gesetzt. Diese Einheit nennt HEGEL den »Begriff«⁵⁵⁰:

»[D]er Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seyns und der Reflexion«⁵⁵¹.

Wenn aber sowohl das Ansetzen des Seins als auch das Ansetzen des Wesens je immer das Setzen der Einheit beider ist, dann bedeutet das, dass man es hier, wie schon beim Werden

⁵⁴⁹ SCHICK (2018), 464

⁵⁵⁰ GW 12, 12, 8

⁵⁵¹ GW 12, 12, 8–9

zu Beginn der *Seinslogik*, es mit einer Einheit zu tun hat, von der die Momente je selbst auch eine solche Einheit sind. Sein und Wesen, die als Momente in ihrer Einheit sind, sind je selbst auch eine Einheit von Sein und Wesen und zwar auch dann, wenn sie getrennt und isoliert nur für sich betrachtet werden.

Wie ich eingangs erwähnt habe, wird der Übergang in die *Begriffslogik* doppelt dargestellt: einmal aus der Perspektive der *Wesenslogik* und ein zweites Mal aus der Perspektive der *Begriffslogik*, d.h. *ex post*, nachdem der Übergang bereits geleistet und der Begriff erreicht worden ist. Die Erkenntnis, dass die Einheit von Sein und Wesen eine Einheit ist, deren Momente je selbst auch diese Einheit sein müssen, markiert die Grenze zwischen beiden Perspektiven. Bis anhin war die wesenslogische Perspektive tonangebend. Diese zeichnete sich dadurch aus, dass Sein und Wesen als voneinander getrennt behandelt wurden. Mit der Einsicht, dass die Momente der Einheit von Sein und Wesen, je selbst auch diese Einheit sind, hat man die begriffslogische Perspektive eingenommen.

Mit dieser begriffslogischen Perspektive geht nun gemäß HEGEL eine terminologische Korrektur einher: »Sein und Wesen haben daher im Begriff nicht mehr die Bestimmung, in welcher sie als Sein und Wesen sind«⁵⁵². Sein und Wesen, die in ihre Einheit des Begriffs eingehen, verlieren die Bestimmung Sein und Wesen zu sein, weil sie in dieser Einheit nicht mehr als Sein und Wesen, sondern nur noch als diese Einheit vorkommen. Diese Einheit ist der Begriff. Sein und Wesen kommen im Begriff also je selbst auch als dieser Begriff vor. Der Begriff ist eine Einheit von solchen, die je selbst auch dieser Begriff sind. Das bringt HEGEL auf folgende Formel: Der Begriff ist »der Begriff selbst des Begriffes«⁵⁵³. Welches seiner Momente (Sein oder Wesen) man am Begriff unterscheidet, stets hat man den ganzen Begriff im Blick. »[S]eine Unterschiede [...] sind selbst der ganze Begriff«⁵⁵⁴. Der Begriff bleibt in jedem Moment und in jeder Bestimmung, die man an ihm unterscheidet, sich selbst. Diese Struktur der Sich-selbst-Unterscheidung bildet die Grundstruktur des Begriffs und wird, wie IBER hervorhebt, als »Grundsatz« für die ganze *Begriffslogik* gelten⁵⁵⁵.

⁵⁵² GW 12, 29, 6–7

⁵⁵³ GW 12, 29, 20

⁵⁵⁴ GW 12, 29, 17–19

⁵⁵⁵ Vgl. IBER (2002), 191

Vergleicht man diesen Grundsatz mit dem Vorbegriff des absoluten Verhältnisses, so wie ich diesen in Kapitel 12.1 definiert habe, so lässt sich unschwer erkennen, dass das absolute Verhältnis gleichsam eine Vorwegnahme dieses Grundsatzes war. Der Vorbegriff lautete folgendermaßen: Ein Verhältnis gilt dann als absolut, wenn sowohl die Seiten des Verhältnisses als auch das Verhältnis als Ganzes eine Totalität bilden bzw. das Absolute sind⁵⁵⁶. Der Begriff mit seiner Struktur der Sich-selbst-Unterscheidung bildet dieses absolute Verhältnis perfekt ab. Denn sowohl der Begriff als ganzer als auch jede Seite, die an ihm unterschieden wird, bleibt stets ganzer Begriff. Insofern lässt sich also sagen: Der Begriff ist das wahre absolute Verhältnis. Und entsprechend gilt, wie HEGEL schreibt, nun auch der Begriff als das neue Absolute und löst damit Sein und Wesen als ehemalige Definitionen des Absoluten ab. »Der jetzige Standpunkt, auf welchen diese Entwicklung geführt hat, ist, daß die Form des Absoluten, welche höher als Seyn und Wesen, der Begriff ist«⁵⁵⁷.

12.2.

Der Anfang der Begriffslogik als ein Anfang mit dem Allgemeinen

Rechnet man, wie HOFFMANN dies tut, die Anfänge der drei größeren Sphären – Sein, Wesen, Begriff – zu den Anfängen, die es in der *Wissenschaft der Logik* hauptsächlich zu unterscheiden gilt, dann handelt es sich bei dem hier darzustellenden Anfang um den »dritten Anfang«⁵⁵⁸.

Der Grundsatz, der, wie zuvor betont wurde, für die ganze *Begriffslogik* gilt, gilt auch für ihren Anfang: Der Begriff bleibt in allem, was an ihm unterschieden wird, sich selbst. Weil aber die *Begriffslogik* erst in ihrem Anfang ist, darf dieser Grundsatz auch nur in seiner anfänglichsten und unmittelbarsten Form genommen werden. Laut HEGEL ist diese Form die Bestimmung des Allgemeinen. Das Allgemeine fasst auf anfänglichste und daher in einer für den An-

⁵⁵⁶ Vgl. GW 11, 393, 16–24

⁵⁵⁷ GW 12, 24, 20–22

⁵⁵⁸ HOFFMANN (2004), 350

fang der *Begriffslogik* geeigneten Form zusammen, dass der Begriff, eben weil jeder Unterschied und jede Bestimmtheit nur er selbst ist, sich stets auf sich selbst bezieht und daher auch stets in einer »einfache[n] Identität« mit sich selbst bleibt⁵⁵⁹.

Was aber bedeutet es für einen Anfang und was bedeutet es für einen Fortgang, wenn der Anfang mit dem Allgemeinen gemacht wird? Laut HEGEL bedeutet es das Folgende: dass es sowohl im Anfang als auch im Fortgang als dieses Allgemeine, das es ist, erhalten bleibt. »Das Allgemeine [...], wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist«⁵⁶⁰. Auch in seinem Fortgang wird das Allgemeine nur das, was es im Anfang schon ist. Um mit ERDMANN zu sprechen: Der Begriff wird in seiner Entwicklung nur »zu dem [...], was er eigentlich ist«⁵⁶¹.

Dass der allgemeine Begriff, in allem bleibt, was er ist, assoziiert HEGEL mit der Freiheit des Begriffs. Diese Freiheit des Begriffs erklärt sich aus dem Folgenden: Ungleich der *Seinslogik*, in der das zu bestimmende Sein in seinem Bestimmtwerden jeweils im »andren unterging«⁵⁶², und ungleich der *Wesenslogik*, in der das zu bestimmende Wesen in seinem Bestimmtwerden jeweils in sein anderes schien⁵⁶³, geht der Begriff in seinem Bestimmtwerden weder über, noch scheint er in Anderes. Nirgends stößt er an eine Grenze, in der seine Bestimmung aufhörte und eine andere begönne. Er hat »an nichts Anderem eine Schranke [...], sondern nur in sich selbst«⁵⁶⁴, wie JOHANN EDUARD ERDMANN anmerkt. Der allgemeine Begriff kann sich absolut sicher sein, dass er in allem stets sich selbst findet. Also ist er frei. Er ist frei, sich mit allem zu verwickeln, ohne dabei seine Bestimmung, Begriff zu sein, jemals zu verlieren. HEGEL bringt diese Freiheit des Begriffs auf folgende Formel: Der Begriff bleibt in allem »bey sich selbst«⁵⁶⁵.

Dass der allgemeine Begriff in allem bleibt, was er ist, bedeutet nun näher betrachtet allerdings das Folgende: Wenn es keine Bestimmtheit gibt, worin der Begriff verlassen wird,

⁵⁵⁹ Vgl. GW 12, 16, 10

⁵⁶⁰ GW 12, 34, 21–22

⁵⁶¹ ERDMANN (1848), §143, 106

⁵⁶² GW 12, 34, 20

⁵⁶³ Vgl. GW 12, 34, 27

⁵⁶⁴ ERDMANN (1848), §142, 105

⁵⁶⁵ GW 12, 35, 12

dann gibt es auch keine Bestimmtheit, die außerhalb des Begriffs liegt. Jede mögliche Bestimmtheit muss daher im allgemeinen Begriff enthalten sein. Dadurch dass das Allgemeine aber alle mögliche Bestimmtheit in sich enthält, können Bestimmungen nicht »von aussen dazu«⁵⁶⁶ kommen. Und wenn alle Bestimmungen im Begriff enthalten sind, dann kann das Bestimmen nur innerhalb des Begriffs vonstattengehen. Der Begriff kann also nur sich selbst bestimmen. Bestimmen bedeutet aber immer auch Unterscheiden. Beginnt der Begriff also, sich zu bestimmen, dann beginnt er, sich »in sich«⁵⁶⁷ zu unterscheiden. Dieses sich selbst unterscheidende Allgemeine ist nun aber ein ganz anderes Allgemeines, als es das Allgemeine war, mit dem der Anfang der *Begriffslogik* gemacht wurde. Und indem es sich in dieser Andersheit gegen das Allgemeine des Begriffsanfangs absetzt, ist es gerade nicht mehr allgemein, sondern: besonders. Kurz: Indem das Allgemeine sich selbst bestimmend in sich selbst unterscheidet, unterscheidet es sich auch gegen das Allgemeine des Begriffsanfangs und wird ein Besonderes. »Das Allgemeine bestimmt sich, so ist es selbst das Besondere«⁵⁶⁸.

12.3.

Der besondere Begriff

Das sich selbst bestimmende Allgemeine ist ein Besonderes geworden, weil es sich vom Allgemeinen des Begriffsanfangs unterscheidet. Diese Unterscheidung wird nun auch der Allgemeinheit desjenigen Allgemeinen zum Verhängnis, mit dem der Anfang gemacht wurde. Denn mit dem besonders gewordenen Allgemeinen tritt diesem Allgemeinen etwas gegenüber, was eine andere Bestimmtheit hat als es selbst. Und das verträgt sich schlecht mit dem Gedanken des Allgemeinen. Denn das Allgemeine ist ja dadurch bestimmt, dass es keine Bestimmtheit gibt, die nicht in ihm enthalten wäre. Tritt ihm eine Bestimmung gegenüber, die nicht es selbst ist, dann ist dies aber augenscheinlich der Fall. Folglich kann das Allgemeine nicht mehr allgemein sein. Es wird daher ebenfalls ein Besonderes. Das Allgemeine, dem ein Besonderes gegenübertritt, lässt sich, wie IBER ausführt, »nicht als Allgemeines gegen das Besondere festhalten [...], ohne es selbst zu einem Besonderen zu machen«⁵⁶⁹. Dies erinnert erneut an die

⁵⁶⁶ GW 12, 35, 21

⁵⁶⁷ GW 12, 36, 36

⁵⁶⁸ GW 12, 38, 3

⁵⁶⁹ IBER (2002), 194

Dialektik des Endlichen und Unendlichen, in der sich das Unendliche dadurch zu einem Endlichen herabsetzte, dass das Endliche von ihm ferngehalten wurde. Auch für die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen gilt: Dadurch, dass man daran festhält, dass das Allgemeine nicht das Besondere ist, schließt man das Besondere aus dem Allgemeinen aus, wodurch nicht mehr alle Bestimmungen im Allgemeinen enthalten sind und das Allgemeine daher nicht mehr allgemein sein kann und also besonders sein muss.

Damit ändert sich die logische Situation aber grundlegend: Wenn das Allgemeine, von dem das Besondere sich unterscheidet, selbst ein Besonderes ist, dann unterscheidet sich das Besondere nicht mehr von einem Allgemeinen, sondern nur noch von sich selbst. In jedem Unterschied, der gemacht wird, bleibt die Bestimmung des Besonderen erhalten. Das Besondere ist in allen Unterschieden enthalten. Das Besondere ist die allen gemeinsame Bestimmung, d.h. es ist all-gemein. Das Besondere hat sich verallgemeinert.

Allerdings ist HEGEL der Ansicht, dass diesem Verständnis von Verallgemeinerung eine Abstraktion zugrundeliegt. Damit die Bestimmung des Besonderen zur Bestimmung erhoben werden kann, die allen gemeinsam ist, muss davon ausgeblendet werden, was ihnen nicht gemeinsam ist. Nicht-Gemeinsames muss abstrahiert werden, damit das Besondere zur allen gemeinen Bestimmung zusammengefasst werden kann. Folglich ist das so zustandegekommene Allgemeine das »Abstract-Allgemeine«⁵⁷⁰.

Dieses abstrakte Allgemeine kann den Grundsatz der *Begriffslogik* jedoch nicht mehr erfüllen. Der Grundsatz besagt, dass der Begriff in jedem Unterschied bzw. in jeder Bestimmtheit bleibt, was er als ganzer Begriff ist. Eine Abstraktion aber ist *per definitionem* immer ein Fernhalten – ein Fernhalten dessen, was abstrahiert werden soll. Also ist nicht alles in ihm enthalten. Und also erfüllt das Abstrakt-Allgemeine auch den Grundsatz des Begriffs nicht mehr. Erfüllt es aber den Grundsatz der *Begriffslogik* nicht, dann erfüllt es auch die Kriterien nicht, unter denen es überhaupt noch Begriff sein kann. Es ist ein »Begriffloses«⁵⁷¹.

Doch damit ist der Begriff nicht verloren. Denn die Verallgemeinerung über die Abstraktion ist gemäß HEGEL lediglich Ausdruck eines falschen Verstandesdenkens, das wie schon bei der Dialektik des Endlichen und Unendlichen die wahren Vermittlungszusammenhänge nicht erkennt. Wird diese Sichtweise korrigiert, dann kehrt gemäß HEGEL auch der Begriff wieder

⁵⁷⁰ GW 12, 40, 15

⁵⁷¹ GW 12, 40, 16

zurück. Die Korrektur, die vorgenommen werden muss, besteht darin, dass die Allgemeinheit des Besonderen anders gedacht werden muss: Die Allgemeinheit des Besonderen darf nicht als das Gemeinsame aller Besonderen gefasst werden. Das Allgemeine des Besonderen muss vielmehr so gefasst werden, dass, insofern alles ein Besonderes ist, sich das Besondere in allem, was unterschieden wird, nur auf sich selbst bezieht. Bezieht das Besondere sich aber in allem nur auf sich selbst, dann entspricht es wieder dem Begriff von Allgemeinheit, der im Anfang der *Begriffslogik* eingeführt wurde: »Diese reine Beziehung des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die Allgemeinheit des Begriffs«⁵⁷².

HEGEL führt nun eine neue Begrifflichkeit ein für dieses Besondere, das insofern allgemein ist, als es sich in allem auf sich selbst bezieht: »Die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit aber ist die Einzelheit«⁵⁷³.

12.4.

Das Einzelne

Das Kapitel über das Einzelne ist im Originaltext zweigeteilt. **(1)** *Ein erster Teil* beschreibt, wie mit der Bestimmung des Einzelnen der Begriff wieder zurückkehrt. **(2)** *Ein zweiter Teil* behandelt hingegen das genaue Gegenteil davon: wie mit der Bestimmung des Einzelnen der Begriff erneut verlassen wird.

(1) Zunächst zur Rückkehr des Begriffs: Der unmittelbare Sinn davon, was es bedeutet, ein Einzelnes zu sein (und den wir auch alltagssprachlich mit diesem Ausdruck verbinden), ist, dass ein Einzelnes auf seine Einzelheit reduziert ist. Das Einzelne ist einzig das, was es ist. Es ist nichts, was es außer ihm gegebenenfalls auch noch gibt. Im Kontext der beiden zuvor behandelten Begriffsbestimmungen (Allgemeines und Besonderes) bedeutet dies: Das Einzelne ist nicht das Allgemeine und das Einzelne ist nicht das Besondere. Das Einzelne ist nur das Einzelne. Die unmittelbare Bedeutung des Einzelnen besteht also darin, dass das Allgemeine

⁵⁷² GW 12, 33, 19–21

⁵⁷³ GW 12, 43, 13–14

und das Besondere von ihm ferngehalten werden. Wie jedes Fernhalten so ist auch dieses Fernhalten eine Abstraktion: Indem das Allgemeine und das Besondere vom Einzelnen ferngehalten werden, werden sie vom Einzelnen abstrahiert.

Laut HEGEL kann eine Abstraktion als ein Akt der Vereinzelung betrachtet werden. »Die Abstraction ist daher eine Trennung des Concreten, und eine Vereinzelung seiner Bestimmungen; durch sie werden nur einzelne Eigenschaften oder Momente aufgefaßt«⁵⁷⁴. Eine Abstraktion reißt das, was abstrahiert wird, und das, wovon abstrahiert wird, auseinander. Und das macht alle Relata zu Einzelnen. Wenn also das Allgemeine und das Besondere vom Einzelnen abstrahiert werden, dann werden sie durch diese Abstraktion zu Einzelnen. Und damit ist plötzlich nur noch die Bestimmung des Einzelnen vorhanden. Das aber bedeutet: Das Einzelne ist nicht von etwas anderem, sondern nur noch von sich selbst unterschieden. Oder anders formuliert: Das Einzelne ist die Bestimmung, die in jedem Unterschied bleibt, was sie ist: Einzelnes. Und damit erfüllt das Einzelne aufs Wort den Grundsatz der *Begriffslogik*, wonach der Begriff in allen seinen Bestimmtheiten und Unterschieden stets ganzer Begriff bleibt. Damit kehrt laut HEGEL der Begriff zurück: »Die Einzelheit ist [...] die Rückkehr des Begriffes in sich selbst«⁵⁷⁵.

Ein Blick darauf, welche Funktion der Abstraktion in dieser Rückkehr zukommt und welche Rolle sie darin spielt, führt zu einer interessanten Erkenntnis: Indem die Abstraktion alle durch sie Abstrahierten zu Einzelnen machte, hat sie alle darin vereint, ein Einzelnes zu sein. Die Abstraktion hat vereint, was durch sie eigentlich hätte auseinandergehalten werden sollte. Dies zeigt zweierlei: *Erstens*: »[D]ie Einheit des Begriffs ist [...] untrennbar«⁵⁷⁶. Selbst dann, wenn man diese Einheit auftrennt, stellt sich augenblicklich wieder ihre Untrennbarkeit her. *Zweitens*: Der Abstraktion kommt nicht nur eine trennende, negative, sondern auch eine vereinernde, positive Funktion zu. Denn die Abstraktion hat einen essenziellen Beitrag für die Wiederherstellung der Einheit des Begriffs geleistet. Deshalb sind die hier diskutierten Stellen im Haupttext auch nicht ausschließlich als Kritik an der Abstraktion zu lesen.

(2) Sodann zum *zweiten Teil* des Kapitels über das Einzelne, d.h. zum abermaligen Verlust des Begriffs: Die zuvor dargestellte Rückkehr des Begriffs verlief entlang der Bestimmung

⁵⁷⁴ GW 12, 50, 4–7

⁵⁷⁵ GW 12, 51, 10

⁵⁷⁶ GW 12, 49, 37

des Einzelnen. Alle Begriffsbestimmungen sind darin vereint, untrennbar ein und dieselbe Bestimmung des Einzelnen zu sein. In allen Unterschieden und Momenten bleibt die Bestimmung des Einzelnen erhalten. In jeder Bestimmtheit, auf die es sich bezieht, bezieht es sich folglich auf sich selbst und bestimmt sich selbst. Mit dem Einzelnen kehrt die Struktur des Begriffs zurück. Doch ebendies wird dem zurückgekehrten Begriff nun zum Verhängnis. Denn indem Bestimmen gemäß HEGEL immer auch Unterscheiden bedeutet, ist das Einzelne mit jeder Bestimmtheit, in der es sich auf sich selbst bezieht, auch ein Unterschied, der sich auf sich selbst bezieht. Ein Unterschied aber, der sich auf sich selbst bezieht, ist ein »für sich seyende[r]«⁵⁷⁷ Unterschied. Und ein fürsichseiender Unterschied gewinnt, HEGEL zufolge, unweigerlich an Festigkeit⁵⁷⁸. (Denn ein Unterschied, der nicht bloß ansichseiend, sondern fürsichseiend ist, kann gesetzt werden). Durch die Festigkeit des Unterschieds gewinnen auch alle anderen Bestimmungen, die in diesem Unterschied unterschieden werden, an Festigkeit und werden »selbständige[]«⁵⁷⁹ Bestimmungen. Doch diese Selbständigkeit verträgt sich nicht mit der Einheit des Begriffs: Denn selbständige Bestimmungen schließen sich gegenseitig aus und treten dadurch aus der sie umfassenden Einheit des Begriffs heraus.

Allerdings darf dieses gegenseitige Ausschließen nicht mehr seinslogisch, sondern muss begriffslogisch aufgefasst werden. Denn schließlich handelt es sich bei den sich ausschließenden Unterschieden immer noch um »Begriffsunterschiede«⁵⁸⁰, in denen das sich Unterscheidende bleibt, was es ist. Nichtsdestotrotz verträgt sich die Selbständigkeit dieser Unterschiede nicht mit der Einheit des Begriffs. Die Einheit des Begriffs bleibt zwar in den Unterschieden erhalten, aufgrund der behaupteten Selbständigkeit der Unterschiede verselbständigen sich nun aber auch diese Einheiten. Und das bedeutet: Es gibt nicht mehr eine einzige übergeordnete Einheit, sondern es gibt mehrere selbständige Einheiten – so viele, wie es Unterschiede gibt. Der Begriff spaltet sich in autonome Teile auf. HEGEL spricht in diesem Zusammenhang von einer »Theilung«⁵⁸¹ des Begriffs. Damit kann nun nicht mehr von einem übergeordneten Ganzen gesprochen werden. Eben deshalb wird diese Teilung von HEGEL mit dem Verlust des

⁵⁷⁷ GW 12, 51, 21

⁵⁷⁸ Vgl. GW 12, 51, 17

⁵⁷⁹ GW 12, 52, 12

⁵⁸⁰ GW 12, 52, 17

⁵⁸¹ GW 12, 52, 25

Begriffs gleichgesetzt. »Der Begriff als diese Beziehung seiner selbständigen Bestimmungen hat sich verloren«⁵⁸².

Wie der weitere Verlauf der *Begriffslogik* (den ich hier nicht mehr behandeln werde) zeigen wird, versteht HEGEL diese Teilung des Begriffs allerdings als einen Rückgang⁵⁸³ – als einen Rückgang in Strukturen des Begriffs, die dem bisher Behandelten je immer schon zugrunde lagen und daher auch als ursprünglicher betrachtet werden müssen. Die Teilung, die am Begriff vollzogen wird, ist also letztlich eine am Begriff bereits vollzogene Teilung, d.h. die »ursprüngliche Theilung seiner«⁵⁸⁴. Ganz in diesem Sinne muss auch der Titel der neuen Sphäre verstanden werden: »Urtheil«⁵⁸⁵.

12.5.

Zusammenfassung und Überleitung zum nächsten Kapitel

Der Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* dient dazu, dem Denken Strukturen bereitzustellen, mit denen sich die Einheit von Sein und Wesen bilden lässt. Damit sie auf angemessene (nicht einseitige) Weise gebildet werden kann, muss aber erst ein Gefälle ausgeglichen werden, das zwischen beiden Bestimmungen seit dem Wesensanfang besteht und das darin besteht, dass das Wesen als Vermittlung des Seins den Rang des logisch Früheren einnimmt. Um dieses Gefälle bearbeiten und schließlich ausgleichen zu können, wird das Wesen als Ursache und das Sein als Wirkung weiterbestimmt. Als Ursache und Wirkung treten die beiden Bestimmungen in verschiedene Wirkverhältnisse zueinander. Diese Wirkverhältnisse statten das Denken mit immer adäquateren Strukturen aus, um das Gefälle ausgleichen zu können. Die Wechselwirkung ist dasjenige Verhältnis, das den Ausgleich schafft. Die Wechselwirkung beschreibt das Verhältnis beider folgendermaßen: Nicht nur die Wirkung ist durch die Ursache verursacht, sondern auch die Ursache durch die Wirkung. Beide sind gleichursächlich oder beide sind gleichrangig. Das Gefälle zwischen Sein und Wesen ist dadurch ausgeglichen. Der

⁵⁸² GW 12, 20–21

⁵⁸³ Was HEGEL im Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* in methodischer Hinsicht voraus bemerkt hat, lässt sich also auch auf die aktuelle Stelle übertragen: »[D]as Vorwärtsgehen [ist] ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften«, von dem das, wovon beim Vorwärtsgehen ausgegangen wurde, allererst hervorgebracht wird« (vgl. GW 21, 57, 13–16).

⁵⁸⁴ GW 12, 52, 25

⁵⁸⁵ GW 12, 52, 25–26

Gedanke ihrer Gleichursächlichkeit liefert nun auch die Grundstruktur ihrer Einheit, die die nächstgrößere Sphäre innerhalb der *Logik*, nämlich der Begriff ist. Wenn beide Bestimmungen gleichermaßen durcheinander verursacht sind, dann bedeutet das: Wird das eine im Denken angesetzt, dann ist das andere immer mitgesetzt. Es werden also auf einen Schlag immer beide gesetzt. Oder: Es wird immer die Einheit beider gesetzt. Diese Einheit nennt HEGEL den ›Begriff‹. Diese Einheit zeichnet sich durch die Untrennbarkeit von Sein und Wesen aus und zwar auch dann, wenn Sein und Wesen je als einzelnes Moment für sich in den Blick genommen werden. Auch dann kommen Sein und Wesen nur so vor, wie sie eine Einheit von Sein und Wesen und also der Begriff sind. Die Momente des Begriffs sind folglich selbst auch der Begriff. Und das liefert nun die Grundstruktur oder den Grundsatz für die ganze *Begriffslogik*: In jedem Moment, in jeder Bestimmtheit, in jedem Unterschied, den man am Begriff unterscheidet, bleibt der Begriff ganzer Begriff. Bis zum Schlusskapitel der *Logik*, d.h. bis zur absoluten Idee, gliedert sich die *Begriffslogik* in folgende drei Hauptteile, auf die im Folgenden ein Schlaglicht geworfen werden soll. Der erste Hauptteil, *Die Subjektivität*, von dem die Einstiegs-kapitel bereits diskutiert worden sind, lässt sich wie folgt zusammenfassen:

(1) Der Grundsatz der *Begriffslogik* muss auch für ihren Anfang gelten. Weil die *Begriffslogik* aber erst in ihrem Anfang ist, darf man diesen Grundsatz auch nur in seiner anfänglichsten und unmittelbarsten Form nehmen. Laut HEGEL kommt für diese Form nur die Bestimmung des Allgemeinen infrage. Im Fortgang, der sich an den Anfang schließt, geht dieses Allgemeine in das Besondere und das Besondere in das Einzelne über. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind die drei Bestimmungen bzw. Momente, die dem Begriff zukommen. Sie alle erfüllen den zuvor erwähnten Grundsatz der *Begriffslogik* und bestätigen dadurch die Einheit des Begriffs. Mit der Bestimmung des Einzelnen wird die Einheit des Begriffs aber nicht nur bestätigt, sondern auch verlassen. Denn mit der Bestimmung des Einzelnen wird ein Unterschied gemacht, der den Begriff in einzelne fürsichseiende und autonome Teile aufspaltet. In Analogie dazu, dass innerhalb der *Wissenschaft der Logik* ein Fortgang immer auch als Rückgang in den ursprünglichen Grund darstellt, von dem dasjenige abhängt (und sogar hervorgebracht wird), was bis zu jener Stelle behandelt wurde, versteht HEGEL diese Teilung als einen Rückgang in die ursprüngliche Teilung des Begriffs und nennt die darauffolgende Sphäre entsprechend ›Urteil‹.

In der Sphäre des Urteils wird das Auseinanderfallen der Einheit in sich verselbständi-gende Momente weiter vertieft und zwar in der Weise einer klassischen Subjekt-Prädikat-Struktur. Dabei werden erst alle Urteilsformen und danach alle Schlussformen durchlaufen. In

den verschiedenen Schlussformen, die diskutiert werden, stellt sich jedes Moment des Begriffs einmal als alle anderen Momente dar, worin HEGEL den Nachweis erkennt, dass ein jedes Moment alle anderen Momente in sich enthält. Enthalten aber alle Momente alle anderen Momente, dann können die Momente keinen Unterschied mehr gegeneinander ausbilden. Und wo kein Unterschied sich ausbilden kann, da ist auch keine Vermittlung mehr möglich. Das Resultat ist ein »Aufheben der Vermittlung«⁵⁸⁶ und dadurch eine »Unmittelbarkeit«⁵⁸⁷, mit der die Bestimmung des Seins wiederkehrt. Dieses wiederhergestellte Sein bezeichnet HEGEL »Objectivität«⁵⁸⁸. Die Objectivität bildet den zweiten Hauptteil der *Begriffslogik*.

(2) Unter dem als »Objectivität«⁵⁸⁹ wiederhergestellten Sein ist laut ERDMANN weder »blosses Seyn, noch Daseyn, noch Existenz«, sondern »begriffsmässige Realität oder Realität nur des Begriffes« zu verstehen⁵⁹⁰. Die Objectivität beschreibt die Realität, die sich der Begriff in seiner Selbstrealisierung selbst gibt. Folgende Realitäten werden dabei diskutiert: *Mechanismus*, *Chemismus* und *Teleologie*. (Laut HÖSLE haben sich aber bereits zu Lebzeiten HEGELS nicht wenige Interpreten gewundert, was solche empirischen Gegenstände in einer *Logik* zu suchen haben⁵⁹¹). Der Gang durch die verschiedenen Realitäten des Begriffs kann als ein Gang der zunehmenden Selbstbestimmung dieser Realitäten gelesen werden. Indem die Realität bzw. Objectivität Strukturen annimmt, die immer selbstbestimmter werden, nähert sie sich immer mehr der Struktur des sich selbst bestimmenden Begriffs an. Auf diese Weise kann der Schein eines Dualismus zwischen den beiden ersten Hauptteilen, Subjektivität und Objectivität, abgebaut werden. Subjektivität und Objectivität vereinen sich und bilden eine Einheit, die den Grundsatz der *Begriffslogik* erneut vollständig erfüllt: Der Begriff bleibt in jeder Realität bzw. Objectivität, die er sich gibt, das, was er als ganzer Begriff ist: eine Einheit

⁵⁸⁶ GW 12, 126, 7–8

⁵⁸⁷ GW 12, 125, 7

⁵⁸⁸ GW 12, 125, 11

⁵⁸⁹ GW 12, 125, 11

⁵⁹⁰ Vgl. ERDMANN (1848), §190, 147

⁵⁹¹ Vgl. hierzu HÖSLE (1988), 246

von Subjektivität und Objektivität. Er bleibt mit sich identisch. Diesen Begriff, der »die Identität seiner und der Realität«⁵⁹² ist, nennt HEGEL »die Idee«⁵⁹³. Die Idee stellt den dritten Hauptteil der *Begriffslogik* dar.

(3) In ihrer unmittelbaren Form ist die Idee laut HEGEL die »Idee des Leben[s]«⁵⁹⁴. Die Idee des Lebens hebt sich aber aufgrund ihres Spannungsverhältnisses zwischen individuellem Individuum und allgemeiner Gattung in die nächsthöhere Idee auf: in die *Idee des Wahren*. Die *Idee des Wahren* ist ein epistemisches Verhältnis mit den Relata Subjektivität und Objektivität, das sich in seiner unmittelbarsten Form durch das ursprünglichste Erkennenwollen von Wahrheit auszeichnet, mit der sich die Subjektivität auf die als wahr »vorausgesetzte[] Welt«⁵⁹⁵ richtet und versucht, sie in sich aufzunehmen. Die Subjektivität setzt dabei voraus, dass die Wahrheit, die es sucht, in der Objektivität zu finden sei. Alles, was die Subjektivität tun muss, um zur Wahrheit zu gelangen, ist nur das In-sich-Aufnehmen dieser Objektivität. Sie selbst bleibt dabei aber passiv. Um das Aufgenommene überhaupt als Wahrheit erkennen zu können, muss die Subjektivität das Aufgenommene in die Formen seines Erkennens transformieren (Definition, Einteilung und Lehrsatz). Erst wenn die aufgenommene Wahrheit in diese Formen »verwandelt«⁵⁹⁶ ist, wird sie von der Subjektivität überhaupt als Wahrheit erkannt. Doch dadurch liegt die Wahrheit nicht mehr länger in der Objektivität. Sobald sie in die Formen des Erkennens übersetzt ist, liegt sie in der Subjektivität.

Damit kehrt sich das epistemische Verhältnis um. Wahrheit wird nun als etwas verstanden, was allein in der Subjektivität liegt. Weil die Wahrheit nun allein in der Subjektivität und nicht mehr in der Welt ist, erscheint die Welt als das Unwahre und »Nichtige«⁵⁹⁷. Wahrheit ist nun definiert als etwas, was der Subjektivität entspringt und in die Welt gebracht werden muss. Wahrheit ist zu einem Akt der Realisierung von etwas Innerem in etwas Äußerem geworden. Die Wahrheit erhält dadurch einen entschieden praktischen Impetus. In Anlehnung daran nennt

⁵⁹² GW 12, 176, 7

⁵⁹³ GW 12, 172, 17

⁵⁹⁴ GW 12, 179, 3

⁵⁹⁵ GW 12, 200, 4

⁵⁹⁶ GW 12, 199, 6

⁵⁹⁷ GW 12, 231, 14

HEGEL das neue epistemische Verhältnis *Die praktische Idee* oder *Die Idee des Guten*. Während, wie FRIEDRICH HOGEMANN kommentiert, in der *Idee des Wahren* »die Realität als das erste zugrundeliegt und der Begriff sich ihr anmessen soll«, so liegt nun der *Idee des Guten* »der Begriff als das Wesen zugrunde und mach[t] sich die Wirklichkeit angemessen, damit das Gute zustandekomme[n]«⁵⁹⁸ und sich in ihr verwirklichen kann.

Um die Wahrheit in der Welt verwirklichen zu können, muss die *Idee des Guten* allerdings auf eine erfolgreiche Vorarbeit der *Idee des Wahren* zurückgreifen können. Denn nur wenn davon ausgegangen werden kann, dass mit der *Idee des Wahren* die als wahr vorausgesetzte Welt in die Subjektivität aufgenommen und erfolgreich in die Formen des Erkennens verwandelt werden konnte, kann sich überhaupt Wahrheit in der Subjektivität befinden. Für eine erfolgreiche Verwirklichung der Wahrheit in der Welt braucht es daher immer beide epistemische Verhältnisse. Es braucht den Trieb, die Welt gemäß der *Idee des Wahren* in sich aufzunehmen, und es braucht den Trieb, dieses Aufgenommene gemäß der *Idee des Guten* in der Welt zu realisieren. Hierzu LAMBRECHT: In beiden Ideen ist »ein Trieb gesetzt, im einen Fall ›der Trieb der Wahrheit«, im anderen Fall der Trieb, sich, der *Idee des Guten*, Unmittelbarkeit zu geben«⁵⁹⁹.

Wenn es aber stets beide Ideen zu einer erfolgreichen Verwirklichung der Wahrheit braucht, dann bedeutet dies, dass beide Ideen jeweils nur eine Seite dieser Verwirklichung beschreiben. Und also sind beide einseitig. Diese Einseitigkeit gilt es nun aufzuheben. Beide Ideen müssen, wie HEGEL in der *Enzyklopädie* von 1830 schreibt, »in Einer Thätigkeit«⁶⁰⁰ vereint werden, damit explizit gemacht werden kann, was, wie CARLSON anmerkt, in impliziter Form bereits vorliegt: »that these two Ideas are implicitly the same idea«⁶⁰¹. Das geschieht nun über folgenden Gedankengang: Das, was die Subjektivität in sich aufgenommen hat und als *Idee des Guten* in der Welt verwirklichen möchte, kann nur dann als wahr gelten, wenn gewährleistet werden kann, dass es bereits wahr war, als die *Idee des Wahren* es in sich aufgenommen hatte. Die Objektivität bzw. die Welt muss, wie MIRIAM WILDENAUER bemerkt, »bereits an sich

⁵⁹⁸ HOGEMANN (2016), 84

⁵⁹⁹ LAMBRECHT (1980), 159

⁶⁰⁰ GW 20, §225, 222, 16–17

⁶⁰¹ CARLSON (2007), 591

wahr sein«, damit die Subjektivität die Wahrheit in ihr verwirklichen kann⁶⁰². Wenn aber die Realität bereits demjenigen entspricht, was die Subjektivität in ihr verwirklicht, dann müssen laut HEGEL beide, Subjektivität und Realität bzw. Subjektivität und Objektivität, letztlich ein dieselbe begriffliche Struktur sein⁶⁰³. In dieser gemeinsamen begrifflichen Struktur sind sie vereint. Sie ist ihre Einheit. Diese Einheit ist »die absolute Idee«⁶⁰⁴.

13.

Die absolute Idee

Liest man das letzte Kapitel der *Wissenschaft der Logik*, so lässt sich unschwer feststellen, wie sich der Duktus des Textes ändert. HEGEL, so könnte man befinden, gibt sich in diesem letzten Kapitel ganz innerlich. Er will zum Innersten der *Logik* vorstoßen, zur »dialektische[n] Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist«⁶⁰⁵. HEGEL möchte die Bewegung sichtbar machen, die bei der Entwicklung einer jeden Denkbestimmung, die seit dem Anfang der *Logik* verhandelt wurde, immer die gleiche ist und daher die »immerwährende Grundbewegung der *Logik*« genannt werden kann. Alle logischen Kategorien lassen sich mit dieser Bewegung vermitteln. Also sind auch alle Kategorien in ihr enthalten. Und also stellt sie die größtmögliche Zusammenfassung der *Wissenschaft der Logik* dar. »In ihr ist das ganze System in seiner größten Verdichtung enthalten«⁶⁰⁶, wie KLAUS HARLANDER sich ausdrückt. Dieses Innerste der *Logik* nennt HEGEL »die absolute Idee« oder »die absolute Methode«.

Die absolute Idee ist in den vorangehenden Kapiteln als Einheit von Subjektivität und Realität hervorgegangen: Die Subjektivität kann die zuvor in sich aufgenommene Realität nur dann erfolgreich und wahr in der Realität verwirklichen, wenn vorausgesetzt werden kann, dass die sie bereits wahr war, als die Subjektivität sie in sich aufgenommen hat. Und das bedeutet: Subjektivität und Realität müssen von ein und derselben begrifflichen Struktur sein und somit eine Einheit bilden. Diese Einheit ist die absolute Idee.

⁶⁰² Vgl. WILDENAUER (2004), 206

⁶⁰³ Vgl. GW 12, 235, 34–38: »[D]ie vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen, bloß als objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes, sondern als objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist.«

⁶⁰⁴ GW 12, 235, 38

⁶⁰⁵ GW 12, 246, 21–22

⁶⁰⁶ HARLANDER (1969), 1

Was für die spätere *Naturphilosophie* und *Geistphilosophie* gelten wird, gilt natürlich auch für die bis hierhin behandelten Teile der *Wissenschaft der Logik*: Sie sind die Realität, die sich die absolute Idee selbst gibt. Mit dieser Realität stimmt sie in ihren Strukturen überein, d.h. sie ist in Einheit mit ihr. Und das bedeutet: Unabhängig davon, welchen Teil der *Logik* man in den Blick nimmt, stets hat man dabei die Strukturen der absoluten Idee und damit die absolute Idee selbst im Blick. Daher kann gesagt werden: Während des Gangs durch die *Wissenschaft der Logik* behandelt man immer ein und denselben Gegenstand: die absolute Idee. Die absolute Idee ist, wie HEGEL schreibt, der »einzigste Gegenstand und Inhalt der Philosophie«⁶⁰⁷.

Diesen einzigen Gegenstand darf man sich nun allerdings nicht so vorstellen, wie man sich die Gegenstände anderer Wissenschaften vorstellt. Denn, wie HEGEL in der *Zweyten Vorrede* der *Logik* etwas polemisch formuliert, ist dieser Gegenstand, dessen Darstellung die *Wissenschaft der Logik* ist, so beschaffen, dass man von ihm genauso gut sagen könnte, dass seine Darstellung die »Darstellung keines Gegenstandes«⁶⁰⁸ sei. Wie aber ist das zu verstehen? Die *Wissenschaft der Logik* hat, wie man sich erinnert⁶⁰⁹, es sich zur Aufgabe gemacht, die Selbstdarstellung des Absoluten zu sein. Insofern könnte man also sagen, dass der Gegenstand der *Logik* das Absolute sei. Während ihres Gangs wurden viele Bestimmungen als potentielle Kandidatinnen fürs Absolute gehandelt: Sein, Dasein, das Unendliche, aber auch Existenz, Wirklichkeit, Substantialität, Allgemeinheit und Objektivität. Keine dieser Kandidatinnen vermochte jedoch ihre Prüfung auf Absolutheit zu bestehen. Alle Bestimmungen haben an entsprechender Stelle ihre »Unwahrheit gezeigt«⁶¹⁰ und sich daraufhin aufgehoben. Eben deshalb spricht HEGEL davon, dass in der *Logik* kein Gegenstand zur Darstellung kommt. Denn es ist kein Gegenstand von Bestand.

Auch als Resultat der *Logik* triumphiert nicht ein fest umzirkter Gegenstand oder eine wie auch immer bestimmte einzelne Bestimmung. Als Resultat der *Logik* bleibt vielmehr nur diese Bewegung zurück, mit der sich alle davor diskutierten Bestimmungen aufgehoben haben. Das Absolute der *Wissenschaft der Logik* muss folglich in dieser Bewegung erkannt werden,

⁶⁰⁷ GW 12, 236, 21

⁶⁰⁸ GW 21, 18, 4

⁶⁰⁹ Vgl. GW 12, 241, 1–3: »Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseyende der Begriff ist.«

⁶¹⁰ GW 12, 237, 38

mit der eine jede logische Bestimmung auf ihre Absolutheit geprüft wird, diese Prüfung jedoch nicht besteht und sich in der Folge aufhebt. Es ist keine Bestimmung, sondern allein diese Bewegung, die laut HEGEL die Absolutheitsforderung, nach der das Absolute kein Außerhalb haben darf, erfüllen kann. Denn wenn diese Bewegung des Auf-Absolutheit-Prüfens, Daran-Scheiterns und Sich-Aufhebens bei jeder Bestimmung dieselbe ist, dann gibt es keine Bestimmung, die außerhalb ihrer vorkäme, und sie muss folglich absolut sein. HEGEL nennt diese Bewegung »absolute Methode«⁶¹¹.

»Was hiemit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff Alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und realisierende Bewegung ist«⁶¹².

Zur Verdeutlichung ihrer Absolutheit wählt HEGEL folgende Formulierung:

Es gibt nichts, was gegen sie »Widerstand leisten, gegen sie eine besondere Natur seyn, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte«⁶¹³; nichts, was sich als Denkbestimmung und also als Bestandteil der *Logik*, noch etwas, was sich vermeintlich »als ein Aeusserliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentirt«⁶¹⁴.

Die absolute Methode durchdringt also sowohl alle Bestimmungen des Denkens als auch alle Bestimmungen des Seins. Die Hegelsche Methode ist, wie DE VOS erklärt, dahingehend absolut, dass es nichts geben kann, was ein anderes zu dieser Methode darstellen könnte⁶¹⁵. Die

⁶¹¹ GW 12, 241, 35

⁶¹² GW 12, 238, 6–10

⁶¹³ GW 12, 238, 13–14

⁶¹⁴ GW 12, 238, 12–13

⁶¹⁵ Vgl. DE VOS (1983), 52

Methode ist in allem enthalten. In diesem Verständnis findet nun laut HEGEL auch der »wahrhaftere«⁶¹⁶ Sinn von »Allgemeinheit«⁶¹⁷ seinen Abschluss: Die Methode ist dahingehend allgemein, dass alles in ihr enthalten ist und dass sie in allem enthalten ist.

Wenn die Bewegung der absoluten Methode jedwede logische Bestimmung durchdringt, ja, wenn diese Bewegung, wie HEGEL schreibt, »die eigene Methode jeder Sache selbst«⁶¹⁸ ist, dann herrscht in der *Logik* immer ein und dieselbe Bewegung – und zwar auch schon in ihrem Anfang. Mit jenen anfänglichsten und daher dürftigsten Denkbestimmungen, Sein und Nichts, konnte die Methode allerdings lediglich als ein gegenseitiges Ineinander-Verschwinden dieser beiden Bestimmungen dargestellt werden.

HEGEL spricht sowohl von der »absolute[n] Methode«⁶¹⁹ als auch von der »absolute[n] Idee«⁶²⁰. Worin besteht der Bedeutungsunterschied zwischen beiden Begrifflichkeiten (sofern es überhaupt einen gibt)? Jegliche Bestimmung der *Wissenschaft der Logik* entwickelt sich gemäß der absoluten Methode. Es gibt nichts, was sich ihr entziehen könnte. Eben darin ist die Methode absolut. Fragt man also danach, wie sich die Absolutheit des Absoluten in der *Logik* darstellt, dann lautet die Antwort: Es stellt sich als Methode dar, die darin absolut ist, dass sie alles durchdringt. Fragt man hingegen nach dem Was, das sich als absolute Methode darstellt, dann lautet die Antwort: Es ist »die absolute Idee«⁶²¹. Die Trennlinie zwischen beiden verwischt sich jedoch, sobald man sich vor Augen führt, dass das ›Wie‹ vom ›Was‹ nicht abzulösen ist. Denn die Methode ist immer die Methode von etwas, d.h. das ›Wie‹ ist immer das ›Wie‹ eines ›Was‹. Und umgekehrt gilt: Ohne eine bestimmte Methode gelänge man nie zu einem Resultat. Ohne ein ›Wie‹ gäbe es kein ›Was‹.

Darin, genauer zu umreißen, was die Methode ist und wie sie sich bestimmen lässt, besteht nun der Sinn und die Aufgabe des Schlusskapitels der *Wissenschaft der Logik*. Deshalb wird es in der Sekundärliteratur auch oft das »Methodenkapitel«⁶²² genannt. Ungleich anderen

⁶¹⁶ GW 12, 238, 18

⁶¹⁷ GW 12, 238, 18

⁶¹⁸ GW 12, 238, 17

⁶¹⁹ GW 12, 241, 35

⁶²⁰ GW 12, 236, 18–19

⁶²¹ GW 12, 236, 18–19

⁶²² Vgl. hierzu bspw. HENRICH (1976), 221

Wissenschaften kann in der *Logik* die Bestimmung der Methode nicht im Voraus angegeben werden, da die absolute Methode erst dann in ihrer Absolutheit erkannt werden kann, nachdem sich gezeigt hat, dass sie die in allen logischen Bestimmungen enthaltene Bewegung ist. Die Methode kann, wie IBER betont, »nicht eine vorausgeschickte Vorschrift [sein], sondern [muss] gemäß der Bedeutung dieses Wortes Nachweg, Nachvollzug der Sache selbst«⁶²³ sein. Man kann »die dialektische Methode, ihre Bestimmungen und Gesetzmäßigkeiten nur begreifen, wenn man«, wie KIMMERLE festhält, »die ›Wissenschaft der Logik‹ im ganzen durchgearbeitet und sich vor Augen hält«⁶²⁴.

Wenn aber alle logischen Bestimmungen durchlaufen werden müssen, um zur absoluten Methode zu gelangen, dann gehören auch alle diese Bestimmungen zur Bestimmtheit dieser Methode. Dies betont auch HEGEL: »Die Bestimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee für sich hervorgegangen ist«⁶²⁵. Soll also die absolute Methode im Schlusskapitel bestimmt werden, dann kann man folglich nicht umhin, den Gang dieser Bestimmungen erneut zu durchlaufen. Der Gang durch die *Logik* muss ein zweites Mal angetreten werden.

Damit meldet sich aber jene Frage zurück, die in Kapitel 8.5, (8) aufgeworfen wurde: Wenn die *Logik* in ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurückläuft, um ihren Durchgang erneut anzutreten, wird sie sich dann nicht ins Unendliche fortwälzen, weil sich am Ende eines jeden Durchlaufs wieder ein Anfang und somit ein neuer Durchgang schließt? Diese Frage fragt nach der Abgeschlossenheit von HEGELS *Logik*. Wie man aus HEGELS Diskussion des Endlichen und Unendlichen weiß, hält er nicht viel von einer Flucht ins Unendliche. Sie steht für ein Denken, das, wie HEGEL polemisch einwendet, »der begrifflosen Reflexion angehört«⁶²⁶, die der logischen Sache nicht angemessen ist und ihr dadurch äußerlich bleibt. Worin die Unangemessenheit des unendlichen Progresses beim Endlichen und Unendlichen bestand, wurde in dieser Arbeit bereits dargelegt⁶²⁷. Worin die Unangemessenheit eines Denkens besteht, das sich

⁶²³ IBER (2000), 13

⁶²⁴ KIMMERLE (1979), 184

⁶²⁵ Vgl. GW 12, 237, 19: (285, 16–20).

⁶²⁶ GW 12, 249, 29–30

⁶²⁷ Vgl. 1.7.3.3

die *Logik* als ins Unendliche iterierend vorstellt, muss aber noch geklärt werden. Ich möchte hierzu folgende Antwort vorschlagen:

Die *Logik* mündet genau dann in eine unendliche Iteration ihrer selbst, wenn die aufeinanderfolgenden Durchgänge alle gleich sind. Bereits in Ansehung des zweiten Durchgangs kann allerdings von einer solchen Gleichheit nicht die Rede sein. Denn der zweite Durchgang wird in einem entscheidenden Unterschied zum ersten gemacht: Der zweite wird mit der Erkenntnis gemacht, dass ein jeder Inhalt, der während des ersten Durchgangs noch als eigenständige Denkbestimmung diskutiert wurde, sich nun in der absoluten Methode aufgehoben hat. Alle Denkbestimmungen sind ein Moment der absoluten Methode geworden. Die absolute Methode diskutiert ihre eigenen Momente. Und also kann der zweite Durchgang durch die *Wissenschaft der Logik* als eine reine Selbstdiskussion der Methode dargestellt werden. Das betont auch SIEP: Die *Wissenschaft der Logik* kann sich ihre Methode als »reine Selbsterkenntnis der gesamten vorhergehenden Gedankenbewegung der Logik, die nicht mehr auf deren Inhalte, sondern nur noch auf ihre Form angewiesen ist«⁶²⁸ bewusst machen. Einer solchen Selbstdiskussion der Methode entspringt ein ganz anderer Gang, als es noch der erste war. Die Inhalte des ersten Ganges werden darin nur noch indirekt behandelt. Was primär verhandelt wird, ist vielmehr, wie die Methode »sich selbst [...] zum Gegenstande«⁶²⁹ macht. BRUNO LIEBRUCKS bemerkt hierzu: »Die Begriffsbestimmungen werden nicht als solche betrachtet, sondern ›in der Bedeutung als Bestimmungen der Methode«. Der Begriff ist von Haus aus bei der Sache, die als er selbst angesehen wird«⁶³⁰.

Die Frage nach der Abgeschlossenheit von HEGELS *Wissenschaft der Logik* kann daher wie folgt beantwortet werden: Der zweite Gang, der an den ersten schließt, ist ein Gang, in dem die Bestimmungen des ersten nur noch als aufgehobene vorkommen. Deshalb ist der zweite Gang auch nicht identisch mit dem ersten. In der Differenz der beiden Durchgänge liegt dann auch die Differenz der beiden Resultate. Während der erste Durchgang in die absolute Methode mündet, leitet der zweite Durchgang in die Naturphilosophie über und verlässt die *Wissenschaft der Logik*. Und deshalb verliert sich die *Wissenschaft der Logik* auch nicht in einer unendlichen Iteration ihrer selbst.

⁶²⁸ SIEP (2018), 660

⁶²⁹ GW 12, 238, 2–3

⁶³⁰ LIEBRUCKS (1974), 598

Wie schon der erste Durchgang, so gliedert sich laut HEGEL nun aber auch der zweite Durchgang in die folgenden drei Teile: **(A)** Anfang, **(B)** Fortgang und **(C)** Rückkehr. Und wie schon beim ersten Durchgang, so steht auch beim zweiten folgende Frage am Ausgangspunkt: *Womit muss der Anfang gemacht werden?*

13.1.

Womit muss der ›zweite‹ Anfang der Wissenschaft der Logik gemacht werden?

Man erinnert sich aus dem Kapitel *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, wie HEGEL den *allerersten Anfang* (d.h. denjenigen ganz zu Beginn der *Logik*: der Anfang der *Seinslogik*) charakterisiert (vgl. Kapitel 10 der vorliegenden Arbeit): Der Anfang der *Logik* soll ein absoluter Anfang sein, d.h. er soll ein Anfang von allem sein. Als solcher muss er das »Erste im Gange des Denkens«⁶³¹ sein. **(i)** Es darf ihm also nichts vorausgesetzt sein⁶³². Der Anfang kann aber nur dann voraussetzungslos sein, wenn er durch nichts vermittelt ist, denn eine Vermittlung ist gegenüber dem Vermittelten stets das logisch Frühere und also eine Voraussetzung. Der Anfang muss daher **(ii)** das Unmittelbare⁶³³ schlechthin sein. Außerdem: Als absoluter Anfang ist er ein Anfang, der allem voraus ist. Als solcher ist er auch jeder Bestimmung voraus, die für ihn angegeben werden könnte. Und also kann ihm auch keine Bestimmung beigelegt werden. Der Anfang **(iii)** muss daher als das Bestimmungslose hingenommen werden. Die drei Hauptcharakteristika des Anfangs lauten also: **(i)** Voraussetzungslosigkeit, **(ii)** Unmittelbarkeit und **(iii)** Bestimmungslosigkeit.

Gleichzeitig gilt das Folgende: Als absoluter Anfang, der ein Anfang von allem ist, ist er auch ein Anfang des Denkens. Ist das Denken aber erst im Anfang begriffen, dann verfügt es auch noch nicht über die entsprechenden Mittel, um die genannten Charakteristika anders als nur mittellos zu verstehen. Und das bedeutet: **(i)** Voraussetzungslosigkeit kann lediglich als Nicht-Herbeigeführtheit verstanden werden (und nicht als Selbstsetzung aller Voraussetzungen, wie es die spätere *Wesenslogik* tun wird). **(ii)** Unmittelbarkeit kann nur als Unvermitteltheit

⁶³¹ GW 21, 54, 4

⁶³² Vgl. GW 21, 56, 9–11

⁶³³ Vgl. GW 21, 56, 12–13: »Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst.«

gedacht werden (und nicht als vermittelt durch die absolute Negativität des Wesens). Ja, Unmittelbarkeit darf sogar noch nicht einmal in Entgegensetzung zu ihrer Gegenbestimmung der Vermitteltheit gedacht werden, weil diese Entgegensetzung bereits eine unerlaubte Vermittlung darstellt. **(iii)** Das mittellose Verständnis der Bestimmungslosigkeit stellt aber die größte Herausforderung für das Denken dar. Denn, um im Denken zu einer Bestimmungslosigkeit zu gelangen, ist laut HEGEL ein Mittel notwendig: die Abstraktion von jeglicher Bestimmtheit. Um die Mittellosigkeit des beginnenden Denkens nicht zu kontaminieren, delegiert daher HEGEL diese Abstraktion an etwas, was sich außerhalb dieses Denkens befindet: auf die äußerliche Reflexion. Damit werden aber mindestens zwei unerlaubte Voraussetzungen gemacht: die äußerliche Reflexion und die von ihr zu leistende Abstraktion. Um die Voraussetzungslosigkeit von **(i)** zu retten, behilft sich HEGEL daher einer weiteren Abstraktion: einer Abstraktion, die davon abstrahiert, dass abstrahiert wurde und so die Spuren der gemachten Voraussetzungen verwischt.

Wie charakterisiert sich nun aber der *zweite Anfang*, d.h. derjenige, der den Anfang des zweiten Durchlaufs mit der absoluten Methode macht? Die *Wissenschaft der Logik* ist zu ihrem Ende gekommen. Und dadurch steht dem Denken auch alles, was in der *Logik* verhandelt wurde, zur Verfügung. Also müssen auch die drei Hauptcharakteristika eines Anfangs nicht mehr mittellos gedacht werden. Alle Mittel, die die *Logik* in ihrem Gang erworben hat, können nun aufgeboten werden. Und das führt zu einem neuen Verständnis der drei Hauptcharakteristika:

(i) Voraussetzungslosigkeit: Sie kann mit den Mitteln, die der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* (vgl. Kapitel 11) bereitgestellt hat, neu als das Folgende verstanden werden: Voraussetzungslos ist die *Logik*, wenn sie alles, was für ihren Anfang benötigt wird, aus sich selbst schöpfen kann, sodass keine externen Voraussetzungen gemacht werden müssen und die *Logik* selbst voraussetzungslos bleibt. Im Vergleich zum *ersten Anfang* kann im *zweiten Anfang* die Voraussetzungslosigkeit des Anfangs also ganz anders gedacht werden: Sie muss nicht mehr als Abwesenheit jeglicher Voraussetzung verstanden, sondern kann nun als Selbstsetzung aller Voraussetzungen begriffen werden.

(ii) Unmittelbarkeit: Sie lässt sich mit den Mitteln, die ebenfalls der Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* (vgl. Kapitel 11) bereitgestellt hat, neu wie folgt verstehen: Unmittelbarkeit ist eine Bestimmung, die sich vermitteln lässt (über die selbstbezügliche Negati-

vität des Wesens). Und das heißt: Unmittelbarkeit beschränkt sich nicht auf den absoluten Anfang. Unmittelbarkeit ist etwas, was hergestellt werden kann (bspw. am Ende der *Logik*). Im Vergleich zum *ersten Anfang* muss also im *zweiten Anfang* Unmittelbarkeit nicht mehr als totale Abwesenheit jeglicher Vermittlung gedacht werden.

(iii) Bestimmungslosigkeit: Sie kann mit den Mitteln, die das Ende der *Logik* zur Verfügung stellt, als das Folgende verstanden werden: Die Spuren der Abstraktion, um im Denken zur Bestimmungslosigkeit eines Anfangs zu gelangen, müssen nicht mehr verwischt werden. Die *Logik* kann nun für diese Abstraktionsleistung voll in Anspruch genommen werden. Die Abstraktion muss nicht mehr an eine fremde Instanz (an die äußerliche Reflexion) delegiert werden. Im Vergleich zum *ersten Anfang* wird Bestimmungslosigkeit im *zweiten Anfang* daher nicht mehr als das Nichtvorhandensein jeglicher Bestimmtheit, sondern vielmehr nur noch als das Nichtvorhandensein jeglicher Fremdeinwirkung verstanden.

Es lässt sich also festhalten: Für die Organisation ihres Anfangs gemäß den drei genannten Charakteristika, findet die absolute Methode alles in sich selbst, Deswegen kann man bei diesem *zweiten Anfang* auch vom wahren Anfang sprechen. Der *erste Anfang* hingegen, der, um überhaupt gemacht werden zu können, die Äußerlichkeit der äußerlichen Reflexion aufbieten und dann die Spuren dieses Notbehelfs abstrahieren musste, ist im Vergleich dazu hingegen nur »der abstrakte Anfang«, wie LIEBRUCKS bemerkt⁶³⁴.

13.2.

A. Der zweite Anfang bzw. der Anfang mit der Methode

Auch wenn im *zweiten Anfang* die drei Hauptcharakteristika eines Anfangs, (i) Voraussetzungslosigkeit, (ii) Unmittelbar und (iii) Bestimmungslosigkeit, im Vergleich zum *ersten Anfang* anders und reichhaltiger verstanden werden können, so kommt laut HEGEL auch für den *zweiten Anfang* allein die Bestimmung des reinen Seins infrage⁶³⁵. Allerdings ist dieses Sein nun vermittelt (durch die absolute Methode und die ihr zur Verfügung stehenden Mittel), ohne dass an dieser Vermittlung etwas abstrahiert oder verwischt werden müsste.

⁶³⁴ Vgl. LIEBRUCKS (1974), 604

⁶³⁵ Vgl. GW 12, 239, 30ff.

Jeder Anfang ist immer ein Anfang von etwas – von etwas, was in diesem Anfang beginnt. Würde im Anfang nichts anfangen, könnte man gar nicht angeben, wodurch dieser Anfang ein Anfang sei. Das, was anfängt, führt sich daraufhin fort. Der Anfang geht in den Fortgang über. Wie für die gesamte *Logik*, so gilt auch für diesen Fortgang nach dem *zweiten Anfang*, dass er nicht durch eine äußerliche Instanz motiviert sein darf. Der Anfang muss selbst »mit dem Triebe begabt seyn, sich weiter zu führen«⁶³⁶. Er muss alles in sich selbst finden, um einen Fortgang einzuleiten.

Doch woran entzündet sich der Trieb des Anfangs, sich selbst zu verlassen und in einen Fortgang überzugehen? In Kapitel 10.5 habe ich bereits eine Antwort auf diese Frage zu geben versucht: Der Trieb des Anfangs, sich fortzuführen, nährt sich aus dem Widerspruch, in dem der Anfang auftritt: Der Anfang tritt sowohl als absoluter (weil nichts außerhalb des Absoluten liegen kann, also auch der Anfang nicht) und als nicht-absoluter auf (weil er naturgemäß nur Anfang und noch nicht das Ganze und daher auch nicht das Absolute ist). Bei diesem Widerspruch kann das Denken nicht stehen bleiben und wird über den Anfang hinaus in einen Fortgang getrieben, worin es den Widerspruch fortzuführen und aufzulösen versucht. Dieser Widerspruch trifft natürlich auch auf den Anfang eines Gangs derjenigen Bewegung zu, von der HEGEL am Ende der *Logik* behauptet, das Absolute zu sein. Der Trieb, in einen Fortgang überzugehen, kann also auch beim *zweiten Durchgang* mit der absoluten Methode im Widerspruch des Anfangs, sowohl absolut als auch nicht-absolut zu sein, erkannt werden.

Auch wenn der Widerspruch des Anfangs im weiteren Verlauf überwunden werden muss, so stellt er doch einen wesentlichen und unverzichtbaren Bestandteil der absoluten Methode dar. Und da diese Methode gemäß HEGEL »[d]ie Methode der Wahrheit«⁶³⁷ ist, so ist der Widerspruch damit gleichzeitig auch ein unverzichtbarer Bestandteil der Wahrheit. Ihm kommt eine wahrheitsgenerierende Funktion zu. Ebendies hatte HEGEL in seiner Habilitationsthese vorweggenommen: »*contradictio est regula veri*«⁶³⁸, d.h. der Widerspruch ist die Regel des Wahren. Widerspruch und Wahrheit sind aufs Engste miteinander verknüpft.

⁶³⁶ GW 12, 240, 28

⁶³⁷ GW 12, 248, 37–38

⁶³⁸ GW 5, 227, 3

Diese wahrheitsgenerierende Funktion des Widerspruchs ist bemerkenswert und verleiht der Hegelschen Philosophie im Vergleich zu anderen Philosophien laut IBER einen Sonderstatus. »Die Geschichte des Widerspruchs in der Philosophie ist die Geschichte eines Tabus. Der Widerspruch wird verboten, noch bevor geklärt ist, was er eigentlich ist«. Für die meisten philosophischen Systeme ist »der Ausschluß desselben entscheidend für ihren Aufbau«⁶³⁹. Eben deshalb wird solchen Systemen auch fast immer der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch als Axiom vorangestellt. Ganz im Kontrast dazu steht HEGELS Philosophie: Für einen erfolgreichen Aufbau seines philosophischen Systems ist es entscheidend, dass der Widerspruch gerade nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr zugelassen wird.

13.3.

B. Der Fortgang

Aufgrund seiner Widersprüchlichkeit, sowohl absolut als auch nicht-absolut zu sein, treibt der Anfang sich über sich hinaus und führt sich in einem Fortgang fort. Das Erste im Gang der Methode hebt sich auf und wird dadurch ein Zweites. Weil dieses Zweite sich ohne äußerliches Hinzutun direkt aus dem Ersten ableitet, ist dieses Zweite »das Vermittelte«⁶⁴⁰ des Ersten. In seiner Vermitteltheit steht das Zweite der Unmittelbarkeit entgegen, die ihm als Erstes noch eigen war. Es negiert diese Unmittelbarkeit. Es ist »das Negative des Unmittelbaren«⁶⁴¹ und somit das »Negative des Ersten«⁶⁴². Im Zweiten bestimmt sich das Erste, das zu sein (ein Vermitteltes), was es als Erstes nicht war (ein Unmittelbares). Es bestimmt sich dazu, sich erneut zu widersprechen.

Dieser erneute Widerspruch (bei dem das Denken natürlich wiederum nicht stehen bleiben kann), bestimmt sich allerdings sogleich weiter, sobald das Verhältnis des Ersten und des Zweiten genauer in den Blick genommen wird: Das Zweite ist eine direkte Vermittlung des Ersten. Und das bedeutet: Nähme man die Vermittlung weg, so könnte es auch nicht zu einem Vermittelten kommen. Nähme man das Erste weg, dann nähme man damit auch das Zweite

⁶³⁹ Vgl. IBER (1990), 449

⁶⁴⁰ GW 12, 245, 3

⁶⁴¹ GW 12, 245, 2

⁶⁴² GW 12, 244, 34

weg. Das Erste muss folglich in irgendeiner Form im Zweiten auch »aufbewahrt«⁶⁴³ sein. Und demzufolge, so HEGEL, »enthält [das Zweite] überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich«⁶⁴⁴. Darauf weist auch KIMMERLE hin: »Die Negation dieser ersten Position ist also bestimmt durch diese, durch das, was sie negiert. In der Negation wird folglich die erste Position festgehalten, aufbewahrt«⁶⁴⁵.

Das eröffnet eine neue Sichtweise auf den Widerspruch. Das Zweite, das dem Ersten dadurch widerspricht, dass es als das Negative des Ersten bestimmt ist, ist dies nicht mehr länger von einem, das ein äußerliches Anderes ist, sondern vielmehr von einem, das in ihm enthalten ist. In HEGELS Worten: Das Zweite ist »das Andre nicht als von einem, wogegen [es] gleichgültig ist, [...] sondern das Andre an sich selbst, das Andre eines Andern; darum schließt [es sein] eigenes Anderes in sich«⁶⁴⁶. Indem das Zweite sich aber negativ auf etwas bezieht, was in ihm enthalten ist, bezieht es sich negativ auf etwas, was es selbst ist. Es erweist es sich als »negative[] Beziehung auf sich«⁶⁴⁷. Der Widerspruch des Zweiten gegen das Erste hat sich damit zu einer selbstbezüglichen Negativität weiterbestimmt.

Mit dieser Weiterbestimmung des Widerspruchs als selbstbezügliche Negativität zeichnet sich laut HEGEL ein »Wendepunkt der Methode«⁶⁴⁸ ab. Und dieser Wendepunkt leitet nun die dritte Stufe ein.

13.4.

C. Die Rückkehr

Was aber wird im »Wendepunkt der Methode«⁶⁴⁹, der die dritte Stufe einleitet, überhaupt gewendet? Für die Beantwortung dieser Frage hilft eine Überlegung, die in der vorliegenden Arbeit wiederholt, aber insbesondere in meinem Kommentar zum Übergang der *Seinslogik* in

⁶⁴³ GW 12, 245, 4

⁶⁴⁴ GW 12, 245, 3–4

⁶⁴⁵ KIMMERLE (1979), 192

⁶⁴⁶ GW 12, 245, 31–34

⁶⁴⁷ GW 12, 246, 19–20

⁶⁴⁸ GW 12, 247, 7

⁶⁴⁹ GW 12, 247, 7

die *Wesenslogik* in Kapitel 11.1 Bedeutung erlangte, und auch auf die aktuelle Stelle übertragen werden kann.

Am Ende der zweiten Stufe bestimmt sich der Widerspruch als selbstbezügliche Negativität weiter. In dieser selbstbezüglichen Negativität ist die Negativität mit sich selbst gleich. Und diese Sichselbstgleichheit stellt Unmittelbarkeit her, weil, wie in Kapitel 11.1 ausgeführt wurde, das Sichselbstgleiche keinen anderen Gedanken als sich selbst benötigt, um gedacht zu werden und also unvermittelt oder eben unmittelbar ist. Das bedeutet: Die selbstbezügliche Negativität, als die sich der Widerspruch weiterbestimmt, bestimmt sich als Unmittelbarkeit weiter – und damit als dasjenige, was auf der ersten Stufe war. Denn Unmittelbarkeit war die Bestimmung des Anfangs. Sie ist das Erste. im Gang der Methode. Diese »Herstellung der ersten Unmittelbarkeit«⁶⁵⁰ stellt nun aber einen Richtungswechsel in ihrem Gang dar. Der Gang der Methode führt nicht mehr länger vom Ersten fort, sondern wird gewendet und läuft in das Erste zurück.

Mit dieser Rückkehrbewegung stellt sich der Vermittlungszusammenhang zwischen dem Ersten und dem Zweiten wieder her. Wenn er wiederhergestellt wird, bedeutet das aber, dass er davor schon da war. Wie hat man sich das vorzustellen? Hierzu hilft erneut folgendes Zitat GADAMERS: »[I]nsofern ist die erste Wahrheit der Hegelschen Logik [...], daß die gesamte Natur miteinander verwandt ist«⁶⁵¹. Auf die aktuelle Stelle übertragen bedeutet dies: In Wahrheit bilden das Erste und das Zweite je immer schon einen Beziehungszusammenhang und sind daher je immer schon auch in einer Einheit. Im Anfang ist das Denken aber zu anfänglich und zu mangelhaft, um diese Einheit denken zu können. Denn dafür müsste es möglich sein, die gegenseitige Vermittlung beider Bestimmungen zu denken. Da der Anfang aber das Unmittelbare sein soll, darf Vermittlung nicht gedacht werden. Und also kann auch ihre Einheit nicht gedacht werden. Und also kann das Erste nur so gedacht werden, wie es ohne das Zweite ist.

Wie aber stellt sich deren gemeinsamer Vermittlungszusammenhang wieder her? Indem im Anfang das Erste als alleinige Bestimmung behauptet wird, wird es aus seinem ursprünglichen Beziehungszusammenhang mit dem Zweiten herausgerissen. Dadurch wird das Erste widersprüchlich: Es vermittelt sich zu einem Zweiten, das in dieser Vermitteltheit dem Ersten

⁶⁵⁰ GW 12, 247, 9

⁶⁵¹ GADAMER (1980), 69, Großschreibung von ›Eine‹ im Original

darin widerspricht, unmittelbar zu sein. Dieser Widerspruch kann als selbstbezügliche Negativität reformuliert werden. Denn da das Zweite eine direkte Ableitung des Ersten ist, enthält es dieses Erste in sich, und bezieht sich, indem es sich negativ auf das Erste bezieht, nur auf sich selbst. Diese Einsicht, dass das Erste im Zweiten enthalten ist, ist der erste Teil der Wiederherstellung des Vermittlungszusammenhangs: In diesem Teil gliedert sich das Zweite in den Beziehungszusammenhang mit dem Ersten wieder ein.

Wie aber wird nun das Erste in den Beziehungszusammenhang mit dem Zweiten wieder eingegliedert? Die selbstbezügliche Negativität ist eine Rückkehrbewegung, die Unmittelbarkeit und somit die Bestimmung des Ersten wiederherstellt. Das wiederhergestellte Erste ist allerdings ein anderes Erstes, als es das ursprüngliche Erste war. Denn das wiederhergestellte Erste ist eines, welches aus dem Zweiten zurückkehrt. Beim wiederhergestellten Ersten wird also sein Vermittlungszusammenhang mit dem Zweiten mitgedacht und ebendies markiert seine Wiedereingliederung in den Vermittlungszusammenhang.

13.5.

Die Identität des Ersten und des Letzten in der absoluten Methode

Indem die absolute Methode auf ihrer dritten und letzten Stufe in diejenige Bestimmung zurückkehrt, mit der sie ihren Anfang macht, verbinden sich Anfang und Ende, das Erste und das Letzte. »So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist«⁶⁵². Das bedeutet keinesfalls, dass es keinen Unterschied mehr gäbe zwischen dem Ersten und dem Letzten. Es gibt sehr wohl einen Unterschied und zwar einen eklatanten: Das ursprüngliche Erste ist das unvermittelte und unmittelbare Erste, das wiederhergestellte Erste hingegen das vermittelte Erste. Vermittelt hat es sich aus der Bestimmung des Zweiten, dessen Widerspruch sich als Rückkehrbewegung weiterbestimmen ließ.

Die absolute Methode hebt mit dem unmittelbaren Ersten an und bewegt sich daraufhin davon fort. Im Wendepunkt gelangt sie allerdings zu einer Denkfigur, in der sich die Unmittelbarkeit dieses Ersten wiederherstellt. Dadurch wird der Gang der Methode gewendet und führt nicht mehr länger vom Ersten fort, sondern läuft in es zurück. Im Wendepunkt wird evident, dass ein und dieselbe Bewegung, die zuvor als ein Fortgang war, nun zugleich ein Rückgang

⁶⁵² GW 12, 252, 25

ist – analog zu einer Kreislinie, auf der man nach dem Durchlaufen der ersten Kreishälfte, die vom Ausgangspunkt fortführt, erkennt, dass es dieselbe Kreislinie ist, die in der zweiten Kreishälfte wieder in den Ausgangspunkt zurückläuft.

»Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, – die sich innerhalb der Logik selbst näher ergeben wird, – daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird«⁶⁵³.

Im Folgenden möchte ich weitere Aspekte dieser Identität des Ersten und des Zweiten beleuchten: Das unmittelbare Erste vermittelt das Zweite. In seiner Vermitteltheit bestimmt sich das Zweite als Widerspruch zur Unmittelbarkeit des Ersten. Dieser Widerspruch bestimmt sich jedoch zur selbstbezüglichen Negativität weiter, und aus dieser selbstbezüglichen Negativität kehrt die Bestimmung des Ersten wieder zurück. Das Zweite ist also nicht nur dasjenige, was durch das Erste vermittelt ist, sondern auch dasjenige, was das Erste vermittelt. Es ist sowohl eine »[v]ermittelte« als auch eine »[v]ermittelnde« Bestimmung⁶⁵⁴.

Aus der Perspektive des Ersten lässt sich dieser Vermittlungszusammenhang hingegen wie folgt formulieren: Indem das Erste etwas vermittelt, wodurch es selbst vermittelt ist, vermittelt es seine eigene Selbstvermittlung. Es vermittelt den Grund seines eigenen Vorhandenseins und bestätigt dadurch HEGELS zuvor zitierte Behauptung, dass das Fortgehen innerhalb der *Logik* ein Rückgehen in den Grund ist, von dem das Erste abhängt und woraus es vermittelt wird.

Auch wenn das Sein des Anfangs im Laufe der *Logik* schon etliche Male wiedergekehrt ist, so würde ich behaupten, dass die aktuelle Stelle am Ende der *Logik* – zumindest für das Verständnis der Absolutheit der *Logik* – die bedeutsamste aller Wiederkehren darstellt. Denn

⁶⁵³ GW 21, 57, 13–16

⁶⁵⁴ Vgl. GW 12, 27–28

da laut HEGEL in jeder Stelle aufbewahrt ist, was ihr vorausgeht⁶⁵⁵, sind in der aktuellen Stelle auch alle vorangehenden Wiederkehren enthalten. Das Ende der *Logik* ist in diesem Sinne die größtmögliche Verdichtung aller Seinsrückkehren und aller Erkenntnisse, die darin gewonnen werden können. Im Unterschied zu den vorangehenden Stellen hat sich nun das Absolute aber vollständig zur Darstellung gebracht. Und dadurch kann nun in Bezug auf den Anfang die letzte Voraussetzung eingeholt werden, die bislang noch nicht eingeholt werden konnte: die Instanz der Herbeiführung des Anfangs.

Weil es die *Logik* vor ihrem Anfang noch nicht gab, konnte sie auch noch nicht für die Herbeiführung ihres Anfangs in Anspruch genommen werden. Es musste eine andere Instanz damit betraut werden. Weil diese Instanz nicht die *Logik* selbst war, war sie eine Instanz, die der *Logik* äußerlich blieb: die äußerliche Reflexion. Nun ist die *Logik* aber zu einem Ende gekommen und das Absolute hat sich bestimmt als absolute Methode, die alles durchdringt. Und eben weil sie alles durchdringt, durchdringt sie auch die äußerliche Reflexion. Damit steht aber fest, dass die äußerliche Reflexion gar kein Äußeres zum Absoluten ist. Sie ist im Absoluten enthalten. Und damit steht auch fest, dass der Anfang nicht von einer Instanz herbeigeführt, die der *Logik* äußerlich blieb, sondern von der *Logik* selbst. Dass die äußerliche Reflexion den Anfang herbeigeführt hat, ist gleichbedeutend, dass das Absolute seinen Anfang herbeigeführt hat. Die äußerliche Reflexion ist eine Gestalt, derer sich das Absolute bedienen kann, um seinen Anfang selbst organisieren zu können – in einem Moment, in dem das Absolute für die *Logik* noch nicht zur Verfügung steht, weil seine Darstellung in diesem Anfang allererst beginnt.

Das Verhältnis des Absoluten und der äußerlichen Reflexion in Bezug auf den Anfang lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Bevor die *Logik* begonnen hat, kann ihr noch nichts innerlich sein. Alles ist ihr äußerlich und damit auch alles, was für die Herbeiführung ihres Anfangs in Anspruch genommen werden muss. Also kann die Herbeiführung auch nur mit einem Hilfsmittel geleistet werden, das ihr äußerlich bleibt. Dieses Hilfsmittel ist die äußerliche Reflexion. Ist der Anfang aber herbeigeführt und kann endlich vollzogen werden, geht er in einen Fortgang über. Dieser Fortgang führt sich fort und terminiert in einem Absoluten, von dem gilt, dass es in seiner Absolutheit alles und folglich auch jenes Hilfsmittel durchdringt, mit

⁶⁵⁵ Vgl. GW 21, 38, 2–9: »Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, – ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, 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.«

dem der Anfang herbeigeführt wurde. Demzufolge lässt sich rückschließen: Die Instanz, die den Anfang herbeigeführt hat, war das Absolute selbst.

Wenn aber der Anfang durch das Absolute, wie es am Ende der *Logik* als absolute Methode bestimmt ist, herbeigeführt wird, dann wird der Anfang durch das Resultat der *Logik* vermittelt. In diesem Sinne ist das Resultat das Vermittelnde und der Anfang das Vermittelte. Zu diesem Resultat wäre es aber nie gekommen, hätte es den Anfang nicht gegeben. Folglich gilt auch das Umgekehrte: Der Anfang ist das Vermittelnde und das Resultat das Vermittelte. Beide sind beides. Beide sind je das Vermittelte und je das Vermittelnde voneinander. Als ein Vermitteltes ist der Anfang aber nicht mehr länger nur Anfang, sondern auch Resultat: das Resultat seiner Vermittlung. Gleiches gilt auch für das Resultat. Als Ausgangspunkt, aus dem sich etwas vermittelt, ist das Resultat nicht mehr länger nur Resultat, sondern auch Anfang: der Anfang dieser Vermittlung. Es gilt also wiederum beides: Das eine Mal ist der Anfang Anfang und das andere Mal ist er Resultat. Und das eine Mal ist das Resultat Resultat und das andere Mal ist es Anfang. Beide sind beides. Beide sind sowohl Anfang als auch Resultat. Oder in der Terminologie von ›Erstem‹ und ›Letztem‹: Beide sind sowohl Erstes als auch Letztes. »[D]as Erste [ist] auch das Letzte, und das Letzte [ist] auch das Erste«⁶⁵⁶.

Weil beide beides sind, lässt sich der Gang als ein Gang sowohl vom Ersten zum Letzten als auch vom Letzten zum Ersten wiedergeben. »[D]er Gang vom Sein zum Begriff [ist] zugleich der Gang vom Begriff zum Sein«⁶⁵⁷, wie LIEBRUCKS dies formuliert. Der eine Gang entspricht dabei dem Fortgang, der andere dem Rückgang. Die Bewegung als ganze ist, um hier nochmal HEGEL zu zitieren, beides: sowohl »vorwärtsgehend[]« als auch »rückwärtsgehend«⁶⁵⁸. Die geometrische Figur, die dieser Bewegung am nächsten kommt, ist, wie dies in der vorliegenden Arbeit schon mehrfach erwähnt wurde, diejenige eines Kreises.

⁶⁵⁶ GW 21, 57, 28

⁶⁵⁷ LIEBRUCKS (1974), 624

⁶⁵⁸ Vgl. GW 12, 251, 17–18

13.6.

Der Anfang der Darstellung dessen, was durch keinen Anfang begrenzt sein darf

Mit der absoluten Methode und der Identitätsbeziehung des Ersten und des Letzten hat man nun auch ein besseres Instrumentarium zur Hand, um eine zufriedenstellendere Antwort formulieren zu können, auf die in Kapitel 10.1.1 aufgeworfene Frage *Kann das Absolute überhaupt einen Anfang haben?*

Um die Brisanz dieser Frage nochmal kurz zu verdeutlichen: Wenn die *Logik* die eigene Selbstdarstellung des Absoluten ist, wenn also die Darstellung und das Absolute dasselbe sind, dann ist die Behauptung eines Anfangs der Darstellung gleichzusetzen mit der Behauptung eines Anfangs des Absoluten. Hat das Absolute aber einen Anfang, dann ist es nach einer Seite hin begrenzt: nach der Seite seines Anfangs, der die Grenze markiert zwischen seinem Sein und seinem Noch-nicht-Sein. Das Absolute hätte ein Außerhalb, nämlich alles dasjenige, worin es noch nicht war, und wäre folglich nicht mehr absolut.

Gleichzeitig kann auf den Anfang aber auch nicht verzichtet werden. Denn könnte die Darstellung keinen Anfang machen, dann könnte die Darstellung nicht beginnen und das Absolute wäre nicht darstellbar. Es bliebe ein transzendentes Jenseits. Doch dann gäbe es erneut ein Außerhalb des Absoluten, nämlich die Darstellung, und das Absolute wäre wiederum nicht absolut. Um absolut zu sein, muss das Absolute, einem Hegelschen Verständnis folgend, darstellbar sein. Und dafür muss ein Anfang gemacht werden können. Doch mit diesem Anfang droht das dargestellte Absolute nach einer Seite hin begrenzt und seiner Absolutheit beraubt zu werden. Die *Wissenschaft der Logik* steht also vor dem Problem, dass sie als Darstellung einen Anfang machen muss, worin die Darstellung dessen beginnt, was in seiner Absolutheit durch keinen Anfang begrenzt sein darf.

Dass die *Wissenschaft der Logik* mit diesen Fragen nicht allein ist, kann man darin erkennen, dass sich auch die moderne Physik mit einer ähnlichen Fragestellung konfrontiert sieht, wenn einerseits behauptet wird, dass das All dessen, was es gibt – das Universum –, unendlich sei, und andererseits, dass es einen Urknall gegeben habe. Die Theorien des *Multiversums* und des *Big Bounce* sind Beispiele für theoretische Ansätze, mit denen die Physik versucht, diesen Fragen zu begegnen.

Nun, da die *Logik* zu einem Ende gekommen ist, kann die Hegelsche Lösung für dieses Problem präsentiert werden: Die *Wissenschaft der Logik* läuft in ihrem Ende in ihren Anfang

zurück. Dadurch verbinden sich Anfang und Ende. Und dadurch schließt sich ihre Darstellung zum Kreis. Und dadurch ist das dargestellte Absolute nicht mehr offen – auch nicht nach der Richtung seines Anfangs hin. Insofern in dieser Metapher der Kreis für das dargestellte Absolute steht, wird ersichtlich, dass sich dieses Absolute auch dann fortsetzt, wenn man hinter den Anfang der Darstellung zurückschreitet. Denn ist der Anfang ein Punkt auf einer Kreislinie, dann befindet sich hinter ihm natürlich dieselbe Kreislinie, die sich auch vor ihm befindet. Durch den Zusammenschluss von Anfang und Ende, dadurch dass das Erste das Letzte und das Letzte das Erste ist, kann das Absolute auf eine Weise dargestellt werden, ohne dass ihm sein Anfang zur Grenze wird.

Zusammenfassend kann man also sagen: Weil jede Darstellung einen Anfang hat, muss auch die *Wissenschaft der Logik* einen Anfang machen können, sonst wäre das Darzustellende nicht darstellbar. Das Darzustellende bliebe ein transzendentes Jenseits dessen, was wir darstellen. Doch ebendies kann nicht sein. Denn gäbe es ein Außerhalb des Absoluten (die Darstellung), dann wäre das Absolute nicht mehr absolut. Die Darstellung muss also einen Anfang machen können. Trotzdem darf der Darstellung des Absoluten der Anfang nicht zur Grenze werden. Das erreicht die *Logik* dadurch, dass sie in ihrem Resultat die Bestimmung ihres Anfangs vermittelt und so ihren Anfang mit ihrem Ende zusammenschließt. Damit schließt sich die Darstellung zum Kreis. Und dadurch hört das Dargestellte nicht auf, wenn man hinter den Anfang zurückschreitet, sondern setzt sich dahinter fort. Der Anfang kann dem dargestellten Absoluten nicht mehr zur Grenze werden.

13.7.

Ein Beispiel für die absolute Methode

HEGEL zufolge gibt es keine logische Bestimmung, die nicht von der absoluten Methode durchdrungen wäre. Folglich gibt es auch keine logische Bestimmung, die nicht als Beispiel für die absolute Methode infrage käme. Die absolute Methode bildet sich in jeder Bestimmung der *Wissenschaft der Logik* ab. Es ist daher nicht zu umgehen, dass das Vorhaben, ein Beispiel für die absolute Methode anzugeben, vom Vorwurf der Beliebigkeit überschattet wird. Auch wenn die Wahl eine beliebige bleibt, muss sie dennoch getroffen werden, sonst könnte kein Beispiel angegeben werden. Ich werde als Beispiel die seinslogische Kategorie der Unendlichkeit wählen, die in vorliegender Untersuchung schon einmal thematisiert wurde, und zwar in den Kapiteln 7.2 und 7.3. Ich begründe meine Wahl folgendermaßen: Erstens bin ich der Ansicht, dass

sich mit der Entwicklung des Unendlichen auf einfache und verständliche Art demonstrieren lässt, wie sich darin die absolute Methode abbildet. Und zweitens stütze ich mich auf eine Bemerkung in den *Vorlesungen über die Logik*, worin auch HEGEL selbst die Entwicklung des Unendlichen als ein Beispiel für die absolute Methode hervorhebt: Mit der Entwicklung des Unendlichen ist »die Methode [...] im ganzen jetzt aufgezeigt worden«⁶⁵⁹.

In der hier folgenden Darstellung werde ich mir der Übersicht halber erlauben, gewisse Entwicklungsschritte verkürzt und vereinfacht zur Darstellung zu bringen.

Zuallererst gilt es, den logischen Kontext zu rekonstruieren, in den das Unendliche zu Beginn seiner Entwicklung eingebettet ist. Das unbestimmte Sein, mit dem die *Logik* ihren Anfang macht, bestimmt sich. Bestimmtes Sein grenzt sich in seiner Bestimmtheit aber immer gegen anderes bestimmtes Sein ab. Bestimmtes Sein ist daher immer begrenztes Sein. Und weil alles ein bestimmtes Sein ist, ist alles ein begrenztes und insofern endliches Sein. Alles ist ein endliches Sein. Dieser Triumph des Endlichen ist jedoch sein Untergang. Denn indem sich alles als ein Endliches bestimmt, stößt das Endliche nirgends an eine Grenze. Es stößt nur noch an seinesgleichen. Also ist es ohne Ende und also ist es unendlich. Oder anders formuliert: Außerhalb eines jeden Endlichen befindet sich nur wieder ein Endliches. Also gibt es kein Außerhalb des Endlichen und also ist das Endliche unendlich. Das Endliche hat sich verunendlich. Das Endliche ist verschwunden und es ist nur noch das Unendliche. Dieses verunendlichte Endliche stellt nun die erste Stufe dar der logischen Entwicklung, die ich präsentieren möchte um herauszuschärfen, wie sich in ihr die absolute Methode abbildet.

(1) Die erste Stufe zeichnet sich dadurch aus, dass mit einer Bestimmung (mit dem Unendlichen) ein unmittelbarer Anfang gemacht wird, d.h. so, wie an dieser Bestimmung jeglicher Vermittlungszusammenhang mit dem Endlichen ausgeblendet wird. Indem das Endliche aber vom Unendlichen ferngehalten wird, ist die Extension dieses Unendlichen nicht mehr unendlich (denn das Endliche befindet sich durch das Fernhalten ja außerhalb dieser Extension). Also ist es endlich. Das Unendliche verendlicht sich und wird ein Endliches. Mit der Bestimmung des Endliche negiert und widerspricht es aber seiner ursprünglichen Bestimmung, das Unendliche zu sein. Die Verendlichung des Unendlichen gibt ein schönes Beispiel für den Widerspruch

⁶⁵⁹ VL 10, 122, 909–910

innerhalb der absoluten Methode ab, in welchen sich das Erste (das Unendliche) in seiner Weiterbestimmung verstrickt, wenn es außerhalb seines Vermittlungszusammenhangs mit dem Zweiten (mit dem Endlichen) gedacht wird.

(2) Das Endliche ist das Zweite im Gang der hier zu betrachtenden Entwicklung. Indem sich also das Unendliche zu einem Endlichen herabsetzt, bestimmt sich das Erste zu einem Zweiten. Und damit wird die zweite Stufe erreicht. Mit der Herabsetzung des Unendlichen zu einem Endlichen ist auf dieser Stufe wieder alles als ein Endliches bestimmt, wodurch das Endliche nirgends an eine Grenze stößt und sich sogleich wieder verunendlicht. Doch daran schließt sich nur wieder die Verendlichung des Unendlichen, da von diesem Unendlichen immer noch das Endliche ferngehalten wird. Diese beiden Entwicklungen, die Verunendlichung des Endlichen und die Verendlichung des Unendlichen, wechseln sich unaufhörlich ab, weshalb HEGEL von der »Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen«⁶⁶⁰ spricht. Beide Bestimmungen verkehren sich jeweils in etwas, wodurch sie sogleich negiert werden. Auf der zweiten Stufe dominiert daher der Widerspruch. Dieser Widerspruch kann als Vorform der gemeinsamen Einheit beider Bestimmungen betrachtet werden. Denn dass beide Bestimmungen sich jeweils in ihre gegenteilige Bestimmung verkehren, zeigt letztlich, dass beide nicht ohne einander gedacht werden können.

Der absoluten Methode zufolge kann ihr Widerspruch nun weiterbestimmt werden – als eine selbstbezügliche Negativität, wodurch ein Wendepunkt in der Entwicklung erreicht wird, der darauf die dritte Stufe einläutet: Wenn erkannt wird, dass im Schlagabtausch beide Bestimmungen jeweils das negieren, als was sie zuvor bestimmt waren, dann wird erkannt, dass beide Negationen ihrer selbst sind. In der Negation einer abermaligen Verendlichung oder Verunendlichung negiert sich dann nur, was bereits als Negation bestimmt ist. Und damit negiert sich die Negation selbst. Der Widerspruch der zweiten Stufe hat sich zu einer selbstbezüglichen Negativität weiterentwickelt. Mit dieser selbstbezüglichen Negativität wird nun ein »Wendepunkt«⁶⁶¹ erreicht, der die dritte Stufe einläutet.

(3) Dieser Wendepunkt zeichnet sich in der Dialektik des Endlichen und Unendlichen dadurch aus, dass aus ihm der wahrhafte Begriff des Unendlichen hervorgeht. Das wahrhafte

⁶⁶⁰ GW 21, 126, 2

⁶⁶¹ GW 12, 247, 7

Unendliche ist die Bewegung der selbstbezüglichen Negativität. Indem diese Bewegung sowohl beim Endlichen als auch beim Unendlichen dieselbe ist, lassen sich laut HEGEL beide Bestimmungen in dieser Bewegung zusammenfassen. Die Bewegung ist der gemeinsame Vermittlungszusammenhang beider Bestimmungen. Beide Bestimmungen lassen sich durch diese Bewegung vermitteln. In ihrem Vermittlungszusammenhang kommen beide Bestimmungen aber nur noch als Etappen oder Momente vor. Sie haben kein selbständiges Dasein mehr außerhalb dieser Bewegung. Ohne diese Bewegung gibt es das Endliche und das Unendliche nicht. Folglich kann man sagen: Es gibt nichts Endliches und nichts Unendliches, was außerhalb dieses Vermittlungszusammenhangs vorkommt. Also muss dieser Vermittlungszusammenhang »das wahrhafte Unendliche«⁶⁶² sein.

Mit diesem wahrhaften Unendlichen gelangt die Bewegung dahin zurück, wovon sie auf der ersten Stufe ihren Ausgang genommen hat: zum Unendlichen. Dadurch wird die Richtung der logischen Entwicklung gewendet. Die Entwicklung bewegt sich nicht mehr länger vom Ausgangspunkt fort, sondern läuft in diesen zurück. Ebendies legt die Bezeichnung ›Wendepunkt‹ nahe. Das Unendliche der dritten Stufe stellt aber ein ungemein tieferes Verständnis von Unendlichkeit dar, als es das Unendliche der ersten Stufe war. Denn das Unendliche der dritten Stufe hält das Endliche nicht mehr länger von sich fern (so, wie es das Unendliche der ersten Stufe getan hat). Das Unendliche der dritten Stufe ist der beiden Bestimmungen gemeinsame Vermittlungszusammenhang, der beide Bestimmungen, sowohl das Endliche als auch das Unendliche, als Momente in sich enthält. Und weil es das Endliche nicht mehr länger von sich fernhält, wird dieses Unendliche auch nicht mehr widersprüchlich.

13.8.

Der Übergang in die Naturphilosophie

Mit der Bestimmung der absoluten Methode, die in ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurückläuft, und der daraus resultierenden Identitätsbeziehung von Anfang und Ende, hat die *Logik*, wie HEGEL auf den letzten Seiten der *Wissenschaft der Logik* hervorhebt, »ihren eigenen

⁶⁶² GW 21, 124, 28–29

Begriff erfaßt«⁶⁶³ und ist damit zu ihrem Ende gekommen. Das bewirkt ihr Übergehen in eine neue Sphäre. Diese neue Sphäre ist die *Naturphilosophie*. Ein reibungsloses Nachvollziehen dieses Übergangs ist allerdings gar nicht so einfach, wie HEGEL sich dies eventuell vorgestellt haben mag, wenn er bemerkt, dass dieser Übergang »nur noch angedeutet zu werden«⁶⁶⁴ bedarf. Im Folgenden versuche ich, diesen Übergang in einem zusammenfassenden Duktus so zu paraphrasieren, wie er im letzten Absatz der *Wissenschaft der Logik* niedergelegt ist:

Wenn die absolute Methode darin absolut ist, dass es nichts außerhalb ihrer gibt, dann kann es sich bei diesem Übergang der *Logik* in die *Naturphilosophie* gerade nicht um einen Übergang im klassischen Sinne handeln. Denn wenn gilt, dass die absolute Methode kein Außerhalb hat, dann kann die absolute Methode am Ende der *Logik* auch nicht in etwas übergehen, was außerhalb ihrer wäre. Es kann, wie DE VOS bemerkt, »keine abgesonderten Wirklichkeiten«⁶⁶⁵ außerhalb der absoluten Methode geben. Daher »findet [...] kein Uebergang Statt«⁶⁶⁶, wie HEGEL schreibt. Die absolute Methode geht nur über in etwas, was sie selbst schon ist. Sie bleibt in ihrem Übergehen bei sich. Wie man aus dem Anfangskapitel der *Begriffslogik*, *Der allgemeine Begriff*, weiß, identifiziert HEGEL ein solches Beisichbleiben mit Freiheit⁶⁶⁷. Der Übergang in die *Naturphilosophie* muss folglich als eine Tätigkeit interpretiert werden, die in absoluter Freiheit geschieht. HEGEL verwendet dafür den Ausdruck »Entschluß«⁶⁶⁸. Das Absolute der *Logik*, die absolute Idee, schließt sich auf. Es öffnet sich für die Äußerlichkeit und deren kontingenten Zusammenhänge. Die absolute Idee wird sich äußerlich⁶⁶⁹.

Dies ist eine Zusammenfassung dessen, wie sich dieser Übergang im letzten Absatz der *Logik* darstellt. Es mag an der Kürze seiner Darstellung liegen, dass dieser Übergang nicht jeglichen Klärungsbedarf auszuräumen vermag, der sich mit ihm anmeldet (oder aber HEGEL ist der Meinung, dass das Vorangegangene Erklärung genug ist). Ungeklärt bleibt insbesondere die Frage, wofür es überhaupt noch eine weitere Darstellung braucht (nämlich diejenige der *Naturphilosophie* und später dann diejenige des Geistes), wenn doch das Absolute mit dem Ende der *Logik* fertig zur Darstellung gebracht worden sein soll.

⁶⁶³ GW 12, 252, 34–35

⁶⁶⁴ GW 12, 253, 9–10

⁶⁶⁵ VOS (2006), 268

⁶⁶⁶ GW 12, 253, 19

⁶⁶⁷ Vgl. GW 12, 35, 10–15

⁶⁶⁸ GW 12, 253, 29

⁶⁶⁹ GW 12, 253, 29–30

Einen ersten Klärungsansatz für diese Frage liefert folgende Überlegung: Das Absolute ist als Bewegung bestimmt, die alles durchdringt und der sich nichts entziehen kann. Als solche durchdringt sie sowohl alle logischen als auch alle natürlichen und alle geistigen Gegenstände. Daher muss auch jeder Gegenstand diese Bewegung abbilden. Der Nachweis für alle logischen Gegenstände wurde bereits erbracht. Die *Wissenschaft der Logik* hat demonstriert, dass eine jede ihrer Bestimmungen dieser Bewegung folgt. Der Nachweis, dass auch die natürlichen und geistigen Gegenstände diese Bewegung abbilden, ist jedoch noch ausstehend. Dies ist die Aufgabe der *Naturphilosophie* und der *Philosophie des Geistes*. Die *Naturphilosophie* übernimmt dabei den ersten Teil dieser Aufgabe. Sie zeigt, dass sich auch die natürlichen Gegenstände analog zu jenen Strukturen entfalten, die die Strukturen der absoluten Methode sind. So heißt es in der *Enzyklopädie*: »Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der That entspricht«⁶⁷⁰. Die *Philosophie des Geistes* wird darauf die absolute Methode in den geistigen Dingen abbilden. Die Aufgabe der *Naturphilosophie* und der *Geistphilosophie* besteht also darin, das Wirken der absoluten Methode in diesen beiden Sphären zu bestätigen. Weil sich die absolute Methode im Schlusskapitel der *Logik* als Bewegung bestimmt, der sich nichts entziehen kann, kann sich die absolute Methode aber bereits jetzt schon, d.h. am Ende der *Logik* und noch vor dem Anfang der *Naturphilosophie*, sicher sein, dass sie diese Aufgabe erfolgreich erfüllen wird. Entsprechend heißt es:

»Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frey entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend«⁶⁷¹.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Am Ende der *Logik* ist noch nicht alles zu Ende entwickelt. Allerdings steht am Ende bereits fest, dass alles, was noch nicht entwickelt ist, sich aus der absoluten Methode entwickeln wird und insofern nur eine Weiterentwicklung der absoluten Methode sein wird. Weil sich die absolute Methode in jeder dieser weiteren Entwicklung abbildet, bestätigt jede weitere Entwicklung nur ihre Absolutheit.

⁶⁷⁰ GW 20, §146, Zusatz, 236, 19–23

⁶⁷¹ GW 12, 253, 21–22

Insofern aber diese anderen Sphären nur bestätigen, als was das Absolute in der *Logik* bereits bestimmt ist, steuern sie – zumindest in logischer Hinsicht – keine neuen Erkenntnisse für die *Logik* bei. Und insofern ist damit, so könnte man argwöhnen, – aus der Perspektive der *Logik* – die Notwendigkeit für ihren Übergang immer noch nicht genügend sichtbar gemacht. Dass aber eine solche Notwendigkeit bestehen muss, erschließt sich aus folgender Überlegung: Wenn HEGEL behauptet, dass die *Naturphilosophie* an die *Logik* schließt, dann ist das Ende der *Logik* zugleich ein neuer Anfang, nämlich der Anfang der *Naturphilosophie*. Und ein Anfang muss, wie HEGEL im Methodenkapitel schreibt, »mit dem Triebe begabt seyn, sich weiter zu führen«⁶⁷², sonst gäbe es keinen Fortgang und der Anfang könnte nicht als Anfang gedacht werden (denn ein Anfang ist immer ein Anfang eines Fortgangs). Der Anfang bzw. hier: das Ende der *Logik* muss also den Trieb bzw. die Notwendigkeit in sich selbst finden, den Fortgang bzw. den Übergang in die *Naturphilosophie* zu motivieren. Worin kann aber, nachdem das Absolute vollständig zur Darstellung gebracht wurde, dieser Trieb überhaupt noch bestehen?

Einen möglichen Erklärungsansatz für diese Fragen meine ich in Folgendem entdecken zu können: Damit das Denken das Vehikel werden konnte, in dem sich das Absolute darstellen ließ, musste es selbst absolut werden. Dafür durfte es kein Außerhalb haben. Das wurde dadurch erreicht, dass das Denken am Ende der *Phänomenologie des Geistes* von jeglichem Bezug auf eine äußerliche, sinnliche Natur absah, und nur noch sich selbst dachte. Dieses Denken nannte HEGEL dann: »reine[s] Denken[.]«⁶⁷³. Ein Absehen von etwas ist aber stets ein Abstrahieren von etwas. Und wie man aus vielen Stellen der *Logik* unterrichtet ist, bleibt dem Abstrahierenden (hier: dem Denken) das Abstrahierte (hier: die äußerliche Natur) gegenüber. Und wie man ebenfalls weiß, darf das Absolute kein Gegenüber haben. Denn hätte es das, dann hätte es ein Außerhalb und wäre folglich nicht mehr absolut. Damit dem Denken die abstrahierte Natur nicht gegenübertritt, muss daher gezeigt werden können, dass dem Denken die Natur gar nicht entgegengesetzt ist bzw. gar nicht entgegengesetzt sein kann. Ebendies wird nun durch den Übergang in die *Naturphilosophie* initiiert: Dieser Übergang ist ein freier »Entschluß«⁶⁷⁴ der absoluten Methode. Das Absolute selbst setzt sich als jene äußerliche Natur. Und das bedeutet: Jene äußerliche Natur, wovon das Denken abstrahieren musste, um absolut zu werden, war nicht ein anderes zum Absoluten, sondern es war das Absolute selbst. Das Denken hatte nur

⁶⁷² GW 12, 240, 28

⁶⁷³ GW 21, 45, 1

⁶⁷⁴ GW 12, 253, 29

vom Absoluten selbst abstrahiert. Und insofern das absolute Denken und das Absolute identisch sind, hat das Denken bzw. das Absolute nur von sich selbst abstrahiert. Folglich kann es auch kein Relikt geben, das dem Absoluten, das sich in diesem Denken zur Darstellung bringt, gegenübertritt. Alles, was ausgehend von dieser Abstraktion dem Absoluten überhaupt gegenüber treten kann, ist nur das Absolute selbst.

Hier könnte man nun allerdings sogleich einwenden, dass der Grund, den dieser Erklärungsansatz für den Übergang in die *Naturphilosophie* liefert, auf einem Denken beruht, das noch nicht absolut und insofern auch noch nicht das Denken der *Logik* ist. Der Trieb für den Übergang ließe sich somit wiederum nicht in der *Logik* verorten. Er ist in einem Denken zuzuschreiben, das erst auf dem Weg ist, das Denken der *Logik* zu werden.

Inwiefern dann die an die *Naturphilosophie* anschließende *Geistphilosophie* genau dazu dienen kann, diesen Einwand zu entkräften und auszuräumen, müsste sich zeigen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann dies nicht mehr geleistet werden. Unschwer ist zu erkennen, dass die Fragen nach der Legitimation des Übergangs in die *Naturphilosophie* so komplex und weitreichend werden können wie die hier behandelten Fragen im Zusammenhang mit dem Anfang der *Logik*, sodass daraus mühelos genügend Stoff für eine weitere Arbeit von demselben oder noch größerem Umfang gewonnen werden könnte.

FAZIT

Passend zum Titel dieser Arbeit *Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste* möchte ich in ihrem Ende nochmal in ihren Anfang zurückkehren und die Leitfragen wiederholen, mit denen ich im Einleitungskapitel in die Thematik des Absoluten eingeführt habe. *Was ist das Absolute? Wann gilt etwas als absolut bzw. wie ist das Absolute zu denken? Und kann der menschliche Geist in seiner Beschränktheit und Nicht-Absolutheit das Absolute überhaupt jemals erfassen? Wird das Absolute nicht sogleich verendlicht, sobald der menschliche Geist es mit seinen endlichen Kategorien zu denken versucht?* Wie ich dargelegt habe, folgt unsere gewöhnliche Vorstellung bei der Beantwortung dieser Fragen dem Leitgedanken, dass das Absolute frei von allem sein muss, wodurch es verendlicht werden könnte. Wir stellen uns das Absolute intuitiv so vor, dass es sowohl frei vom Nicht-Absoluten als auch frei von unserem endlichen Denken ist. Doch damit wird das Absolute sowohl dem Nicht-Absoluten als auch unserem endlichen Denken entgegengesetzt.

Ist das Absolute dem Nicht-Absoluten entgegengesetzt, dann schließt es das Absolute aus sich aus. Und dann deklariert es das Nicht-Absolute zur Sphäre, in der das Absolute aufhört und ein anderes beginnt. Und damit hat das Absolute ein Außerhalb und ist nicht mehr absolut.

Ist das Absolute aber unserem Denken entgegengesetzt, dann schließt es unser Denken aus. Und dann bleibt es unerreichbar für unser Denken. Das Absolute wird transzendent. Ist das Absolute aber ein Jenseits unseres Denkens, dann sind das Absolute und das Denken einander entgegengesetzt. Das Absolute hat wiederum ein Außerhalb und kann dadurch erneut nicht mehr absolut sein.

In der vorliegenden Arbeit habe ich aufzuzeigen versucht, dass HEGEL in seiner *Wissenschaft der Logik* eine völlig andere Konzeption des Absoluten anstrebt. HEGEL versteht das Absolute als allumfassend, d.h. als eine Totalität, die in ihrer Absolutheit kein Außerhalb haben kann. Folglich kann das Hegelsche Absolute auch nichts aus sich ausschließen: weder das endliche Denken noch das Nicht-Absolute. Es muss sowohl **(1)** das endliche Denken als auch **(2)** das Nicht-Absolute in sich enthalten.

(1) Die Problemstellung, dass das Hegelsche Absolute unser Denken in sich enthalten muss, hat im Rahmen meiner Untersuchung folgende Thematisierung erfahren: Wenn das Absolute, das in der *Logik* zur Darstellung gebracht wird, unser Denken in sich enthalten soll, dann muss sich dieses Denken von Anfang an in einer Einheit mit dem Absoluten befinden. Und das

bedeutet, dass Denken selbst absolut werden muss. Das Denken ist genau dann absolut, wenn es kein Außerhalb des Denkens mehr gibt. Das ist dann der Fall, wenn das Denken und das Gedachte ein und dasselbe sind, d.h. dann, wenn das Denken sich auf sich selbst bezieht. Doch dafür muss es jeglichen Bezug auf etwas, was nicht es selbst ist, aufgegeben haben (was das Projekt der *Phänomenologie des Geistes* darstellt). Das von jedem Fremdbezug gereinigte Denken nennt HEGEL »reine[s] Denken[.]«⁶⁷⁵. Dieses Denken hat kein Außerhalb mehr und also kann es als absolut betrachtet werden. Da sich dieses absolute Denken in Einheit mit dem Absoluten befindet, kann alles, was aus diesem Denken hervorgeht als aus dem Absoluten selbst hervorgehend behauptet werden. Was aus diesem Denken hervorgeht, ist der Gang durch die *Wissenschaft der Logik*. Folglich kann dieser Gang, als aus dem Absoluten selbst hervorgehend, als der eigene Gang des Absoluten durch oder in sich selbst betrachtet werden. Das sind die Gründe, weshalb HEGEL seine *Logik* als Selbstdarstellung des Absoluten versteht⁶⁷⁶. Als eine solche Selbstdarstellung des Absoluten habe ich in meiner Untersuchung den Gang vom Anfang bis zum Ende der *Logik* darzustellen versucht.

Wie ich in den Kapiteln 10.1.1 und 13.6 behandelt habe, entstand damit jedoch folgendes Problem: Eine Darstellung muss einen Anfang machen können. Sonst kann sie nicht Darstellung werden und es lässt sich nichts in ihr darstellen. Die *Logik* ist jedoch die Selbstdarstellung des Absoluten, d.h. die Darstellung und das Darstellende sind dasselbe. Wird also ein Anfang der Darstellung behauptet, wird auch ein Anfang des Absoluten behauptet. Eben das kann aber nicht sein. Denn durch einen Anfang wird das Absolute (zumindest nach einer Seite hin) begrenzt und ist nicht mehr absolut.

Gleichwohl kann der Anfang aber auch nicht einfach weggelassen werden. Denn wenn die Darstellung nicht beginnen kann und also nichts dargestellt werden kann, dann würde das Darzustellende (das Absolute) erneut zu einem transzendenten Jenseits. Und als Jenseits wäre dem Absoluten erneut etwas entgegengesetzt (die Darstellung), wodurch es sich erneut zu einem Nicht-Absoluten herabsetzen würde.

Die *Wissenschaft der Logik* steht also vor dem Problem, dass sie als Darstellung einen Anfang machen muss, worin die Darstellung dessen beginnt, was in seiner Absolutheit durch keinen Anfang begrenzt sein darf. Wie meine Untersuchung gezeigt hat, kann mit den Mitteln

⁶⁷⁵ GW 21, 45, 1

⁶⁷⁶ Vgl. GW 12, 241, 1–3

der *Logik* folgende Lösung für dieses Problem angeboten werden: Dadurch dass die *Logik* in ihrem Ende in ihren Anfang zurückläuft, so dass sich Anfang und Ende verbinden, schließt sich die Darstellung des Absoluten zum Kreis. Und dadurch kann dem dargestellten Absoluten der Anfang nicht mehr zur Grenze werden. Insofern in dieser Metapher der Kreis für das dargestellte Absolute steht, wird ersichtlich, dass sich dieses Absolute auch dann fortsetzt, wenn man hinter den Anfang der Darstellung zurückschreitet. Denn ist der Anfang ein Punkt auf einer Kreislinie, dann befindet sich hinter ihm natürlich dieselbe Kreislinie, die sich auch vor ihm befindet. Die Lösung, die die *Logik* anbietet, lässt sich folglich auf diejenige Formel bringen, die auch titelgebend für die vorliegende Arbeit war: *Das Erste ist das Letzte und das Letzte ist das Erste*.

Wie ich in meiner Arbeit darzulegen versucht habe, bleibt die Problematik des Absoluten, das sich durch sein Dargestelltwerden, sein Bestimmtwerden oder sein Gesetztwerden zu einem Nicht-Absoluten herabzusetzen droht, während des ganzen Gangs durch die *Wissenschaft der Logik* virulent. Dies zeigt sich bereits im Anfang selbst: Wenn gilt, dass es nichts außerhalb des Absoluten geben kann, dann darf auch der Anfang nicht außerhalb des Absoluten liegen. Der Anfang kann folglich nicht mit einem anderen, sondern nur mit dem Absoluten gemacht werden. Der Anfang muss daher als das Absolute gesetzt werden. Doch mit dieser Setzung wird das Absolute zu einem Nicht-Absoluten. Denn ein Anfang ist ja immer nur Anfang und noch nicht das Ganze. Also ist der Anfang auch noch nicht das Absolute. Der Anfang ist am weitesten davon entfernt, das Ganze zu sein, und folglich muss er als das Nicht-Absoluteste innerhalb der *Logik* betrachtet werden. Und also ist der Anfang beides. Er ist sowohl absolut als auch nicht-absolut. Und damit widerspricht sich die *Logik* bereits in ihrem Anfang.

Diesen Widerspruch versuchte ich in meinem Kommentar dafür fruchtbar zu machen, um einen Lösungsansatz für dasjenige Problem vorzuschlagen, auf das in Zusammenhang mit dem Anfang in der Sekundärliteratur oft hingewiesen wird⁶⁷⁷. Dabei handelt es sich um folgendes Problem: Um das Alleranfänglichste sein zu können, muss der Anfang auch das Allerleerste sein. Doch damit drängt sich die Frage auf, wie ein leerer Anfang überhaupt jemals genug in sich enthalten kann, um aus sich einen Fortgang abzuleiten. Die oben präsentierte Widerspruchsthematik, dass der Anfang sowohl absolut als auch nicht-absolut ist, eröffnete in meiner Arbeit folgenden Lösungsansatz: Da das Denken bei einem Widerspruch nicht stehen bleiben

⁶⁷⁷ Vgl. ARNDT (2000), 129

kann, wird es automatisch über den Anfang hinaus in einen Fortgang hinein getrieben, unabhängig davon, wie leer dieser Anfang ist. Ist der Anfang widersprüchlich, enthält er genug, um aus sich einen Fortgang abzuleiten.

Doch nicht nur die Widerspruchsthematik, sondern auch die Thematik des Anfangs selbst bleibt ein fortwährendes Thema innerhalb der Selbstdarstellung des Absoluten. Der Anfang ist, wie HEGEL schreibt, das »immanent bleibende«⁶⁷⁸ des logischen Gangs. Das zeigte sich in meiner Arbeit darin, dass viele der Bestimmungen, die auf den Anfang folgten, jeweils als ein neuer Anfang präsentiert werden konnten (so bspw. das Andere in Kapitel 7.2.2, das Unendliche in Kapitel 7.3.2 oder die Indifferenz in Kapitel 11.1).

Ein Anfang ist durch nichts vermittelt, sonst würde dem Anfang seine Vermittlung vorausgehen und er könnte nicht mehr das Erste und damit auch nicht mehr Anfang sein. Daher muss sich ein jeder Anfang durch Unmittelbarkeit auszeichnen. Das trifft auch auf jene eben erwähnten Bestimmungen zu, mit denen ein Neuanfang möglich war. Auch sie mussten sich durch Unmittelbarkeit auszeichnen. Das erreichte die *Logik* dadurch, dass sie jene Bestimmungen jeweils verabsolutierte. In meiner Arbeit habe ich an verschiedenen Stellen zu demonstrieren versucht, dass das Behaupten der Unmittelbarkeit einer Bestimmung ihrer Verabsolutierung gleichkommt. Macht man mit einer Bestimmung einen Neu(Anfang), dann verabsolutiert man sie gleichzeitig. Denn das Behaupten der Unmittelbarkeit einer Bestimmung ist ja genau dies: Man blendet alles aus, wodurch sich eine Bestimmung vermittelt hat und was sich aus ihr vermitteln lässt, sodass also letztlich alles ausgeblendet wird, was nicht diese Bestimmung ist. Die Bestimmung wird im Denken so hingestellt, als ob es nur noch sie und sonst nichts mehr gäbe. Damit behauptet man aber, dass es kein Außerhalb dieser Bestimmung mehr gibt und also behauptet man sie als das Absolute. Eine solche Absolutsetzung ist nun aber immer auch eine Prüfung, ob die jeweilige Bestimmung ihrem Anspruch auf Absolutheit überhaupt Genüge leisten kann. Wie man nun allerdings weiß, kann dieser Anspruch von keiner dieser Bestimmungen, sondern nur von der am Ende vorliegenden Bewegung der absoluten Methode erfüllt werden. Eine jede Bestimmung offenbart – gerade dadurch, dass sie als das Absolute hingestellt wird – einen Mangel an sich selbst, wodurch sie sich in ihre Folgebestimmung aufhebt und den Gang der *Logik* weiter antreibt. Mit dem eben Gesagten lässt sich also unschwer erkennen: Die

⁶⁷⁸ GW 21, 58, 10

Thematik des Anfangs und diejenige des Absoluten sind in der *Logik* aufs Engste miteinander verknüpft.

Aufs Engste miteinander verknüpft sind die beiden Thematiken aber auch aufgrund eines anderen Zusammenhangs: Wie ich zu zeigen versucht habe, kreist das Absolute in seiner Selbstdarstellung immer wieder um den Anfang und holt dadurch Voraussetzungen ein, die in Zusammenhang mit diesem Anfang gemacht werden mussten. Die Voraussetzungen, um die es sich dabei handelt, stehen erneut mit der Thematik der Absolutheit des Anfangs in Zusammenhang: In seiner Absolutheit ist der Anfang ein Anfang, der allem voraus ist. Also ist er auch jeglicher Bestimmung voraus, die für ihn angegeben werden könnte. Und also muss er als das Bestimmungslose hingenommen werden. Allerdings kann das Denken laut HEGEL nur über eine Abstraktion von jedweder Bestimmtheit zu dieser Bestimmungslosigkeit gelangen. Ist der Anfang aber das Resultat einer Abstraktion, dann ist er das Resultat einer Herbeiführung, die dem Anfang vorausliegt. Und das führt zu folgendem Problem: Vor dem Anfang ist auch vor der *Logik*. Die *Logik* kann also als Instanz dieser Abstraktion nicht infrage kommen. Es muss eine Instanz dafür aufgeboten werden, die schon vor der *Logik* einsatzfähig ist, ihr damit aber äußerlich bleibt: die äußerliche Reflexion. Im Anfang müssen folglich zwei Dinge vorausgesetzt werden: Die Herbeiführung und die Instanz dieser Herbeiführung.

Diese beiden Voraussetzungen strafen die von HEGEL geforderte Voraussetzungslosigkeit eines absoluten Anfangs natürlich Lügen und drohen, auch das Projekt einer Selbstdarstellung des Absoluten zu vereiteln. Denn das Absolute ist unbedingt. Als solches ist es natürlich auch seine Selbstdarstellung. Die Voraussetzungslosigkeit des Anfangs muss also irgendwie gerettet werden können. Das leistet nun der Fortgang. Er holt Voraussetzungen ein, indem er alles, was für den Anfang vorausgesetzt werden musste, direkt aus sich ableitet. Auf diese Weise erbringt der logische Gang den Nachweis, dass die *Logik* alles, was es für das Machen ihres Anfangs benötigt, in sich selbst findet. Die *Logik* bzw. die Selbstdarstellung des Absoluten muss keine externen Voraussetzungen mehr machen und kann dadurch Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit erheben.

Dieses Einholen der im Anfang gemachten Voraussetzungen geschieht einerseits im Übergang der *Seinslogik* in die *Wesenslogik* (vgl. Kapitel 11) und andererseits im Übergang der *Wesenslogik* in die *Begriffslogik* (vgl. Kapitel 12). Im ersten Übergang kann die Herbeiführung des Seins abgeleitet werden, im zweiten kann ein Gefälle ausgeglichen werden, das sich die *Logik* im ersten Übergang mit dem Einholen der Herbeiführung eingehandelt hat: das Gefälle,

dass die Herbeiführung gegenüber dem Herbeigeführten stets das logisch Frühere ist. Zu guter Letzt erfolgt das Einholen aber auch im Schlusskapitel der *Logik* (Kapitel 13). Dort werden einerseits alle zuvor resultierten Erkenntnisse über den Anfang zusammengefasst, andererseits wird auch die letztverbleibende Voraussetzung eingeholt: die Instanz der Herbeiführung (die äußerliche Reflexion).

(2) Damit möchte ich zu den Ergebnissen meiner Arbeit in Bezug auf die zweite Problemstellung kommen, d.h. zum Problem, dass das Absolute, um absolut sein zu können, auch das Nicht-Absolute in sich enthalten muss. Dasjenige Lehrstück der *Logik*, das im Rahmen meines Kommentars die direktesten Antworten auf dieses Problem lieferte, war die Dialektik des Endlichen und Unendlichen (vgl. Kapitel 7.3.2). Solange unsere Vorstellung das Endliche und Unendliche als zwei einander entgegengesetzte Welten auseinanderhält, werden beide, sowohl das Endliche also auch das Unendliche, zu einander Begrenzenden und damit zu Endlichen herabgesetzt. Damit dies nicht geschieht, muss ein Begriff von Unendlichkeit entwickelt werden, der das Endliche nicht aus sich ausschließt, sondern es auf konsistente Weise in sich enthält. Diesen Begriff erkennt HEGEL in der Denkfigur der selbstbezüglichen Negativität, mit der sich sowohl die Bestimmung des Endlichen als auch diejenige des Unendlichen vermitteln lässt. Beide Bestimmungen sind als Moment in dieser Vermittlungsbewegung enthalten sind. Weil es sonach nichts Endliches und nichts Unendliches gibt, was nicht in dieser Vermittlungsbewegung enthalten ist, stellt diese Vermittlungsbewegung das »wahrhafte Unendliche«⁶⁷⁹ dar. Was also das Lehrstück des Endlichen und Unendlichen vor Augen führt, ist das Folgende: Das wahrhafte Unendliche muss auch sein eigenes Gegenteil (das Endliche) in sich enthalten. Um das zu können, kann es aber keine einzelne Bestimmung mehr sein. Es ist vielmehr eine Bewegung oder ein Prozess.

Zu demselben Ergebnis kam ich in meiner Untersuchung auch in Bezug auf das Problem, dass das Absolute, um absolut sein zu können, das Nicht-Absolute nicht aus sich ausschließen darf. Von der ersten bis zur letzten Denkbestimmung der *Logik* wird eine jede dieser Bestimmungen auf ihre Absolutheit geprüft. Keine dieser Bestimmungen vermag jedoch, den Anspruch auf Absolutheit zu erfüllen. Jede offenbart an sich selbst einen Mangel, der sich zumeist darin äußert, dass ihr ihre gegenteilige Seite fehlt. Eine mangelhafte Bestimmung kann natürlich nicht die Bestimmung des Absoluten sein. Als Folge davon hebt sich die Bestimmung in

⁶⁷⁹ GW 21, 124, 29

die ihr mangelnde Folgebestimmung auf, die dann ihrerseits auf Absolutheit geprüft wird, diese Prüfung ebenfalls nicht besteht und sich infolgedessen wiederum aufhebt. Das geht so lange, bis am Ende der *Logik* die Erkenntnis zutage tritt, dass nicht eine wie immer bestimmte Bestimmung, sondern allein diese Bewegung des Absolutsetzens, Daran-Scheiterns und Sich-Aufhebens den Anspruch auf Absolutheit zu erfüllen vermag. Denn wenn es in der *Wissenschaft der Logik* keine Bestimmung gibt, die nicht diese Bewegung durchläuft, dann durchdringt diese Bewegung eine jede Bestimmung der *Logik*. Folglich gibt es kein Außerhalb zu dieser Bewegung. Und also muss sie das gesuchte Absolute sein. HEGEL nennt sie »[d]ie absolute Methode«⁶⁸⁰. Da diese Bewegung alles durchdringt, lässt sich mit dieser Bewegung auch eine jede logische Bestimmung vermitteln. Alle Bestimmungen sind als Moment in dieser Bewegung enthalten – auch die Bestimmung des Endlichen bzw. Nicht-Absoluten. Insofern lautet das Resultat ähnlich wie beim Unendlichen: Das Absolute, das das Nicht-Absolute in sich enthält, kann kein starrer Gedankeninhalt und damit keine Bestimmung sein, sondern ist als Bewegung zu begreifen, die das Nicht-Absolute als eines ihrer Momente in sich enthält.

Laut HEGEL folgt eine jede Bestimmung dieser Bewegung, demzufolge auch diejenige, die benötigt wird, um dieser Bewegung zu widersprechen. Denn diese Bewegung »bietet«, wie DE VOS schreibt, »in reiner Form alle Gehalte eines je möglichen vernünftigen Denkens«⁶⁸¹ an. Sie stellt sich, wie DE VOS andernorts diesen Gedanken weiterführt, demzufolge »auch in demjenigen [dar], was sie nicht ist, [...] und [ist] folglich gegen jede beschränkende Negation und (fremde oder skeptische) Kritik immun [...], da ja jede Form einer solchen Fremdheit nur noch als zur Darstellung ihrer selbst gehörend aufgefaßt werden kann. Deshalb heißt sie auch die *Wahrheit*, weil sie nämlich in dieser Selbstdarstellung [...] die Widerlegung seitens dieses spezifischen Anderen in sich integriert und dadurch eine gelungene Behauptung ihrer selbst leistet«⁶⁸². Kurz: Indem diese Bewegung, die das Absolute ist, auch die Grundlage für jegliche Kritik darstellt, enthält das Absolute auch seine eigene Kritik.

Damit kann nun eine abschließende Antwort auf die Frage gegeben werden, welches die wahre und vollständige Bestimmung des Absoluten in der *Wissenschaft der Logik* ist: Das Hegelsche Absolute ist die absolute Grundlage, die von jeder Bestimmung (und damit auch von der Negation des Absoluten: dem Nicht-Absoluten) beansprucht wird, um überhaupt gedacht

⁶⁸⁰ GW 12, 241, 34–35

⁶⁸¹ DE VOS (2006), 268

⁶⁸² DE VOS (2003), 153

werden zu können. Denn eine jede Bestimmung lässt sich nur auf Grundlage dieser Bewegung vermitteln. Weil sich alle Bestimmungen nur auf Grundlage dieser Bewegung vermitteln lassen, sind auch alle in ihr enthalten. Wenn man die Bestimmung des Absoluten angeben möchte, müssten daher eigentlich auch alle Bestimmungen angeführt werden. Weil aber jede Bestimmung im Absoluten enthalten ist, bestimmt das Absolute sich in jeder Bestimmung selbst. In jeder Bestimmung vollzieht sich daher immer dasselbe: Das Absolute bestimmt sich. Über das All an Bestimmungen bleibt sich dieses Selbstbestimmen immer gleich. Also lassen sich alle Bestimmungen in diesem Sich-selbst-Bestimmen des Absoluten zusammenfassen. Dieses Sich-selbst-Bestimmen ist dann die Bestimmung des Absoluten. Und ebendieses Selbstbestimmen des Absoluten, welches seine Bestimmung ist, wird im Schlusskapitel der *Logik* vorgeführt, wie ich in Kapitel 13 darzulegen versucht habe. Der Gang durch die *Logik* wird ein zweites Mal angetreten, allerdings nicht mehr als Sukzession der bereits behandelten logischen Bestimmungen, sondern nur noch so, wie sich dieser Gang als ein reines Selbstbestimmen des Absoluten darstellen lässt. Dieser abermalige Gang ist die Bewegung der absoluten Methode, von der HEGEL behauptet, dass sie eine jede Bestimmung durchdringt. Sie gliedert sich in folgende Etappen: **(A)** Anfang, **(B)** Fortgang und **(C)** Rückkehr oder Resultat. Die absolute Methode als diese sich selbst organisierende, sich selbst bestimmende, allesdurchdringende Bewegung, die als solche auch ihren Anfang selbst organisiert und dadurch voraussetzungslos bleibt, ist das vollständig bestimmte Absolute, in welchem die *Wissenschaft der Logik* als Projekt der Selbstdarstellung des Absoluten zum Abschluss gelangt.

Der Unterscheid, mit dem sich der zweite Gang als ein reines Sich-selbst-Bestimmen der Methode vom ersten Gang als Sukzession der Bestimmungen abhebt, machte ich daraufhin als Grund dafür geltend, um eine Frage zu beantworten, die in Zusammenhang dessen, dass die *Logik* in ihrem Ende wieder in ihren Anfang zurückkehrt, um den Gang ein weiteres Mal anzutreten, in der Sekundärliteratur oft aufgeworfen wird: Warum iteriert die *Logik* nicht ins Unendliche? Meine Antwort auf diese Frage war die folgende: Eine Iteration kann sich nur dann etablieren, wenn der neue Durchgang identisch mit dem vorangehenden ist. Denn nur wenn der neue Durchgang identisch ist, ist gegeben, dass er am Ende genauso in einem Neuanfang terminiert, der dann wiederum einen identischen Durchgang auslöst usw. In Ansehung nur schon des zweiten Durchgangs kann von einer solchen Identität aber nicht die Rede sein. Denn als ein reines Sich-selbst-Bestimmen der absoluten Methode stellt der zweite Gang ein ganz anderer Gang dar, als es der erste war, in dem noch die Sukzession der logischen Bestimmungen verhandelt wurde. In der Differenz der beiden Durchgänge liegt dann auch die Differenz ihrer

Resultate. Während der erste Durchgang in der absoluten Methode terminiert, verlässt der zweite Durchgang die *Logik* und geht in die Naturphilosophie über.

Wie ich im Einleitungskapitel dieser Untersuchung bereits festgehalten habe, lesen nicht alle die *Wissenschaft der Logik* mit Bezug aufs Absolute, weil sich gemäß ARNDT mit diesem Begriff der Verdacht auf eine zügellose Metaphysik verbindet⁶⁸³. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass sich die sonst sehr umfangreiche Sekundärliteratur bei diesem Thema ausdünn⁶⁸⁴. Dies führt laut ARNDT dazu, dass das Absolute HEGELS in der Forschungsliteratur »überhaupt noch nicht zureichend geklärt ist«⁶⁸⁵. Die vorliegende Arbeit wird diesen Mangel zwar nicht beheben, aber vielleicht einen kleinen Beitrag zu seiner Verringerung beisteuern können. Insbesondere in Bezug auf die folgenden drei Punkte, die in der Sekundärliteratur gar nicht oder zu wenig thematisiert werden, hoffe ich, neue und eigenständige Forschungsansätze geliefert zu haben:

die Erörterung des logischen Gangs (der Selbstdarstellung des Absoluten) als ein Einholen von Voraussetzungen, die in Zusammenhang mit dem Anfang gemacht werden mussten (vgl. den ganzen *dritten Teil* dieser Arbeit),

die Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich der Anfang der *Logik* dazu verhält, dass in diesem Anfang die Selbstdarstellung desjenigen beginnt (das Absolute), was durch keinen Anfang begrenzt sein darf (vgl. Kapitel 10.1.1 und 13.6),

und die Bedeutung und Implikationen von HEGELS Identitätsbehauptung des Ersten und des Letzten für eine solche Selbstdarstellung des Absoluten (vgl. Kapitel 13.5).

In einer letzten Bemerkung möchte gerne auf etwas Rückschau halten, was mich beim Verfassen der vorliegenden Untersuchung immer wieder herausgefordert hat. Wie ich weiter oben resümiert habe, durchdringt die absolute Methode eine jede Bestimmung der *Logik*.

⁶⁸³ Vgl. ARNDT (2012), 23

⁶⁸⁴ Im Einleitungskapitel habe ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit folgende Arbeiten hervorgehoben: ANDREAS ARNDTS 2012 erschienener Essay *Wer denkt absolut?*, LUDOVICUS DE VOS' 1983 publizierte Untersuchung *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar* und seine beiden Aufsätze *Die Wahrheit der Idee* (2003) und *Idee* (2006), BRUNO LIEBRUCKS 1974 erschienenes Werk *Sprache und Bewußtsein* (davon Band 6, Teil 3), GÜNTHER MALUSCHKES 2016 (Erstauflage: 1984) veröffentlichte Arbeit *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, BURKHARD NONNENMACHERS 2013 veröffentlichte Dissertation *Hegels Philosophie des Absoluten*, den 2018 veröffentlichten Essay von LUDWIG SIEP *Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee*.

⁶⁸⁵ Vgl. ARNDT (2012), 23

Insofern herrscht in der *Logik* immer ein und dieselbe Bewegung: Jede Bestimmung wird auf Absolutheit geprüft, besteht diese Prüfung nicht und hebt sich in ihre Folgebestimmung auf. Es mutet an, als ob die *Wissenschaft der Logik* mit einer Art ›Autokorrekturfunktion‹ ausgestattet wären, mit der unwahre Definitionen des Absoluten automatisch in wahrere korrigiert würden. Ebendies machte es nach meiner persönlichen Erfahrung aber nicht immer einfach, über die *Wissenschaft der Logik* zu schreiben. Denn beim Kommentieren kann das Gefühl entstehen, nichts weiter als Korrekturbedürftigkeiten, Vorläufigkeiten und Widersprüchlichkeiten zustande zu bringen. In dieser Korrekturbedürftigkeit und Widersprüchlichkeit des Kommentars jene Kraft wiederzuerkennen, die auch die Entwicklung in der *Logik* antreibt, weil das logische Denken bei Widersprüchen nicht stehen bleiben kann, braucht Vertrauen in die eigene Arbeit und dieses ist – zumindest zu Beginn einer Auseinandersetzung mit HEGELS Philosophie – oft noch nicht ausreichend ausgebildet. Dass eine solche Erfahrung mit der Widersprüchlichkeit eigener Texte aber zu einer Auseinandersetzung mit HEGEL dazugehört, erkennt man einerseits daran, dass der Widerspruch auch in der alles durchdringenden absoluten Methode eine wesentliche (und sogar wahrheitsgenerierende) Funktion einnimmt, und andererseits in HEGELS Habilitationsthese von 1801: »contradictio est regula veri«⁶⁸⁶ ... der Widerspruch ist die Regel des Wahren.

⁶⁸⁶ GW 5, 227, 3

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- GW** HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrheinisch-Westfälischen (1968–1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.: Felix Meiner Verlag
- VL** — : *Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*, Hamburg 1983ff.: Felix Meiner Verlag
- TW** — : *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*, hrsg. unter Redaktion von MOLDENHAUER, EVA und MICHEL, KARL MARKUS auf Grundlage der »von einem Verein von Freunden des Verewigten« editierten *Sämtliche Werke*, Berlin, 1832–1845, Frankfurt/M. 1986: Suhrkamp Verlag

Sonstige Quellentexte

- ARISTOTELES (Met.):** *Metaphysik*, zweispr. Ausgabe, übersetzt von BONITZ, HERMANN, hrsg. von SEIDL, HORST, 4. Aufl. Hamburg 2009: Felix Meiner Verlag
- DESCARTES, RENÉ:** *Meditationes de prima philosophia*, zweispr. Ausgabe, hrsg. von GÄBE, LÜDER auf Grundlage der Ausgaben von BUCHENAU, ARTUR, 3. Aufl. Hamburg 1992: Felix Meiner Verlag
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON:** *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, vollständige, neugeordnete Ausgabe, Stuttgart/Berlin 1840: J. G. Cotta'scher Verlag
- KANT, IMMANUEL (KrV):** *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von TIMMERMANN, JENS nach der ersten und zweiten Originalausgabe, Hamburg 1998: Felix Meiner Verlag

MANN, THOMAS: *Joseph und seine Brüder, der erste Roman: Die Geschichten Jaakobs*, Wien 1937: Fischer Verlag

PLATON: *Sämtliche Werke*, zweispr. Ausgabe, übersetzt von SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, hrsg. als E-Book: *Platon im Kontext PLUS* von WORM, KARSTEN, 2. Aufl. Berlin 2002: Karsten Worm Software, erhältlich unter: <https://www.infosoftware.de/platonplus.html>, zuletzt geprüft am: 01.11.2019

Für die Dissertation verwendete Sekundärliteratur

ANGEHRN, EMIL (1977): *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York: Walter de Gruyter

ARAGÜÉS, RAFFAEL (2018): *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag

ARNDT, ANDREAS (1994): *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg: Felix Meiner Verlag

—— (2000): »Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik«, in: ARNDT, ANDREAS / IBER, CHRISTIAN (Hgg.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 127–139

—— (2012): »WER DENKT ABSOLUT? Die absolute Idee in Hegels ›Wissenschaft der Logik‹«, in: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, N°16, v.1, Jun. 2012, 22–33

BAPTIST, GABRIELLA (2006): »Wirklichkeit«, in: COBBEN, PAUL / CRUYSBERGHS, PAUL / JONKERS, PETER / DE VOS, LUDOVICUS (Hgg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 497–499

BOWMAN, BRADY (2017): »Self-Determination and Ideality in Hegel's Logic of Being«, in: MOYAR, DEAN (Hg.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press

BUBNER, RÜDIGER (1978): »Die ›Sache selbst‹ in Hegels System«, in: HORSTMANN, ROLF-PETER (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag

CARLSON, DAVID GRAY (2007): *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, New York: Palgrave Macmillan

CRAMER, WOLFGANG: »Die Philosophie und ihre Geschichte«, in: HEIMFORTH, HEINZ (Hg.), *Blätter für deutsche Philosophie, Zeitschriften der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, Band 14*, Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 343–355

DE VOS, LUDOVICUS (1983): *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bonn: Bouvier Verlag

—— (2003): »*Die Wahrheit der Idee*«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / OBERAUER, ALEXANDER / UTZ, KONRAD (Hgg.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik*, Paderborn: Schöningh Verlag, 153–169

—— (2006): »*Idee*«, in: COBBEN, PAUL / CRUYSBERGHS, PAUL / JONKERS, PETER / DE VOS, LUDOVICUS (Hgg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 264–269

ELEY, LOTHAR (1976): *Hegels Wissenschaft der Logik*, München: Wilhelm Fink Verlag

EMUNDTS, DINA und HORSTMANN, ROLF-PETER (2002): *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam Verlag

EMUNDTS, DINA (2012): *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann

—— (2018): »*Kommentar zum Abschnitt ›Wirklichkeit‹*«, in: QUANTE, MICHAEL / MOOREN, NADINE (Hgg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 387–456

—— (2020): *Hegel wirkt bis heute. [Fernsehsendung]* Gespräch geführt von BOSSART, YVES: *Sternstunde Philosophie*, Schweizer Radio und Fernsehen SRF, 58 Min, veröffentlicht am 08.06.2020 unter:

<https://www.srf.ch/play/tv/sternstunde-philosophie/video/hegel-wirkt-bis-heute?urn=urn:srf:video:38b3078b-2be3-48e0-9fb2-84c5df61e592>, zuletzt geprüft am: 21.04.2022

ERDMANN, JOHANN EDUARD (1848): *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle: H. W. Schmidt

FALK, HANS-PETER (2002): »*Die Wirklichkeit*«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / SCHICK, FRIEDRIKE (Hgg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, 163–179

FISCHER, KUNO (1865): *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 2. völlig umgearbeitete Aufl. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Ballermann

FÖRSTER, ECKART (2012): *Die 25 Jahre der Philosophie*, 2. durchgesehene Aufl. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann

FÖRSTER, WOLFGANG (2008): *Klassische deutsche Philosophie. Grundlinien ihrer Entwicklung*, Frankfurt/M.: Internationaler Verlag der Wissenschaften

FULDA, HANS FRIEDRICH (1966): »*Zur Logik der Phänomenologie von 1807*«, in: NICOLIN, FRIEDHELM / PÖGGELER, OTTO (Hgg.), *Hegel-Studien*, Beiheft 3, Bonn: Bouvier Verlag, 75–101

—— (2003): »*Von der äußeren Teleologie zur inneren*«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / OBERAUER, ALEXANDER, UTZ, KONRAD: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«*, Paderborn: Schöningh, 135–152

—— (2006): *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*, Würzburg: Königshausen & Neumann

GADAMER, HANS-GEORG (1980): *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, 2. vermehrte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag

GAWOLL, HANS-JÜRGEN (2000): »*Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein*«, in: ARNDT, ANDREAS / IBER, CHRISTIAN (Hgg.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 90–108

GORETZKI, CATIA (2011): *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik in den Jahren 1801–1804/05*, Hamburg: Felix Meiner Verlag

GROTZ, STEPHAN (2009): *Negationen des Absoluten*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 225–330

HAGNER, JOACHIM (2006): »*Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung*«, in: KÖHLER, DIETMAR / PÖGGELER, OTTO (Hgg.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, 2. bearbeitete Aufl., in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Klassiker Auslegen*, Bd. 16 Berlin: Akademie Verlag, 55–90

HANKE, THOMAS (2016): »*Das Wesen im Begriff*«, in: ARNDT, ANDREAS / KRUCK, GÜNTHER (Hgg.), *Hegels »Lehre vom Wesen«*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 159–180

HARLANDER, KLAUS (1969): *Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain

HARTMANN, EDUARD VON (1910): *Über die dialektische Methode*, 2. Aufl., Bad Sachsa, Südharz: Hermann Haacke

HEIDEGGER, MARTIN (1929): *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe Bd. 28, Frankfurt/M. 1997: Vittorio Klostermann

—— (1957): *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik (1967/57)*, in: *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt/M. 2006: Vittorio Klostermann

—— (1997): *Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 28, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann

HENRICH, DIETER (1971a): »*Anfang und Methode der Logik*«, in: DIETER, HENRICH (Hg.), *Hegel im Kontext*, 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 73–94

—— (1971b): »*Hegels Logik der Reflexion*«, in: DIETER, HENRICH (Hg.), *Hegel im Kontext*, 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 95–156

—— (1976): »*Hegels Grundoperation*«, in: GUZZONI, UTE / RANG, BERNHARD / SIEP, LUDWIG (Hgg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 208–380

—— (1977): *Hegel im Kontext*, Bonn: Bouvier Verlag, 85

—— (1978a): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Tage Chantilly 1971*, Bonn: Bouvier Verlag

—— (1978b): »*Formen der Negationen in Hegels Logik*«, in: HORSTMANN, ROLF-PETER (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag

HERMANNI, FRIEDRICH (2011): *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag

HOFFMANN, THOMAS SÖREN (2004): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, 1. Aufl. Wiesbaden: Marix Verlag

HOGEMANN, FRIEDRICH (2016): »*Die ›Idee des Guten‹ in Hegels ›Wissenschaft der Logik‹*«, in: NICOLIN, FRIEDHELM / PÖGGELER, OTTO (Hgg.), *Hegel-Studien*, Bd. 29, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 79–102

HORSTMANN, ROLF-PETER (1993): »*Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche*«, in: NICOLIN, FRIEDHELM / PÖGGELER, OTTO (Hgg.), *Hegel-Studien*, Bd. 28, Bonn: Bouvier Verlag, 285–302

—— (2003a): »*Den Verstand zur Vernunft bringen? Hegels Auseinandersetzungen mit Kant in der Differenz-Schrift*«, in: WELSCH, WOLFGANG / VIEWEG, KLAUS (Hgg.), *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, München: Wilhelm Fink Verlag, 89–108

—— (2003b): »*Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System*«, in: AMERIKS, KARL / STOLZENBERG, JÜRGEN (Hgg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 183–200

HÖSLE, VITTORIO (1984): *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad: frommann-holzboog Verlag

—— (1988): *Hegels System*, Hamburg: Felix Meiner Verlag

HOULGATE, STEPHEN (2006): *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette: Purdue University Press

IBER, CHRISTIAN (1990): *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln der Wesenslogik*, Berlin: Walter de Gruyter

—— (1999): »*Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*«, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag

—— (2000): »*Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik*«, in: ARNDT, ANDREAS / IBER, CHRISTIAN (Hgg.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 13–32

—— (2002): »*Hegels Konzeption des Begriffs*«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / SCHICK, FRIEDRIKE (Hgg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, 181–201

IFERGAN, PINI: »*Hegel on the Absolute, with a Blumbergian Twist*«, in: DEL CARMEN PAREDES, MARÍA / PADIAL, JUAN J. (Hgg.), *Studia Hegeliana, vol. II*, Málaga: Publishing House of Málaga University, 95–111

ILCHMANN, ACHIM (1992): »*Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*«, in: NICOLIN, FRIEDHELM / PÖGgeler, OTTO (Hgg.), *Hegel-Studien*, Bd. 27, Sonderdruck, Bonn: Bouvier Verlag, 11–25

KESSELRING, THOMAS (1981): »*Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung. Zum 150. Todestag von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Bd. 35, H. 3/4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 563–584

KIMMERLE, HEINZ (1979): »Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode«, in: NAGL, LUDWIG / HEINRICH, RICHARD (Hgg.), *Zeitschrift für philosophische Forschung*: Bd. 33, H. 2, April – Juni, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 184–209

KOCH, ANTON FRIEDRICH (2000): »Sein – Nichts – Werden«, in: ARNDT, ANDREAS / IBER, CHRISTIAN (Hgg.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 140–157

— (2006): »*Sein*«, in: COBBEN, PAUL / CRUYSSBERGHS, PAUL / JONKERS, PETER / DE VOS, LUDOVICUS (Hgg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 400–405

KRÜGER, HANS-PETER (2014): »Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie«, in: ARNDT, ANDREAS / GERHARD, MYRIAM / ZOVKO, JURE (Hgg.), *Hegel-Jahrbuch Sonderband*, Berlin: Akademie Verlag

KUHLEN, RAINER (1971): »Das Absolute«, in: RITTER, JOACHIM / GRÜNDER, KARLFRIED / GABRIEL, GOTTFRIED (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 Basel: Schwabe-Verlag, 13–31

LAMBRECHT, RAINER (1980): »»Die Idee des Wahren« und »Die Idee des Guten« in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Überlegungen zum Begriff ihrer Einheit«, in: BEYER, WILHELM RAIMUND (Hg.), *Hegel-Jahrbuch*, Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 154–176

LIEBRUCKS, BRUNO (1974): *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 6, Teil 3, Bern/Frankfurt/M.: Verlag Peter Lang GmbH

LIN, HINCHEUNG (2006): »Verhältnis«, in: COBBEN, PAUL / CRUYSSBERGHS, PAUL / JONKERS, PETER / DE VOS, LUDOVICUS (Hgg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 457–459

MALUSCHKE, GÜNTHER (2016): *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, 2., um ein Nachwort ergänzte Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag

MORETTO, ANTONIO (2002): »Die Hegelsche Auffassung des Maßes in der Wissenschaft der Logik gemäß der Lehre vom Sein von 1832«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / SCHICK, FRIEDRIKE (Hgg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, 75–97

MOVIA, GIANCARLO (2002): »Über den Anfang der Hegelschen Logik«, in: KOCH, ANTON FRIEDRICH / SCHICK, FRIEDRIKE (Hgg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, 11–26

MOYAR, DEAN (2018): »Die Lehre vom Begriff. Zweyter Abschnitt. Die Objectivität«, in: QUANTE, MICHAEL / MOOREN, NADINE (Hgg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 559–650

NICOLIN, FRIEDHELM und PÖGGELER, OTTO (1991): »Zur Einführung«, in: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von NICOLIN, FRIEDHELM und PÖGGELER, OTTO, 8. Aufl. Hamburg 2009: Felix Meiner Verlag, IX–LII

NONNENMACHER, BURKHARD (2013): *Hegels Philosophie des Absoluten*, Tübingen: Mohr Siebeck

PIPPIN, ROBERT B. (2013): »Hegel's Logic of Essence«, in: HÜHN, LORE / ZIEHE, PAUL / SCHWAB, PHILIPP (Hgg.), *Schelling Studien, Bd. 1*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 73–96

— (2017): »Hegel on Logic as Metaphysics«, in: MOYAR, DEAN (Hg.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, 199–218

PRUCHA, MILAN (2000): »Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik«, in: ARNDT, ANDREAS / IBER, CHRISTIAN (Hgg.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 109–125

RAMEIL, UDO (2006): »Die Entstehung der ›enzyklopädischen‹ Phänomenologie in Hegels propädeutischer Geisteslehre in Nürnberg«, in: KÖHLER, DIETMAR / PÖGGELER, OTTO (Hgg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, 2. bearbeitete Aufl., in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Klassiker Auslegen*, Bd. 16 Berlin: Akademie Verlag, 263–295

RICHLI, URS (1982): *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Wien/München: R. Oldenbourg Verlag

SANGUINETTI, FEDERICO (2006): »*Positing and Presupposing. A Reading of the Relation Between Nature and Spirit in Hegel's System*«, in: KAUARK LEITE, PATRICIA MARIA / FRIZZERA DA MOTA SANTOS, ERNESTO PERINI (Hgg.), *KRITERION: Revista de Filosofia*, Vol 58, N° 137, August 2017, Belo Horizonte: Federal University of Minas Gerais, 311–332

SCHÄFER, RAINER (2001): *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag

SCHICK, FRIEDRIKE (2018): »*Die Lehre vom Begriff. Erster Abschnitt. Die Subjectivität*«, in: QUANTE, MICHAEL / MOOREN, NADINE (Hgg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 457–558

SCHICK, STEFAN (2010): »*Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*«, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 279–477

SCHMIDT, KLAUS J. (1997): »*G.W.F. Hegel: ›Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen‹*«, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh

SCHMIDT, THOMAS M. (2002): »*Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*«, in: KOCH, ANTON-FRIEDRICH / SCHICK, FRIEDRIKE: *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, in: HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Klassiker Auslegen*, Bd. 27 Berlin: Akademie Verlag, 99–117

SIEP, LUDWIG (2018): »*Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee.*«, in: QUANTE, MICHAEL / MOOREN, NADINE (Hgg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 651–796

TABAK, MEHMET (2017): *The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic. A Critical Commentary*, Cham: Springer International Publishing

THEUNISSEN, MICHAEL (1994): *Sein und Schein*, 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag

TUGENDHAT, ERNST (1970): »*Das Sein und das Nichts*«, in: KLOSTERMANN, VITTORIO (Hg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 132–161

WANDSCHNEIDER, DIETER (1997): *Das Problem der Dialektik*, Sonderdruck Bonn: Bouvier Verlag

— (2015): »*Schmerz der Negativität und Tod in Hegels Konzeption des Geistes*«, in: VON ENGELHARDT, DIETRICH / NEUSER, WOLFGANG / LENSKI, WOLFGANG (Hgg.), *Sterben und Tod bei Hegel*, Würzburg: Verlag Königsmann & Neumann GmbH, 651–796

WIELAND, WOLFGANG (1973): »Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik«, in: HORSTMANN, ROLF-PETER: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. 1989: Suhrkamp Verlag, 194 – 212

WILDENAUER, MIRIAM (2004): *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag

WOHLFART, GÜNTER (1981): *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin: Walter de Gruyter