

G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I

Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen

Zweiter Abschnitt: Die Erscheinung

Dietmar H. Heidemann

Gliederung

1. Einleitung
2. Die Erscheinung
 - 2.1 Die Existenz
 - 2.2 Die Erscheinung
 - 2.3 Das wesentliche Verhältnis
3. Literaturverzeichnis

1. Einleitung

Der zweite Abschnitt der Wesenslogik: „Die Erscheinung“ beginnt nicht mit der Forderung, sondern der Feststellung: „Das Wesen muß erscheinen.“ (WdL I 11, 323) Der Sinn dieser programmatischen Aussage und damit die systematische Position des gesamten Abschnitts innerhalb der Logik erschließt sich zunächst im Rückblick auf den Ausgangspunkt der *Wissenschaft der Logik*. Im ersten Teil der objektiven Logik, der „Lehre vom Sein“, hat sich das Sein als das „unbestimmt Unmittelbare“ erwiesen, insofern es „frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen“ (WdL I 21, 68) ist. Daraus folgt für Hegel bereits, dass der zweite Teil der objektiven Logik, die „Lehre vom Wesen“, als systematische Fortbestimmung der „Lehre vom Sein“, das Wesen nicht als bestimmungsloses Unmittelbares darzustellen vermag. Denn das „Wesen kommt aus dem Sein her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein Resultat jener Bewegung“ (WdL I 11, 244), das heißt des Bestimmens des Seins zum Wesen. Die „Wahrheit des Seins“, so Hegel, „ist das Wesen“ (WdL I 11, 241), denn damit überhaupt etwas werden und sein kann, darf das Sein nicht bestimmungslos, also nicht Nichts sein, das heißt es muss, nachdem

es zuvor bestimmt worden ist unter anderem als Etwas-, Endlich-, und Fürsichseiendes, zum Wesen bestimmt werden. Es ist diese Einsicht, die der „Lehre vom Wesen“ insgesamt zugrunde liegt. Schließlich haben die Analysen des Seins zeigen können, dass das „Wissen“, das das Sein zum Gegenstand hat, sich nicht mit der Bestimmung der Unmittelbarkeit zufrieden geben kann, sondern der Annahme folgt, „daß hinter diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst“, was sich als seine „Wahrheit“ erweist (WdL I 11, 241).¹ Zwar ergibt sich in der Wesenslogik insgesamt, dass das Wesen die Wahrheit des Seins ist, doch zeigt insbesondere der Abschnitt: „Die Erscheinung“, dass das traditionelle Verständnis des Wesens, etwa als das zugrundeliegende Substrat der Dinge, das sich in der Erscheinung offenbart, ein unangemessenes Verständnis ist, das heißt nicht den Begriff des Wesens und damit den der Erscheinung selbst trifft. Erst wenn die in der Logik intendierte Neukonzeption des traditionellen philosophischen Wesensbegriffs in Rechnung gestellt wird, lässt sich auch der Sinn der Überschrift: „Die Erscheinung“, die Hegel für das Kapitel wählt, erfassen.

Die komplizierte Gedankenstruktur, die zum Begriff der Erscheinung führt, liegt begründet in der Bestimmung, dass das Wissen vom Wesen deshalb ein „vermitteltes Wissen“ (WdL I 11, 241) ist, weil das Denken nur auf dem Umweg über das Sein zum Wesen gelangen kann, indem dieses aus ihm hervorgeht und das Denken zum Sein als „einem Anderen“ (WdL I 11, 241) zurückkehrt. Hegel beschreibt diese Bewegung auf plastische Weise so, als ginge das Denken zunächst aus dem Sein heraus, um dann wieder in es hineinzugehen und so zum Wesen zu gelangen. Die Bewegung als „Weg des Wissens“², der aus dem Sein als dem Anderen des Wesens, dem Unwesentlichen, herkommt, ist daher als ein „Insichgehen zum Wesen“ (WdL I 11,

¹ Zu Hegels Generalthese „Die Wahrheit des Seins ist das Wesen“ siehe Theunissen (1980), S. 301 f). Zur kritischen Diskussion von Theunissens Interpretation der objektiven Logik als kritische Darstellung traditioneller Metaphysik vgl. Fulda/Horstmann/Theunissen (1979).

² Das Bild eines zum Wissen hinführenden Weges ist bereits prominent in der *Phänomenologie des Geistes*, wo Hegel ihn als „Darstellung des erscheinenden Wissens“, die den „Weg des natürlichen Bewußtseins [...] zum wahren Wissen“ beschreitet, systematisch einführt. Dieser „Weg“ sei der „Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“ (PhG 9, 55). Auf diesem auf die Selbsterkenntnis des natürlichen Bewusstseins ausgerichteten „Weg“ erweist sich das vom natürlichen Bewusstsein zunächst jeweils für wahr gehaltene (erscheinende) Wissen als „nicht reales Wissen“, so dass der „Weg“ für es „negative Bedeutung“ hat, da es „auf diesem Wege seine Wahrheit“ nicht erreicht. Im Hinblick auf den sich vollbringenden Skeptizismus der *Phänomenologie* nennt Hegel ihn daher auch den „Weg des Zweifels“ und aufgrund der fortgesetzten epistemischen Enttäuschung des natürlichen Bewusstseins auch „Weg der Verzweiflung“ (PhG 9, 56).

241) zu begreifen. So „erinnert“ sich das Sein und geht im wörtlichen Sinne *in sich*. Denn indem der Anfang mit dem Sein gemacht werden muss, um so die Vermittlung des Wesens überhaupt erst zu ermöglichen, wird das Sein zwar im Wesen aufgehoben, indem es nun bestimmt wird und nicht mehr nur Nichts ist. Da sich das Wesen in dieser Vermittlung jedoch als reflektierte Durchdringung des Seins herausstellt, ist es das Sein selbst, das sich im Wesen *verinnerlicht*. Die Fortbestimmung des Seins zum Wesen erfolgt insofern durch Reflexion, die durch „Erinnerung“ das bestimmungslose „reine Sein“ erreicht. Dabei ist das „Bestimmte“, das dem Sein zunächst zukam, „auf eine äußerliche Weise hinweggenommen“ (WdL I 11, 241). Damit liegt das bestimmungslose Sein, das sich nun als Wesen ergab, vor in seiner Reinheit gegenüber den Bestimmungen, die ihm äußerlich weggenommen wurden. An dieser Stelle geht es allerdings nicht um den Gedanken, von einem konkreten Gegenstand alle Eigenschaften zu entfernen, um auf diese Weise sein reines Sein zu erhalten. Die Gedankenentwicklung erreicht die kategoriale Station des individuellen Gegenstandes, des Dings, erst an späterer Stelle des Erscheinungskapitels. Thema sind hier zunächst allein die kategorialen Strukturen, die das Sein bzw. Wesen vor dem Auftreten des existierenden Dings auszeichnen.

Hegel macht nun klar, wie diese „auf eine äußerliche Weise“ bewerkstelligte Vermittlung des Wesens nicht begriffen werden darf. Das „reine Wesen“, womit an dieser Stelle das Absolute gemeint ist, darf demnach nicht konzipiert werden als „Inbegriff aller Realitäten“, da in diesem Falle das Wesen Inbegriff der Bestimmtheit selbst wäre, von dem es sich doch gerade trennte, wobei die Bestimmtheit nur durch äußerliche Abstraktion gewonnen werden kann. Eine solche Darstellung des Wesens ist in Hegels Augen deshalb verfehlt, weil es das „reine Wesen“ zu einem durch „äußerliche Negation, welche Abstraktion ist“, hergestellten „Produkt“ herabsetzt (WdL I 11, 242). Die äußerliche Herstellung des reinen Wesens durch ein „Anderes“, durch „äußerliche Reflexion“, macht es zu einem von der Abstraktion Abhängigen und widerspricht damit dem Gedanken des reinen Wesens selbst, Absolutes zu sein. Mit dem Ausdruck „Inbegriff aller Realitäten“ bezieht sich Hegel kritisch auf Kants Lehre vom transzendentalen Ideal der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant zufolge lässt sich der Begriff Gottes aus der reinen theoretischen Vernunft als ein „Ideal“ oder „Prototypon transzendente“ ableiten. Gemäß dem „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung“ muss jedem „Ding“, „seiner Möglichkeit nach“, „von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen“ (KrV A 571 f / B 599 f). Demnach ist die vollständige Erkenntnis eines Dinges nur möglich unter der Voraussetzung der „Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit“ als „Inbegriff

aller möglichen Prädikate“, der „ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.“ (KrV A 573 / B 601). Dieses „Ideal“ ist die „Idee von einem All der Realität (omnitude realitatis)“ (KrV A 575 f/ B 603 f), das von der Vernunft konzipiert wird, um die Bestimmung eines Dinges durch die Annahme begreiflich zu machen, dass jedem Ding von allen möglichen kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten jeweils eines zukommt. Den Begriff Gottes bildet die Vernunft dabei, indem sie den „bloßen Begriff der höchsten Realität“ zu einem existierenden Wesen hypostasiert (KrV A 580 / B 608). Auf diese Weise erhebt die Vernunft den „Inbegriff aller Realität“ zum Begriff Gottes, um so die Möglichkeit der durchgängigen Bestimmung der Dinge begreifen zu können (KrV A 582 f / B 610 f).³

Gegen einen solchen Kantischen „Inbegriff aller Realität“, der als Inbegriff des Wesens aller Dinge firmiert, betont Hegel eine der Grundeinsichten seiner Logik als Ontologie reiner, sich selbst bewegender, das heißt aus sich selbst und nicht durch ein Anderes, zum Beispiel das endliche Denken, systematisch hervorgehender Gedankenbestimmungen, nämlich dass sich das Denken bei der Hervorbringung der Kategorien selbst genügt. Dem Anspruch nach garantiert die Selbstbewegung des Denkens bereits die Objektivität der reinen Gedankenbestimmungen und vermeidet ihre Subjektivierung wie sie, so Hegel, bei Kant, oder etwa auch (dem frühen) Fichte, durch negatives Reflexionsdenken vorherrscht. Dagegen heißt es bei Hegel:

„Das Wesen aber, wie es hier [in der Wesenslogik, D.H.] geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins. Es ist *Anundfürsichsein*, – absolutes *Ansichsein*, indem es

³ So argumentiert Kant bereits im Gottesbeweis in *Der einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), wobei es ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* vorwiegend im den Begriff Gottes als Vernunftidee geht. Dreißig Jahre später, in der *Preisschrift* (1793), heißt es dann, der so verstandene metaphysische Begriff Gottes sei ein letztlich *entleerter* Begriff: „Wenn aber, den Satz eingeräumt, daß irgend etwas schlechterdings-notwendig existiere, gleichwohl eben so gewiß ist, daß wir uns schlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das so existiere, machen und also dieses, als ein solches, nach seiner Naturbeschaffenheit ganz und gar nicht bestimmen können (denn die analytischen Prädikate, d.i. die, welche mit dem Begriffe der Notwendigkeit einerlei sind, z.B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch sogar die Einfachheit der Substanz, sind keine Bestimmungen, daher auch die Einheit eines solchen Wesens gar nicht bewiesen werden kann) – wenn es, sage ich, mit dem Versuche, sich einen Begriff davon zu machen, so schlecht bestellt ist, so bleibt der Begriff von diesem metaphysischen Gott immer ein leerer Begriff.“ (AA XX, 304; vgl. *Reflexion* 6324, AA XVII, 644 ff.). Die Kritik des späten Kant am rein theoretischen Gottesbegriff war Hegel nicht bekannt. Zu Kants Gottesbeweiskritik siehe detailliert Düsing (2002).

gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins ist, das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin aufgehoben worden ist. Es ist aber nicht nur dies Ansichsein; als bloßes Ansichsein wäre es nur die Abstraktion des reinen Wesens; sondern es ist ebenso wesentlich *Fürsichsein*; es selbst ist diese Negativität, das Sich-Aufheben des Andersseins und der Bestimmtheit.“ (WdL I 11, 242)⁴

Dass das reine Wesen als das von allen Bestimmtheiten unabhängige Sein nicht durch äußere Abstraktion erzeugt ist, begründet den Umstand, dass es als das „unbestimmte Wesen“ (WdL I 11, 242) die Bestimmtheiten des Seins in ihm aufgehoben hat, sie somit „an sich enthält“, jedoch nicht als „an ihm“, nämlich durch eben jene äußere Reflexion an ihm Gesetzte. Insofern das Wesen bestimmungslos ist, kommt ihm kein „Dasein“ zu. Es muss aber „zum Dasein übergehen“, da es nicht reine Abstraktion ist, sondern ihm die komplexe reflexive Struktur des „An-und-Fürsichsein“ zukommt, welche die Unterscheidung zwischen ihm selbst und seinen Bestimmungen und damit Negativität impliziert (WdL I 11, 242). Indem das Wesen hiermit „negative Beziehung“ (WdL I 11, 242) auf sich ist, unterscheidet es sich von sich, so zumindest der nicht ohne weiteres nachvollziehbare Hegelsche Anspruch, nämlich als das Bestimmungslose von den Bestimmungen, die es an sich hat, und zwar in der einheitlichen Struktur des „Unterschied[s] von sich“ (WdL I 11, 242).⁵ Hegel will damit sagen, dass das Wesen, insofern es sich als Grund eines existierenden Dinges erweist, auf der einen Seite zwar die Eigenschaften ausmacht, durch die dieses Ding erscheint. Auf der anderen Seite kann das Wesen aber nicht mit diesen Eigenschaften selbst identifiziert werden und ist insofern von ihnen verschieden. Dadurch ist das Wesen „negative Beziehung“ (WdL I 11, 242) auf sich.

Die Bewegung, die das Wesen durchläuft, ist die der Negation des Seins und seiner Bestimmungen. Sodann erreicht es seine eigene Bestimmtheit an sich, um sich schließlich

⁴ Mit dem „Anundfürsichsein“ dürfte Hegel hier wohl auf die platonische Idee als an sich Seiendes anspielen, während er mit dem „Fürsichsein“ das aristotelische Eidos als Wesen aufnimmt. Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA 19, 11 ff. und 132 ff. Siehe Düsing (1983), S. 74 ff., 114 ff. sowie unter Berücksichtigung neuerer Forschungen Düsing (2001), S. 14ff., 54 ff.

⁵ Obwohl Hegel ansonsten die Parallelität in der Kategorienabfolge von Seins- und Wesenslogik betont (vgl. *Enz*³ § 114), bemerkt er an dieser Stelle doch die Differenz zwischen den beiden Teilen der objektiven Logik. Während in der Seinslogik dem Sein und Nichts das Werden folgt, ist das Wesen „absolute Einheit des An- und Fürsichseins“, da die „Bestimmungen“ des Wesens nicht das Andere des Wesens sind, so wie das Nichts das Andere des Seins ist, woraus Werden entsteht.

„Dasein und dann sein Fürsichsein zu geben“ (WdL I 11, 243). Sein Dasein gibt es sich, indem es „erste Negation des Seins“ (WdL I 11, 243) ist, das heißt sie am Sein setzt. So steht es zwischen Sein und Begriff, den es erst als An-und-Fürsichsein erreicht, nämlich indem es, was es an sich auch für sich ist. Auf diese Weise ist allerdings nur das Dasein des Wesens, nicht schon das Dasein des Begriffs erreicht.⁶ Dies ist der Grund, warum das Wesen zunächst in sich selbst „scheint“, bevor es „erscheint“. Denn als das Andere des Seins steht es dem Sein als dem Unwesentlichen gegenüber. Sein jedoch, dem kein Wesen zukommt, ist zunächst „wesenloses Sein“ und daher „Schein“, da durch das unmittelbare, bestimmungslose Sein nicht erklärt ist, als was etwas existiert. „Schein“ bezeichnet daher das Sein insofern es nicht als etwas Bestimmtes da ist. Da das Wesen durch das Sein vermittelt ist – Hegel sagt auch „Das Wesen ist Sein“ (WdL I 11, 323) –, gehört dieser „Schein“ ihm selbst an, dergestalt dass es als „Reflexion“ in sich selbst „scheint“ (WdL I 11, 244).⁷ Insofern das Wesen sich nun selbst sein Dasein gibt, das heißt in die Existenz heraustritt, wird sein „Scheinen“ zur „Erscheinung“, durch deren Beziehung auf das Wesen, das erscheint, die Reflexion des Wesens selbst hervortritt.

2. Die Erscheinung

Der Abschnitt „Die Erscheinung“ gliedert sich in die drei Kapitel (1) „Die Existenz“, (2) „Die Erscheinung“ und (3) „Das wesentliche Verhältnis“. In ihnen zeigt Hegel die kategorialen Zusammenhänge auf, denen gemäß Dinge dadurch das sind, was sie sind, dass ihnen ein Wesen als Grund ihres konkreten Daseins zukommt. Durch den bloßen Grund wird nämlich nicht begriffen, was ein Ding zu dem macht, was es ist. Der Grund muss vielmehr bestimmt werden als Wesen dessen, was ist. Dadurch erhält das Wesen zugleich seine Existenz als ein bestimmtes, konkretes Dasein. Ein bestimmtes Dasein aber ist ein Ding, dem, sofern es bestimmt ist, Eigenschaften zukommen, die das Ding auszeichnen und aufgrund deren es besteht. Durch seine Eigenschaften „erscheint“ das Ding bzw. das Wesen. Als Grund der Erscheinung macht das Wesen offenbar die Welt der Dinge an sich aus, dem die Welt der Erscheinungen gegenübersteht. Die Annahme einer hinter den Erscheinungen liegenden Welt der Dinge an sich löst die Erscheinung selbst jedoch auf. Daher muss das Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinung neu

⁶ Siehe hierzu Houlgate (2005).

⁷ Zum Zusammenhang von „Sein“ und „Schein“ und dem Übergang von der Seins- zur Wesenslogik siehe die detaillierte Rekonstruktion in Houlgate (2011), S. 139-142). Vgl. insbesondere auch Henrich (1978), S. 231, 236 ff, 242 ff).

bestimmt werden als das wesentliche Verhältnis zwischen den immanenten Momenten, durch die ein Ding ist, nämlich dem Verhältnis des Ganzen und seinen Teilen, der Kraft und ihrer Äußerung sowie des Äußeren und Inneren der Dinge. Dadurch wird das Wesen selbst als Erscheinung begriffen und damit die „Wirklichkeit“ erreicht. Dies ist *in nuce*, was der Abschnitt „Die Erscheinung“ zeigen soll.⁸

In der systematischen Abfolge der Entwicklung der reinen Gedankenbestimmungen im Anschluss an die Erörterung der Kategorie des Grundes analysiert Hegel im Abschnitt „Die Erscheinung“ insgesamt das klassische ontologische Problem des wesentlichen Seins eines Dinges. Dabei geht es um die Frage, mit welchen Kategorien überhaupt die Existenz eines konkreten Dinges erfasst wird, so dass ein kohärentes Begriffsrepertoire zur Verfügung steht, das es erlaubt, alle aus dem konkreten Sein dieses Dinges resultierenden bzw. in ihm implizierten essentiellen Bestimmungen darzulegen und das Ding als das zu erfassen, was es ist. Die, wenn man so möchte, Grundkategorien, mit denen Hegel dabei operiert, sind die des Wesens und der Erscheinung. Zwar hält er am klassischen ontologischen Theorem, dass jedem Ding ein Wesen inhäriert, durch das sich dessen konkrete Existenz als Erscheinung manifestiert, fest; insofern erscheint das Wesen. Doch stellt sich sowohl der Begriff des Wesens selbst als auch derjenige der Erscheinung in ihren jeweiligen Bestimmungen sowie in ihrer Beziehung zueinander als weitaus komplexer heraus als von der philosophischen Tradition gesehen. Wie auch in anderen Abschnitten der *Wissenschaft der Logik* besteht die Schwierigkeit daher in Hegels Strategie, seine eigene Theorie zum einen als selbständigen Gedanken zu präsentieren, dabei aber zum anderen nicht auf Kritik und zum Teil produktive Adaption konkurrierender Positionen zu verzichten.

Die Position, auf die sich Hegel bei der Darstellung seiner eigenen Theorie in diesem Abschnitt vorrangig bezieht, ist diejenige Kants. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich im

⁸ Die Einteilung des Abschnitts „Die Erscheinung“ weicht in der *Enzyklopädie* (1830) deutlich von derjenigen der *Wissenschaft der Logik* ab. In der *Enzyklopädie* behandelt Hegel die „Existenz“ bereits in Abschnitt „A“ des Wesens. Deren Stelle nimmt im Kapitel „B. Die Erscheinung“ der *Enzyklopädie* „a. Die Welt der Erscheinung. § 132“ ein, gefolgt von „b. Inhalt und Form. § 133“ und „c. Das Verhältnis. § 135“. Damit erhält dieser Teil der Wesenslogik in der *Enzyklopädie* eine andere Gestalt als in der großen Logik. Auf inhaltliche Unterschiede wird im Folgenden eingegangen. Über die Gründe für diese Abweichungen äußert sich Hegel nicht. Möglicherweise hielt er es nicht für möglich, den komplexen Gedankengang des „Wesens“ der großen Logik ohne inhaltliche Einbußen in der kleinen Logik zu komprimieren, so dass die knappen Ausführungen der „Lehre vom Wesen“ der *Enzyklopädie* eine der Komplexität der Sache geschuldete Kompromisslösung darstellen. Immerhin bezeichnet Hegel diese Abschnitte als den „schwerste[n] Teil der Logik“ (Enz³ § 114, Anm.).

transzendentalen Idealismus versteht er als Paradigma einer verfehlten Konzeption der Reflexionsbegriffe des Wesens und der Erscheinung. In den Hegelschen Darlegungen klingt darüber hinaus die Ontologie Platons an, wie sie mit den Ideen des Seins, der Identität, der Verschiedenheit, des Etwas etc. schon in die Seinslogik eingegangen ist. Wie so oft, distanziert sich Hegel von diesen Theorien nicht einfach, sondern er vereinnahmt sie für seine eigene Argumentation. Das von ihm angestrebte Ziel besteht in dem Nachweis, dass der Begriff des Wesens intrinsisch reflexiv ist, so dass das Denken des Wesens notwendig auf den Begriff der Erscheinung führt, mit dem das unmittelbare Sein aus der bestimmungslosen Sphäre der „Negativität und Innerlichkeit“ (WdL I 11, 323) austritt. Die Reflexion des Wesens zeigt sich hierbei zum einen an der Rückbeziehung des Wesens auf das Sein, aus dem es herkommt, sowie zum anderen auf die Erscheinung, von der es unterschieden ist, als die es sich aber zeigt. Sehen wir davon ab, als was das Wesen reflektiert wird, zum Beispiel von den konkreten Eigenschaften in der Erscheinung, ist die „Reflexion“ allein das „Scheinen des Wesens in ihm selbst“. Erst indem das Wesen zu einem konkret Existierenden bestimmt wird, legt es seinen „Schein“ ab und „erscheint“ (WdL I 11, 323).

Wesen und Erscheinung sind damit Relationsbegriffe, die in ihrer jeweiligen Eigenbedeutung wechselseitig aufeinander bezogen sind. Vermittelt, das heißt aufeinander bezogen werden sie zunächst dadurch, dass das „Wesen“ nicht lediglich als das „unmittelbar mit sich identische Wesen“ (WdL I 11, 323) begriffen werden kann, sondern „Grund“ der Erscheinung ist. Würde das Wesen über sein eigenes Sein nicht hinauskommen, so würde es auch nicht zur „Erscheinung“ heraustreten und folglich ein Ding nicht als das existieren, was es seinem Wesen nach ist. Erst indem das Wesen zum Grund der Erscheinung und gemäß seinen Bestimmungen reflektiert wird, bezieht es sich auf die Erscheinung als seine „Wahrheit“ (WdL I 11, 323). In ihrem Bezogensein bleiben sie jedoch einander nicht äußerlich, das heißt als Welt der Wesen gegenüber der Welt der Erscheinungen. Wesen und Erscheinung „stehen schlechthin in Beziehung aufeinander“ (WdL I 11, 324), dergestalt, dass „das Erscheinende [...] das Wesentliche [zeigt], und dieses ist in seiner Erscheinung.“ (WdL I 11, 324).

Die klassische ontologische Fragestellung nach dem Wesen der erscheinenden Dinge wird von Hegel also nicht als verfehlt zurückgewiesen, sondern unter Beibehaltung ihrer Grundbegriffe, „Wesen“ und „Erscheinung“, auf der Basis eines alternativen kategorialen Rahmens neu präsentiert. Dabei wird der Begriff des Wesens nicht im Ausgang vom bereits reichhaltigen Gedanken einer Erscheinung erschlossen, sondern anhand der Analyse des Begriffs der

„Existenz“ expliziert, so wie er einem Ding, das existiert, zukommt. In den folgenden Interpretationen wird der fundamentale Zusammenhang zwischen dem Wesen auf der einen und der Erscheinung auf der anderen Seite anhand des Begriffspaares *explanans-explanandum*, das heißt des Wesens als *explanans* und der Erscheinung als *explanandum* dargestellt. Damit werden der Wesenslogik hier keine wissenschaftstheoretischen Absichten unterstellt, dergestalt etwa dass es Hegel bloß um ein allgemeines Erklären von Begründungszusammenhängen ginge. Die Termini *explanans* und *explanandum* erlauben es vielmehr, auf den unterschiedlichen Stufen der Argumentation die jeweiligen Begründungsinstanzen zu identifizieren und die relevanten Beziehungen offenzulegen. Durch die Verwendung dieses Begriffspaares wird der ontologische Sinn der Hegelschen Logik somit nicht verschleiert, sondern der kategoriale Zusammenhang der Theorie reiner Gedankenbestimmungen transparent zu machen versucht. Der Grundidee eines Kommentars folgend, stehen hierbei exegetische Absichten im Vordergrund, nicht jedoch ohne auf historische Bezüge sowie systematische Bedeutung der Hegelschen Ausführungen im einzelnen und der Theorieanlage im allgemeinen aufmerksam zu machen. Dass der Text der *Wissenschaft der Logik* an den Leser bzw. die Leserin besondere interpretatorische Anforderungen stellt, die nicht selten an die Grenzen zu leistender Textexegese stoßen, wird niemand bestreiten wollen. Im Anschluss an Gadammers negativer Diagnose, die dem Denken Hegels weitgehende interpretatorische Unzugänglichkeit bescheinigt, welche überhaupt erst noch zu überwinden sei, ist immer wieder behauptet worden, dass das Verständnis der Texte Hegels, insbesondere der *Wissenschaft der Logik*, und seiner Philosophie überhaupt, noch nicht über erste Schritte hinausgelangt ist und womöglich gar nicht zu erreichen sei. So auch die Einschätzung Dieter Henrichs, derzufolge es heute noch schwer fällt „[...] zu sagen, was eigentlich vorgeht in Hegels Denken“, nicht zuletzt weil es sich bei „Hegels Grundwerk“, der *Logik*, um ein „verschlüsseltes Werk“ handelt.⁹ Im Kontext seiner ansonsten aufschlussreichen Auseinandersetzung mit der Wesenslogik und der Aufgabe ihrer interpretatorischen Aneignung resümiert Henrich: „Die Geschichte des Hegelianismus, der keine kleine Zahl bedeutender Köpfe für sich gewann, aber niemandem die Logik verständlich machen konnte, ist ein überragender Beweis für die extreme Schwierigkeit dieser Aufgabe.“¹⁰ Auch wenn nicht in Abrede zu stellen ist, dass die *Wissenschaft der Logik* und insbesondere die „Lehre vom Wesen“ an mancher Stelle intransparent und vielleicht sogar unzugänglich ist, wird im Folgenden nicht supponiert, dass sich

⁹ Vgl. Henrich (1971/1987), S. 7.

¹⁰ Henrich (1978), S. 304 f.

der Hegelsche Text in weiten Teilen oder sogar gänzlich klarer argumentativer Rekonstruktion entzieht. Hegel ist ein an Sachproblemen orientierter Denker, dessen Philosophie nicht dadurch beizukommen ist, dass in ihr unergründliche Tiefen und Untiefen ausgemacht werden, vor denen jegliches Verständnis zu kapitulieren droht. Hegels Philosophie, und darin eingeschlossen die wesenslogische „Erscheinung“, lässt sich durch das Bemühen um verständnisvolle Analyse ihrer Argumente im einzelnen durchaus transparent machen und auf dieser Grundlage auch bewerten.

Bei allen Differenzen der methodischen Ansätze sowie der interpretatorischen Grundrichtungen ist es der Forschung, auch der älteren, durchaus vielfach gelungen, der *Wissenschaft der Logik* einen nachvollziehbaren Sinn abzugewinnen. Für eine Verständigung über Hegel ist insbesondere die Berücksichtigung entwicklungsgeschichtlicher Aspekte seines Denkens unerlässlich. Eine Bewertung der *Logik* unabhängig von Hegels Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, von den sogenannten *Jugendschriften* über die Konzeption der Logik der endlichen Reflexion als Einleitung in die Metaphysik bis hin zur reifen Konzeption der Logik als Idealismus der Subjektivität dürfte kaum möglich sein. Dies hat Düsings Studie *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* im einzelnen zeigen können und versuchen auch die hiesigen Erörterungen aufzuweisen.¹¹ Unter den mittlerweile in großer Zahl vorliegenden Gesamtdarstellungen zu Hegels *Wissenschaft der Logik* bestehen, wie nicht anders zu erwarten, zum Teil grundlegende interpretatorische Unterschiede, die entsprechend für die Deutungen des Abschnitts „Die Erscheinung“ gelten. Auf diese Unterschiede ist hier nicht in der Weise eines Literaturüberblicks einzugehen, da dies eine Erörterung der jeweiligen Gesamtperspektive auf das Hegelsche Hauptwerk erforderlich machen würde.¹² Neben den Gesamtdarstellungen zur *Logik* sind in der jüngeren Vergangenheit mehrere Spezialuntersuchungen zur „Logik des Wesens“ bzw. zum Abschnitt „Die Erscheinung“ erschienen. Hervorzuheben ist Henrichs Untersuchung *Hegels Logik der Reflexion*, die sich um eine interne, die Kontinuität der Wesenslogik wahrende Rekonstruktion des Zusammenhanges von Sein und Schein bemüht und dabei die systematische Funktion der Negation betont.¹³ Die bisher umfangreichste Einzeluntersuchung zum Wesen hat Wölfler vorgelegt. Wölfler ist Vertreter der „Steinbruch“-

¹¹ Vgl. Düsing (1995) sowie speziell für den Kontext der Wesenslogik Düsing (1984), auch Doz (1987), S. 115 ff und Theunissen (1980).

¹² Unter den Gesamtdarstellungen eröffnen einen hilfreichen Zugang zum Abschnitt „Die Erscheinung“ unter anderem Biard e.a. (1983), S. 157 ff, Carlson (2007), S. 341 ff, Fleischmann (1968), S. 175 ff, Hartnack (1995), S. 64 ff, McTaggart (1910), S. 128 ff, Mure (1950), S. 79 ff, 116 ff, Pinkard (1988), S. 60 ff, Pippin (1989), S. 201 ff.

¹³ Vgl. Henrich (1978), vor allem S. 230 ff.

These, wonach sich die Wesenslogik „nicht als kohärenter Zusammenhang“ oder „kohärentes System“ erweist.¹⁴ Gegen die „Steinbruch“-These und für die Einheit der Wesenslogik argumentiert Schmidt in seinem durchgehenden Kommentar zur „Lehre vom Wesen“, so dass sich auch „Die Erscheinung“ in den Gesamtaufbau des Wesens konsequent einfügt.¹⁵ Cirulli untersucht die Wesenslogik im Horizont vor allem der Theorien Fichtes und Schellings.¹⁶ Die Studie von Okochi deutet die relevanten Teile der „Erscheinung“ auf der Folie des Amphibolie-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft*.¹⁷ Bereits diese kleine Auswahl von Spezialuntersuchungen zur Wesenslogik, die für den Abschnitt „Die Erscheinung“ allerdings nicht immer ergiebig sind, gibt einen Einblick in die Heterogenität der Interpretationsansätze, unter denen sich weder insgesamt noch in Teilen eine gemeinsame Grundlage oder Linie ausmachen lässt. Dieser Befund spricht jedoch nicht gegen die Zugänglichkeit des Abschnitts „Die Erscheinung“ als solchen, beginnend seinem ersten Kapitel „Die Existenz“.

2.1. Die Existenz

Unter Rückgriff auf die Argumentationen des dritten Kapitels, „Der Grund“, des ersten Abschnitts der Wesenslogik, gelangt Hegel über den von ihm so bezeichneten „Satz des Grundes“: „Alles was ist, hat einen Grund“ zum „Satz der Existenz“: „Alles, was ist, existiert.“ (WdL I 11, 324). Im Kapitel „Der Grund“ gibt Hegel den „Satz des Grundes“, der historischen Vorlage Leibniz’ etwas getreuer, wieder mit „Alles hat einen zureichenden Grund.“ (WdL I 11, 329). Was Hegel schon dort „im allgemeinen“ sagt, nämlich dass man „nicht bei dem unmittelbaren Dasein oder bei der Bestimmtheit überhaupt“ bleiben könne, sondern dass das Existierende „als Gesetztes zu betrachten sei“ (WdL I 11, 324), wird nun noch einmal reformuliert anhand der Behauptung, dass alles Existierende einen Grund hat. Wenn Hegel im „Satz der Existenz“ Sein und Existenz unterscheidet, so handelt es sich nicht um zwei Arten des Daseins, sondern um den Unterschied zwischen dem allgemeinen, auf das „unmittelbare Sein“ abhebenden Gedanken, dass etwas unmittelbar da ist, und dem „aus dem Wesen“ hervorgegangenen Sein eines konkreten Etwas, das nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern als

¹⁴ Vgl. Wölfle (1994), S. 17 f. Siehe auch Wölfles allgemeiner Literaturüberblick zum Wesen der *Wissenschaft der Logik*, ebd. S. 14-17.

¹⁵ Schmidt (1997).

¹⁶ Cirulli (2006).

¹⁷ Vgl. Okochi (2008), S. 209 ff.

etwas Konkretes existiert (WdL I 11, 324).¹⁸ Analog zum „Satz des Grundes“ ist gemäß dem „Satz der Existenz“ folglich „Existenz“ „Grund“ oder Bedingung für alles, was ist. Dass alles, was ist, existiert, ist demnach keine Tautologie, sondern eine Schlussfolgerung aus der bisherigen Argumentation. Dies gilt ebenso für die dieser Einsicht auf den ersten Blick widerstreitende Aussage, dass das Existierende zugleich auch *keinen* Grund hat und *unbedingt* ist, denn der zweite Abschnitt habe erwiesen, dass Existenz die aus der „Vermittlung“ von „Grund und Bedingung“ „hervorgegangene Unmittelbarkeit“ sei (WdL I 11, 324). Hegel kommt an dieser Stelle auf den zuvor entwickelten Gedanken zurück, wonach der Grund die Einheit von Identität und Unterschied ist, so dass der Grund sich von sich selbst unterscheidet: Der Grund hat als das von ihm Unterschiedene das durch ihn Begründete. In dieser Hinsicht ist er als Begründendes selbst Identität. Insofern er begründet, hebt er sich jedoch selbst auf, da durch den Grund zu etwas anderem, dem Begründeten, übergegangen wird. Das, was der Grund begründet, indem zum Begründeten übergegangen und er selbst dadurch negiert wird, ist die Existenz. In diesem Sinne hebt sich der Grund selbst zur Existenz auf.

Diese abstrakten Überlegungen lassen sich durchaus konkret nachvollziehen. Denn für jedes Begründungsverhältnis gilt, dass durch den Grund etwas evoziert wird, das Begründete, und dadurch zugleich ein von ihm Unterschiedenes in Existenz gesetzt wird. Auf den eigentlich namhaft zu machenden Unterschied zwischen Grund und Ursache kommt es Hegel an dieser Stelle nicht an. Hier geht es allein um das Begründete, das sich als solches nicht ohne den Grund denken lässt, der insofern nicht einfach verschwindet, sondern als im Begründeten bzw. der Existenz aufgehoben zu denken ist. In der *Enzyklopädie* (§ 123) bezeichnet Hegel die „Existenz“ daher auch als die „unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes“, weil alles Existierende sowohl Begründendes als auch Begründetes sei. Die „Existenz“ als ein aus dem „Grund“ hervorgehendes sachhaltig, real Bestimmtes sei die

¹⁸ Auf dem Unmittelbarkeitsniveau der Seinskategorien entwickelt Hegel in der „Lehre vom Sein“ Stufen von Seinsweisen: Sein-Dasein-Fürsichsein, die sich in diesem Zusammenhang auf dem Reflexionsniveau des Wesens in einer strukturanalogen Argumentation wiedererkennen lassen. In der zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik* nimmt Hegel dabei in der „Lehre vom Sein“ die Grundbestimmungen der reinen Ontologie (Seiendes, Identität, Verschiedenheit, etc.) aus Platons *Sophistes* auf und modifiziert sie für seine Zwecke. Unabhängig vom Platon-Hintergrund dürften diese Ausführungen der „Lehre vom Sein“ nur schwer nachzuvollziehen sein. Zu den Einzelheiten siehe Düsing (1980).

„[...] unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-Reflektierten, die zugleich ebenso sehr in-Anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.“ (Enz³ §123)

Die durch „Grund“ und „Begründetes“ vermittelte Existenz ist insofern eine „hervorgegangene Unmittelbarkeit“ (WdL I 11, 324), als die „existierende Welt“ zunächst Beziehungen von Grund und Begründetem aufweist, wobei jeder Grund selbst begründet ist und jedes Begründete selbst Grund sein kann und es nicht darauf ankommt, wie das Existierende beschaffen ist. Der, so Hegel, „reflektierende Verstand macht es sich zum Geschäft, diese allseitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen“ (Enz³ §123, Zusatz). Diese Bemerkung über das endliche Erkennen erklärt, warum im Argumentationsgang nun die Sprache auf die „Beweise von der Existenz Gottes“ im allgemeinen und Kants Kritik, ‚Sein‘ sei kein reales Prädikat, im besonderen kommt (WdL I 11, 324). Hegel spielt explizit an auf die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises und wendet gegen diese ein, dass Kant diesen Beweis als „Vermittlung“ in „Form des Schlusses“ durch „beweisende Reflexion“ missverstehe (WdL I 11, 325). Den konkreten Hintergrund bildet an dieser Stelle Kants Behauptung der „Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ (KrV A 592 / B 620) in der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant zufolge wird im ontologischen Argument Gott „Existenz“ als *perfectio* zugeschrieben und dann auf die Unmöglichkeit seines Nichtseins geschlossen. Der Kern der Kantischen Kritik lautet: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“ und daher kann die Aussage ‚Gott existiert‘ aufgehoben werden, ohne dass sich dadurch der Gehalt des Begriffes „Gott“ ändert (A 598 f/ B 626 f). Hegel gibt den Kantischen Einwand der Sache nach zutreffend wieder, auch dass Kant selbst „unter Existenz das bestimmte Dasein versteht“ (WdL I 11, 324), also einen Begriff, der lediglich empirische Bedeutung hat. Dieser Begriff der Existenz oder des Daseins sei jedoch eine nur endliche, „abstrakte[] Identität“, die Hegel seinen eigenen Analysen nicht zugrunde legt. Kant operiere daher mit einem Begriff von Existenz, von dem „hier nicht die Rede“ ist (WdL I 11, 325). Der dem ontologischen Argument zugrundeliegende „Grund des Daseins“ sei nur „Grund für die Erkenntnis“, um den es Hegel nicht geht. Dies trifft ebenso auf den „Grund“ von der „Zufälligkeit der Welt“ (WdL I 11, 325) zu, womit Hegel auf den kosmologischen Gottesbeweis und seine Kritik bei Kant anspielen dürfte. In Kurzform schließt

dieser Beweis nach Kant wie folgt: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen.“ (KrV A 604 / B 632). Auch hier bedeutet „Existenz“, wie Hegel meint, das durch kontingent Existierendes Vermittelte, das heißt ein Reales, dessen Wirklichkeit durch ein anderes, zufällig daseiendes Reales bewiesen wird. Die Existenz Gottes oder des Absoluten dürfe jedoch nicht aufgefasst werden als sei sie durch bloß Kontingentes beweisbar.

Im zweiten Abschnitt der „Lehre vom Begriff“, „Die Objektivität“, kommt Hegel noch einmal ausführlicher auf die Gottesbeweisproblematik zurück, indem er dort zunächst den logischen Gesamtzusammenhang zwischen Sein und Wesen herstellt:

„Im ersten Buch der objektiven Logik wurde das abstrakte Sein dargestellt, als übergehend in das Dasein, aber eben so zurückgehend in das Wesen. Im zweiten zeigt sich das Wesen, daß es sich zum Grunde bestimmt, dadurch in die Existenz tritt und sich zur Substanz realisiert, aber wieder in den Begriff zurückgeht. Vom Begriffe ist nun gezeigt worden, daß er sich zur Objektivität bestimmt. Es erhellt von selbst, daß dieser letztere Übergang seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst in der Metaphysik als der Schluß vom Begriffe, nämlich vom Begriffe Gottes auf sein Dasein, oder als der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes vorkam.“ (WdL II 12, 127)

Auch wenn Hegel der „Kritik der Vernunft“ in diesem Kontext den Nachweis zugesteht, „daß sich das Dasein nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse“ (WdL II 12, 127), hält er den Kantischen Einwand, Sein sei kein reales Prädikat, als solchen doch für im Ansatz verfehlt. In der *Kritik der reinen Vernunft* plausibilisiert Kant seine Kritik bekanntlich anhand des Beispiels der „hundert Taler“: „so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche [...]“:

„Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe diese gedachte hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden.“ (KrV A 599 / B 627)

Hegel zufolge beachtet der Kantische Einwand nicht die fundamentale Differenz zwischen „Sein“ und „Nichtsein“, die sich im „Wesen“ als ihre „Wahrheit“ aufheben, da es Kant lediglich um ein „bestimmte[s] Dasein“ geht, nämlich um den Vergleich von „bestimmten Inhalte[n]“, die „hundert Taler“ sowie den jeweils aktuellen „Vermögenszustand“ (WdL II 12, 127). Hegel setzt an dieser Stelle die Übergangsdialektik des Sein – Nichts – Werden des ersten Kapitels der „Lehre vom Sein“ voraus, ohne deren Kompatibilität mit der Kantischen Erkenntniskritik zu erörtern. Bereits im dortigen Kontext heißt es zu Kants „Taler“-Beispiel:

„Für diesen als isoliert betrachteten Inhalt ist es in der Tat gleichgültig, zu sein oder nicht zu sein; es liegt in ihm kein Unterschied des Seins oder Nichtseins, dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht; die hundert Taler werden nicht weniger, wenn sie nicht sind, und nicht mehr, wenn sie sind. Ein Unterschied muss erst anderswoher kommen.“
(WdL I 21, 74)

Gemäß der Hegelschen Kritik vollzieht sich in Kants Argument gewissermaßen ein Themenwechsel von „Sein und Nichts“ als „Abstraktionen“, das heißt als „Vorstellung“ bzw. „Begriff“, zu einer konkreten „Inhaltsbestimmtheit“ (WdL I 21, 74), worauf es aber nicht ankomme. Was Kant in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises thematisiere sei nämlich eigentlich nicht das Sein, sondern das „Dasein“ Gottes, das den „realen Unterschied von Sein und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Andres“ enthalte und damit über die Sphäre des „abstrakten Seins und reinen Nichts“ (WdL I 21, 75) als „reinen Abstraktionen“ (WdL I 21, 72) hinausgeht. Die ontologische Realbestimmung eines Daseins aber sei dem wahren begriffslogischen Charakter der Existenz Gottes unangemessen.¹⁹

Der Kritik an Kants verfehltem, weil durch endliche Reflexion vermittelten Begriff der Existenz Gottes schließt sich in der „Lehre vom Wesen“ die offenbar gegen Jacobi gerichtete Kritik an, wonach die Existenz Gottes für das Wissen etwas „Unmittelbares“ sei. Dieser Auffassung nach werde die Existenz Gottes als „etwas Unbeweisbares und das Wissen von ihr als ein nur unmittelbares Bewusstsein, als ein Glauben ausgedrückt“ (WdL I 11, 325f).²⁰ Aber auch

¹⁹ Vgl. WdL II 12, 128-129.

²⁰ Siehe ebenso die Jacobi-Anspielung in der *Phänomenologie des Geistes* (9, 17 f), in *Glauben und Wissen* (GW 4, 373) sowie die Jacobi-Rezension (GW 15, 7 ff). Hegel zufolge „[...] zeigen

in diesem Fall erweist sich die Existenz letztlich als nur vermittelt. Denn wenn das Wissen weiß, „daß es nichts weiß“, so weiß es dies nicht unmittelbar, sondern nur indem das Verstandesdenken aufgehoben wird. Und darin besteht die doch eigentlich zu vermeidende Vermittlung, wie Hegel kritisiert. Wenn aber Existenz Grund sein soll für alles, was ist, jedoch weder als vermittelter Erkenntnisgrund noch als unmittelbarer Gegenstand des Glaubens verstanden werden darf, als was ist sie dann zu begreifen? Wie Hegel am „Wesen Gottes“ als „Abgrund für die endliche Vernunft“²¹ darlegt, muss das Wesen als Existenz begriffen werden:

„Das Wesen ist die Existenz; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. – Das Wesen ist in die Existenz übergegangen, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat. Aber diese Negation ist ebenso wesentlich seine Position oder schlechthin positive Kontinuität mit sich selbst; die Existenz ist die Reflexion des Grundes in sich; seine in seiner Negation zustande gekommene Identität mit sich selbst, also die Vermittlung, die sich mit sich identisch gesetzt hat und dadurch Unmittelbarkeit ist“ (WdL I 11, 326).

Die Reflexion der Existenz in sich, als Begründendes, sowie in anderes, als Begründetes, legt die interne Vermittlung der Existenz offen, durch die sie Wesen, *explanans*, oder Grund ist. Existenz als solche zu denken, bedeutet, sie methodisch als Zugrundliegendes zu konzipieren, das sich auf etwas bezieht, das *explanandum*, dem es zugrundeliegt, ohne von diesem verschieden zu sein. In dieser Struktur spiegelt sich die einheitliche Grundbeziehung wider, wie sie im Wesen als Grund und seiner Beziehung zur Erscheinung, der es zugrundeliegt, angelegt ist. Daher besteht die Bedeutung der Existenz für Hegel nicht einfach im unmittelbaren, bestimmungslosen Sein. Vielmehr ist „Existenz negative Einheit“ (WdL I 11, 326) von Grund und Begründetem, dem Wesen und der Erscheinung. Was derart als Einheit gedacht wird, ist ein „Existierendes“, das

sich die positiven Ideen J's [i.e. Jacobis, D.H.] nur mit dem Werte von Versicherungen; Gefühl, Ahndung, Unmittelbarkeit des Bewußtseins, intellectuelle Anschauung, Glauben, -unwiderstehliche Gewißheit der Ideen sind als Grundlagen ihrer Wahrheit angegeben.“ (GW 15, 23). Solche „Versicherungen“ aber sind, so kritisiert Hegel schon in der *Phänomenologie des Geistes*, kaum belastbar, denn „ein trockenes Versichern gilt [...] gerade so viel als eine anderes.“ (9, 55).

²¹ Zum „Abgrund“ vgl. auch Kants Äußerung im Kontext seiner Kritik des kosmologischen Gottesbeweises: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft.“ (KrV A 631 / B 641).

heißt ein „Ding“ (WdL I 11, 326). Es ist damit zunächst das „Ding“, das den Begriff des Wesens als Grund zu erfüllen scheint, denn das, was ist, existiert, sofern es „Ding“ ist. Für Hegel besteht die Aufgabe nun darin, den Begriff des Dinges so zu analysieren, dass aus ihm verständlich wird, inwiefern ein „Ding“ wesentlicher Grund der Existenz von etwas ist und damit erklärt werden kann, wieso das Wesen Grund der Erscheinung ist.

Diese Aufgabe verfolgt zunächst der erste Unterabschnitt (A) des Existenz-Kapitels. Das Wesen als zugrundeliegendes Ding bzw. Ding an sich verstehen zu wollen, dem Eigenschaften und Wechselwirkung zugeschrieben werden, ist jedoch ebenso unzulänglich wie der Versuch des zweiten Unterabschnitts (B), das Ding als bestehend aus Materien zu beschreiben. Wie sich im dritten Unterabschnitt (C) ergibt, löst sich das so verstandene Ding auf und wird zur Erscheinung aufgehoben.

In der *Enzyklopädie* (§ 114, Anm.) weist Hegel auf Korrespondenzen zwischen der Kategorienentwicklung der Seins- und Wesenslogik, dem „schwerste[n]“ Teil der Logik, hin, „weil der eine Begriff in allem das Substantielle ist“ und insofern in anderes scheint. So korrespondieren dem Sein und Nichts der Seinslogik die „Formen des Positiven und Negativen“ der Wesenslogik, und zwar als „Identität“ und „Unterschied“. Des weiteren entspreche das „Werden“ dem „Grund“ und das „Dasein“ dem reflektierten Grund, der „Existenz“ (Enz³, § 114, Anm.). Diese Entsprechungen zwischen Kategorien der Seins- und Wesenslogik treten zu Beginn des ersten Unterabschnitts erneut zutage, wenn Hegel die „Einheit“ der Existenz als das „Eins des Etwas überhaupt“ charakterisiert, und zugleich zwischen dem „existierende[n] Etwas“ und dem „seienden Etwas“ unterscheidet (WdL I 11, 327). Dabei korrespondiert dem „existierende[n] Etwas“, das heißt dem Existierenden als einem durch Reflexion vermittelten Unmittelbaren, das „Ding“. So wie die Seinslogik zwischen dem „Etwas“ und seinem „Sein“, genauer, seinem Dasein, unterschied, unterscheidet nun die Wesenslogik zwischen dem „Ding“ und seiner „Existenz“. Und so wie dem Etwas ein Dasein zukommt, es also zum Daseienden wird, kommt dem Ding Existenz zu, so dass es Existierendes ist. Damit zeige sich, dass die Existenz zum Ding bestimmt ist und den Unterschied enthält zwischen „Ding-an-sich“ und „äußerlicher Existenz“ (WdL I 11, 327).²²

Hegel greift in diesen anspruchsvollen Argumentationen der zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik*, mit denen aus dem Begriff der Existenz der Begriff des Dinges und dessen Bestimmungen (Eigenschaft, Wechselwirkung etc.) deduziert werden sollen, zurück auf seine

²² Auch diese systematischen Parallelen sprechen gegen Wölfles (1994) „Steinbruch“-These.

frühere Adaption der Ontologie oberster Gattungen in Platons *Sophistes*. Die Seinslogik führt eine Interpretation dieser Ontologie vor, die im Anschluss an die Abfolge der Begriffe des Seins, Nichts und Werdens die Kategorien „Etwas“, „Anderes“ und „Anderes an ihm selbst“ entwickelt. „Aus dem Werden, sagt Hegel, geht das Dasein hervor“ und „Dasein ist bestimmtes Sein“ (GW 21, 96). Als solches wird Dasein ein Daseiendes und damit ein bestimmtes Etwas oder „ein Reelles“ (GW 21, 103). Das Etwas kann aber als ein Bestimmtes nur im Unterschied zu einem anderen Etwas gedacht werden, das es nicht ist. Dies ist das „Andere“, das „ebenso ein Daseiendes“ ist (GW 21, 104). Aus der Entgegensetzung und Beziehung von Etwas und Anderes, die Platons oberste Gattungen der Identität und Verschiedenheit repräsentieren (GW 21, 106), geht schließlich das „Andere an ihm selbst“ als das „in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende“ hervor (GW 21, 106).

Auf der Folie dieser Erläuterungen baut Hegel im Folgenden einen dreistufigen Gedankengang auf, dessen Ziel darin besteht, die Unzulänglichkeit des Dinges an sich als Grund der Erscheinung aufzuweisen. Der Gedankengang beginnt auf der ersten Stufe mit der Überlegung, ob die Bestimmtheit eines realen, konkreten Dings mittels der Begriffe „Ding an sich und Existenz“ (WdL I 11, 327) erfasst werden kann. Kann also das, was existiert, das Ding, dadurch erklärt werden, dass es als „Ding an sich“ existiert? Entscheidend ist, dass auf der ersten Stufe der Begriff der Eigenschaft noch nicht zur Verfügung steht. Fasst man also das Ding an sich als das Existierende auf, so ist es das Unmittelbare, ein Ding, das da ist. Da das Ding, hier begriffen als Ding an sich, vermittelt ist und damit nicht rein unmittelbar existiert, muss es von seiner Existenz unterschieden werden. Dieser Unterschied erlaubt es nicht, das Ding an sich als „Grund des unwesentlichen Daseins“, also der äußeren Existenz, sondern nur als dessen „Grundlage“ (WdL I 11, 328) aufzufassen. Hegel meint damit, dass das Ding an sich zunächst als eine Art bestimmungsloses Substrat gedacht werden muss und insofern allenfalls eine Grundlage dafür abgeben kann, was es äußerlich ist. Damit ist es aber nicht Grund seines äußerlichen Daseins, sondern dessen Hintergrund, denn, wie Hegel erläutert, das „Ding-an-sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geschmack an die Nase usf.“ (WdL I 11, 328). Dass das Ding an sich eine äußere Seite hat, wird erst durch ein „Anderes“, in diesem Beispiel durch das wahrnehmende Bewusstsein, konstituiert und kommt dem Ding an sich nicht selbst, nämlich wesentlich zu. Hegel versteht dabei unter „Ding an sich“ ein existierendes Zugrundeliegendes, das aber selbst nicht durch sein äußeres Dasein, etwa durch Farbe oder Geruch, erfasst wird, da dieses durch etwas, das dem Ding an sich nicht selbst zukommt, vermittelt ist. Die zweite

Argumentationsstufe bestimmt dieses Andere nun als „Reflexion“, die dem wesentlich Existierenden, dem Ding an sich, äußerlich bleibt. Dabei muss die Reflexion das Ding an sich aber zugleich voraussetzen, um sein zu können, was sie letztlich ist, eine „eigene Mannigfaltigkeit“ (WdL I 11, 328). Hegel spricht hier davon, dass das „Mannigfaltige“ als ein vom Ding an sich Abhängiges „Schein“ sei. Zwar bestehe es nicht für sich, stoße sich aber zugleich von ihm ab, indem es ihm nicht an sich zukommt. Die an das Ding an sich äußerlich herangetragene Reflexion ist daher „wesenlose Reflexion“, das heißt dadurch, dass wir das Einzelding als etwas beschreiben, mit dem auf der einen Seite eine äußerliche Mannigfaltigkeit zusammenhängt, das auf der anderen Seite davon unabhängig zugleich zugrundeliegendes Ding an sich ist, wird der Grund der Existenz des Dinges nicht erfasst. Die äußere Reflexion hebt sich daher am Ding an sich selbst auf, das so „identisch mit der äußerlichen Existenz wird“ (WdL I 11, 328). Nach Hegel gehört die äußerliche Existenz damit als Moment der Reflexion zum Ding an sich selbst: „Es ist deswegen auch sich von sich abstoßendes Ding-an-sich, das sich also zu sich als einem Anderen verhält.“ (WdL I 11, 329).

An dieser Stelle tritt erneut die Dialektik des Etwas und Anderen der Seinslogik hervor. Das Daseiende ist das Etwas, das als unbestimmtes Ding an sich nur im Unterschied zu etwas, das es nicht selbst ist, dem Anderen, existiert. Aber auch das Andere ist ein Etwas, wesenslogisch ein bestimmungsloses Ding an sich, so dass, rein kategorial betrachtet, sich das Etwas oder Ding an sich auf sich selbst als ein Anderes bezieht. Hegel zufolge ergeben sich aus dieser negativen Beziehung des Etwas auf sich zwei Dinge an sich, wenn man so möchte, zwei ‚Etwasse‘. Denn die äußere Reflexion versuche nun das Ding an sich unabhängig von einer äußeren Mannigfaltigkeit zu bestimmen, was nur dadurch gelingt, dass ein Ding an sich von einem anderen Ding an sich unterschieden wird. Dieser Zug ist durchaus konsequent, da das Aufheben der durch die äußere Reflexion erzeugten Mannigfaltigkeit ja nicht bedeutet, dass das Ding an sich zu existieren aufhört. Die äußere Reflexion versucht nun lediglich unabhängig von dieser Mannigfaltigkeit zu begreifen, als was das Ding an sich existiert. Die jetzt verbleibende Option ist, das Ding an sich dadurch zu beschreiben, dass es von etwas unterschieden wird, das es nicht ist, eben durch ein Anderes, das aber ebenso ein Etwas und folglich wesenslogisch Ding an sich ist. Dabei müsse das erste, ursprüngliche Ding an sich als „unmittelbare Wesentlichkeit“ gedacht

werden, das zweite hingegen als ein unwesentlich Existierendes. Zuletzt fallen diese Unterschiede aber nur in die „äußerliche Reflexion“ (WdL I 11, 329).²³

Damit ist auch auf der zweiten Stufe der Grund nicht erfasst, durch den ein Ding das ist, als was es existiert. Denn der Befund, wonach Dinge an sich voneinander verschieden sind, ist Produkt der äußeren Reflexion und kommt nicht dem wesentlichen Sein des Dinges selbst zu. Die Unzulänglichkeit dieses Ergebnisses ließe sich auch so zum Ausdruck bringen, dass existierende Dinge nicht durch die Beschränkung auf die Benennung ihres Unterschiedes voneinander erfasst werden können. Der Unterschied zwischen x und y muss daher mehr beinhalten als die bloß numerische Verschiedenheit zwischen Existierenden. Auf der dritten Argumentationsstufe stellt Hegel diesen Sachverhalt nun jedoch als Selbstvermittlung des Dinges an sich dar. Auszugehen ist von der Beziehung des Dinges an sich auf die äußere Reflexion, „worin es mannigfaltige Bestimmungen hat“ (WdL I 11, 329). Insofern existiert es nur im Unterschied zu einem Anderen, das heißt einem anderen Ding an sich, als diesem Bestimmungen zukommen, von denen sich seine eigenen Bestimmungen unterscheiden, was ebenso für das Andere gilt. Dies aber ermöglicht erst die äußere Reflexion, die damit selbst zu einer „Bestimmtheit des Dings-an-sich“ (WdL I 11, 329) wird. Folglich hat das Ding an sich, wie Hegel erwiesen zu haben glaubt, gar nicht nötig, sich auf ein anderes Ding an sich zu beziehen, um seine eigene Bestimmtheit zu erreichen. Die Selbstvermittlung des Dinges an sich mit Hilfe der äußeren Reflexion reiche zur Erfassung seiner eigenen „Bestimmtheit“ bereits aus. „Diese Bestimmtheit des Dings-an-sich ist die Eigenschaft des Dings.“ (WdL I 11, 329).

Man kann konzедieren, dass ein Ding nur durch seine wesenslogischen Eigenschaften das ist, was es ist. Ob diese Erkenntnis aber allein durch das Ding an sich und seine Selbstunterscheidung erzielt werden kann, ist fraglich. Schließlich dürfte es unabhängig von der Tatsache, dass verschiedene Dinge unterschiedliche Eigenschaften besitzen, schwerfallen, überhaupt zu verstehen, was es heißt, dass ein individuelles Ding Eigenschaften besitzt. Den Begriff der Eigenschaft führt Hegel durch den neuerlichen Rückgriff auf die seinslogische Einsicht zurück, dass das „Sein“ „Etwas“, also bestimmt ist durch die „Qualität“ (WdL I 11, 330). Entsprechend gilt für die Existenz, dass sie durch die Eigenschaft „Existierendes“ ist, das heißt „einfache Identität mit sich, Ding an sich“ (WdL I 11, 330). Indem die Reflexion am Ding Eigenschaften

²³ Trotz der zumindest partiell parallelen Anlage bleibt ein entscheidender Unterschied zwischen Seins- und Wesenslogik bestehen. Während es sich in der Seinslogik um ein *Übergehen* in Etwas und Anderes und Anderes an ihm selbst handelt, liegt der Wesenslogik das *Scheinen in Anderes* zugrunde.

feststellt, werden diese Eigenschaften zu einem Negativen des Dings, durch das es aber seine Identität erhält, zum Beispiel indem einem Ding die wesenslogischen Eigenschaften x , y , z zukommen, die es als das definieren, was es ist. Nun sind die Eigenschaften vom Ding an sich selbst unterschieden, so dass dieses als ein abstraktes Ding an sich und an sich selbst bestimmt ist, eben als ‚reines‘ Ding an sich. Dieser Sachverhalt ist so zu analysieren, dass es die Eigenschaften nur gibt, weil es das Ding gibt, dem sie zukommen. Sie beziehen sich zunächst, wie Hegel sagt, „auf Anderes“. Dadurch ist das Ding selbst, was es ist. Dies zeigt sich daran, dass sich ein Ding durch seine Eigenschaften auf andere Dinge bezieht, etwa indem die Hitze des Feuers zur Erwärmung des Wassers führt, das seinerseits bestimmte Eigenschaften aufweisen muss, dass es auf die Eigenschaft der Hitze entsprechend reagieren kann. Diese Reaktion, die Erwärmung des Wassers, ist es erst, an der die eigentümliche Eigenschaft als „reflektierte Qualität“ (WdL I 11, 330) eines Dinges erkennbar wird. Hierbei handelt es sich um eine rein äußerliche Betrachtung, die Eigenschaften am Ding an sich setzt, so dass die äußere Reflexion das Ding an sich nicht als völlig bestimmungsloses Substrat seiner Eigenschaften auffasst, vielmehr geht das Ding an sich als Grund in seinen Eigenschaften auf. Das Ding an sich gibt sich folglich durch seine Eigenschaften allein äußerlich zu erkennen, auch wenn es bleibt, was es ist, nämlich Ding, und die Eigenschaften von ihm verschieden sind, insofern die Eigenschaften die bloß äußerliche Seite des Dinges ausmachen. Hegel meint hier offenbar, dass zum Beispiel ein Tisch ein bestimmtes Ding ist, das sich in seinen Eigenschaften auch als Tisch zeigt. Das Ding als Tisch selbst, das Ding an sich, aber ist als „Grund“, also als Wesen seiner „Äußerlichkeit“ anzusehen und unterscheidet sich insofern nicht von seinen Eigenschaften. In dieser „Grundbeziehung“ ist die Eigenschaft lediglich die äußerliche Seite des Dinges an sich, so dass das Ding an sich „wesentlich“ existiert, weil seine Existenz an seinen Eigenschaften erkennbar ist (WdL I 11, 331). Was Hegel in diesem Zusammenhang entwickelt, ist folglich nicht die kausalrelationale Vorstellung eines Dinges an sich als zugrundeliegendes Substrat, dem Eigenschaften als von ihm hervorgebrachte Wirkungen zugeschrieben werden, von denen aus ein Bewusstsein sodann auf die Existenz des Dinges an sich zurückschließt (WdL I 11, 331). Vielmehr betont Hegel, in seinen Erörterungen stehe

„[...] nur das Ding-an-sich und die ihm zunächst äußerliche Reflexion gegenüber; [...] Aus der Natur des Dinges-an-sich und der äußerlichen Reflexion hat sich ergeben, daß dieses

Äußerliche selbst sich zum Dinge-an-sich bestimmt oder umgekehrt zur eigenen Bestimmung jenes ersten Dinges-an-sich wird.“ (WdL I 11, 332)

Dem Hegelschen Modell zufolge dürfen Eigenschaften hier noch nicht als vom Ding an sich hervorgebrachte Wirkungen begriffen werden; das Ding an sich ist mit seinen Eigenschaften identisch, auch wenn wir zu ihm selbst keinen epistemischen Zugang haben. Die verfehlte kausalrelationale Vorstellung eines Dinges an sich meint Hegel Kants Verständnis des Dinges an sich zuschreiben zu können.

Exkurs: Hegel über das Kantische Ding an sich, Skeptizismus und Idealismus

Anmerungsweise erläutert Hegel ganz grundsätzlich, „daß das Ding-an-sich als solches nichts anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann, eben darum, weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll.“ (WdL I 11, 331). Das Ding an sich ist daher etwas Unbestimmtes ohne Beziehung auf die äußere Reflexion. Dass das Ding an sich nicht erkennbar ist, liegt Hegel zufolge also am Ding an sich selbst und seiner äußerlichen Reflexion, nicht an den kognitiven Kapazitäten des Subjekts der Erkenntnis, wie Kant meine.²⁴ Wohl nicht auf Kant, sondern auf Fichte gemünzt, heißt es:

„Dem transzendentalen Idealismus ist diese äußerliche Reflexion das Bewußtsein. Indem dieses philosophische System alle Bestimmtheit der Dinge sowohl der Form als dem Inhalte nach in das Bewußtsein verlegt, so fällt es nach diesem Standpunkt in mich, in das Subjekt, daß ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als grün, die Sonne rund und nicht viereckig sehe, den Zucker süß und nicht bitter schmecke; daß ich den ersten und zweiten Schlag einer Uhr als sukzedierend und nicht nebeneinander, noch den ersten als Ursache, auch nicht als Wirkung des zweiten bestimme usf.“ (WdL I 11, 331)²⁵

²⁴ Zu Hegels Kritik der Kantischen Vermögenslehre siehe vor allem *Glauben und Wissen* (GW 4, 328 ff, 332 ff).

²⁵ Hegel bezieht sich ganz offensichtlich auf Fichtes *Bestimmung des Menschen* (GA I.6, Zweites Buch: Wissen) und den dortigen Dialogabschnitt über die Subjektivität primärer und sekundärer Qualitäten. Vgl. auch *Glauben und Wissen*, wo Hegel im Anschluss an ein ausführliches Zitat aus Fichtes *Bestimmung* über Eigenschaften wie „die rote, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme,

Diese Passage steht stellvertretend für zahlreiche weitere Äußerungen Hegels zum „subjektiven Idealismus“ (WdL I 11, 331) Kants und Fichtes. Bereits im Abschnitt „Allgemeiner Begriff der Logik“ der Einleitung in die *Wissenschaft der Logik* erklärt Hegel in Anspielung auf Kant:

„Die Kritik der Formen des Verstandes hat das angeführte Resultat gehabt, daß diese Formen keine Anwendung auf die Dinge an sich haben. – Dies kann keinen anderen Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind. Allein indem sie für die subjektive Vernunft und für die Erfahrung als geltend gelassen werden, so hat die Kritik keine Änderung an ihnen selbst bewirkt, sondern läßt sie für das Subjekt in derselben Gestalt, wie sie sonst für das Objekt galten. Wenn sie aber ungenügend für das Ding an sich sind, so müßte der Verstand, dem sie angehören sollen, noch weniger dieselben sich gefallen lassen und damit vorlieb nehmen wollen. Wenn sie nicht Bestimmungen des Dinges an sich sein können, so können sie noch weniger Bestimmungen des Verstandes sein, dem wenigstens die Würde eines Dings an sich zugestanden werden sollte.“ (GW 21, 30)

Auch in der Seinslogik gesteht Hegel die Unerkennbarkeit des Dinges an sich zu, sofern es aufgrund von Unbestimmtheit als „einfache Abstraktion“ verstanden wird. Doch insistiert er, dass die Logik das nicht-abstrakte Ding an sich, das heißt das Absolute, in seinem „Begriff“ und damit was es „in Wahrheit ist“ darstellt:

„Die Dinge heißen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an-sich ist. Denn die Frage Was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen

Glatte, Raue, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen“ und deren „Empfindung“ urteilt: „Von allem diesem Bestimmten, und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meint sich der Ich ohne weiteres dadurch befreit, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seien in ihm, und nur seine Affektionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand, und die ganze Kette der gemeinen Notwendigkeit nur einseitig, er frei also dadurch, daß das Subjekt für sich selbst, durch Affektionen, nicht durch Dinge ein absolut empirisches Wesen ist; ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist [...].“ (GW 4, 394 f). Siehe hierzu ebenso Hegels Erörterung von Ding und Eigenschaft im Wahrnehmungskapitel der *Phänomenologie des Geistes* (9, bes. 75 f).

sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heißt eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. – Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles eins in ihm ist. Man weiß daher sehr wohl, was *an* diesen Dingen-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen.“ (GW 21, 109)²⁶

Hegel unterscheidet folglich zwischen dem Ding-an-sich als Abstraktion von Eigenschaften und dem Ding-an-sich als konkretem (metaphysischem) Begriff des Absoluten. Ersteres sei als Abstraktion unerkennbar, letzteres könne in seiner Wahrheit begrifflich bestimmt werden. In der Wesenslogik geht es Hegel vorrangig um das abstrakte Ding-an-sich, das in einer spezifischen Version in der Kantischen Philosophie sowie beim frühen Fichte als unbestimmtes Ding außerhalb des Bewusstseins anzutreffen ist und von Hegel abgelehnt wird. Dass Hegel das Kantische Ding an sich nicht akzeptiert, impliziert also nicht seine grundsätzliche Ablehnung dieses Begriffs selbst. Die Analysen von Ding und Eigenschaft haben ja gerade gezeigt, inwiefern das Ding an sich als Abstraktion in der Logik vorkommt. Dagegen hält er das Ding an sich des transzendentalen Idealismus für ein inkohärentes Konzept des endlichen Verstandesdenkens. Für seine Einschätzung sind allerdings zwei Punkte ausschlaggebend: Zum einen akzeptiert Hegel nicht die Erkenntnisrestriktion des transzendentalen Idealismus, nicht zuletzt da er gegen die Kantische Fundamentaldifferenz von Anschauung und Begriff zeigen zu können beansprucht, wie erstere im Denken aufgehoben wird. Zum anderen verbindet er mit dem Kantischen Begriff des Dinges an sich einen sehr spezifischen, von Kant selbst nicht geteilten Sinn. Ob Hegels Kritik am Kantischen Ding an sich stichhaltig ist, hängt daher wesentlich davon ab, ob Hegel den Kantischen Absichten überhaupt gerecht wird. Die Hintergrundrolle, die Kant im Folgenden des Abschnitts „Die Erscheinung“ spielt, macht es erforderlich, dieser Frage näher nachzugehen.

Kant führt den Begriff des Dinges an sich in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* als Komplementärbegriff zu „Erscheinung“ ein und unterscheidet zwischen Ding an sich in empirischer und nicht-empirischer Bedeutung. Empirische Dinge an sich sind im Raum existierende Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung. Sie besitzen Eigenschaften, wirken Vorstellungen in uns und werden von Kant als „Erscheinung“ bezeichnet. Da wir uns zumindest

²⁶ Vgl. Enz³ § 124, Zusatz Zu Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie, insbesondere an der Lehre von Erscheinung und Ding an sich siehe Engelhard (2004), S.162 f.

vorstellen können, dass es Objekte gibt, die auf eine nicht-sinnliche Art wahrgenommen werden, können wir Dinge an sich in nicht-empirischer Bedeutung denken. Nicht-empirische Dinge an sich existieren nicht in Raum und Zeit, besitzen keine Eigenschaften, die wir sinnlich wahrnehmen könnten und können daher nicht als Kausalgründe von Erscheinungen gelten. Im Kapitel „Phaenomena und Noumena“ der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Kant, das nicht-empirische „Ding an sich“ sei „Noumenon“ oder Gedankending. Als solches sei es entweder „Noumenon im negativen Verstande“ oder „Noumenon in positiver Bedeutung“ (KrV B 307). „Noumenon in positiver Bedeutung“ ist der Gegenstand einer dem Menschen nicht möglichen nicht-sinnlichen oder intellektuellen Anschauung. Da die menschliche Anschauung sinnlich und nicht intellektuell ist, können wir solche noumenalen Gegenstände wie wir sie in den metaphysischen Ideen etwa der Seele, der Welt oder Gottes vorstellen, nicht erkennen, obgleich wir sie zu denken vermögen. „Noumenon im negativen Verstande“ ist dagegen der Gegenstand, sofern er nicht ein Gegenstand *unserer* sinnlichen Anschauung ist, den wir aber gleichwohl denken, wenn auch nicht erkennen können, indem wir von Raum und Zeit als Formen unserer sinnlichen Anschauung absehen (KrV B 310f.). – Kant differenziert also zwischen dem empirischen und nicht-empirischen Ding an sich. Letzteres sei entweder „Noumenon in positiver Bedeutung“ oder „Noumenon im negativen Verstande“. Das Ding an sich als „Noumenon im negativen Verstande“ existiert folglich nicht als Ding in Raum und Zeit und kann daher nicht Ursache von Erscheinungen sein. So haben wir gemäß dem transzendentalen Idealismus auf der einen Seite keinen epistemischen Zugang zu Dingen an sich, können auf der anderen Seite Dinge an sich aber auch nicht als kausale Ursachen von Erscheinungen ansehen.

Nicht von der Hand zu weisen ist, dass Kant gelegentlich von Dingen an sich spricht, die uns affizieren und so Vorstellungen kausal in uns wirken (vgl. KrV A 190 / B 235; *Prolegomena*, AA 4:314f.), die uns unbekanntes Ding an sich insofern also Ursachen von Vorstellungen als Wirkungen wären. In solchen Äußerungen spricht Kant jedoch in der Regel nicht von seiner eigenen Theorie, sondern erwägt metaphysische Möglichkeiten:

„Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“ (*Prolegomena*, AA 4:315)

Im transzendentalen Idealismus hingegen ist die Erscheinung nur im empirischen Sinne auf den „uns unbekanntem, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstand[]“ in Raum und Zeit zurückzuführen, nicht auf das noumenale Ding an sich (*Prolegomena*, AA 4: 289). Die Relation von Ding an sich und Erscheinung ist für Kant demnach eine nicht-kausale, das heißt, sie ist epistemisch und damit nicht im Sinne der sogenannten Zwei-Welten-Interpretation des transzendentalen Idealismus zu verstehen.²⁷

Ganz offensichtlich ist Kants Begriff des Dinges an sich mit Hegels Deutung nicht kompatibel. Nach Hegels Argumentationen kommt dem unerkennbaren Ding an sich, ganz unabhängig von der Kantischen Theorie, Existenz zu, auch wenn es reine Abstraktion im Unterschied zu seinen Bestimmungen ist. Das nicht-empirische, unerkennbare Ding an sich ist demgegenüber für Kant reines Gedankending, dem keine Existenz zugeschrieben werden kann, da es keine von uns wahrnehmbaren Eigenschaften besitzt und nicht nach einem kausal-relationalen Affektionsmodell konzipiert ist. Der von Hegel erörterte Begriff des Dinges an sich ist also nicht der originär Kantische, da im transzendentalen Idealismus dem nicht erkennbaren Ding an sich keine Existenz zukommt. Daher geht die Hegelsche Kritik am Kantischen Ding an sich auch vorbei. Das heißt jedoch nicht, dass seine Erörterungen des Kantischen Dinges an sich insgesamt irrelevant wären. Wie den weiteren Analysen entnommen werden kann, ist die Auseinandersetzung mit Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich für Hegel eine fruchtbare Quelle produktiver Adaption eines systemfremden Lehrstücks. Auf der Folie dieser Unterscheidung entwickelt er die für seine eigene Theorie erforderlichen weiteren Bestimmungen des Dinges und der Erscheinung.

Eine weitere systematische Problemdimension der Hegelschen Auseinandersetzung mit dem Kantischen Ding an sich und seinem begrifflichen Korrelat, der Erscheinung, bilden Skeptizismus und (subjektiver) Idealismus. Zu Beginn der *Wesenslogik*, im Kapitel „Der Schein“, bezeichnet Hegel das Wesen zunächst als das „aufgehobene Sein“ und „Negation der Sphäre des Seins überhaupt“. Das Sein sei die „Unmittelbarkeit“ gegenüber dem Wesen, das

²⁷ In der praktischen Philosophie geht Kant demgegenüber von der bloß *denkbaren* Realität des Dinges an sich aus, um die Denkmöglichkeit der Freiheit als Bedingung moralischen Handelns sicherzustellen. Eine Existenzbehauptung gegenüber dem Ding an sich ist darin nicht impliziert. Vgl. hierzu Heidemann (2012). Zu Erscheinung und Ding an sich in Kants theoretischer Philosophie sowie prinzipiellen Problemen der Zwei-Welten-Interpretationen sowie verwandter Deutungen siehe Heidemann (2011).

selbst ein „seiendes, unmittelbares Wesen“ ist. Als so bestimmtes ist das Wesen „eine bestimmte Negation“ (GW 9, 244). Aufgrund der rein negativen Beziehung zwischen Sein und Wesen als jeweils „Andere“ deutet Hegel das Wesen auch als „Wesentliches“ gegenüber dem Sein als „Unwesentliches“, denn da das Wesen aus dem Sein erst hervorgeht, ist letzteres bloße Unmittelbarkeit ohne die Bestimmung des Wesens und daher *unwesentlich* (GW 9, 245). Das so *unwesentliche* Sein, das durch das Wesen als sein „Anderes“ negiert wird und also noch keine Bestimmung dieses Seins, sondern „absolute Negativität“ bedeutet, ist „wesenloses Sein“ (GW 9, 244) und in Hegels Terminologie damit „Schein“ (GW 9, 246). Das folgende Zitat fasst das Hegelsche Argument für den wesenslogischen Nachweis des Seins als „Schein“ zusammen:

„Das Sein ist Schein. Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives.“ (GW 9, 246)²⁸

Es liegt auf der Hand, den Satz: „Das Sein ist Schein.“ mit Skeptizismus und Idealismus zu assoziieren, spiegeln sich in ihm doch klassische skeptische und idealistische Grundthesen, nämlich dass die Wirklichkeit nicht so ist wie sie scheint bzw. dass sie nur Erscheinung ist. Tatsächlich erblickt Hegel eine intrinsische Verbindung zwischen dem „Schein“ auf der einen sowie Skeptizismus und Idealismus auf der anderen Seite. Der „Schein“ ist das „Phänomen des Skeptizismus“, so wie die „Erscheinung“ „Phänomen“ „des Idealismus“ ist (GW 9, 246). Wesenslogisch bezeichnen „Schein“ und „Erscheinung“ letztlich ein und denselben Sachverhalt, da beide jeweils von einer unmittelbaren Mannigfaltigkeit dessen ausgehen, was sie beinhalten. Der Skeptizismus behauptet den Schein aller Realität und der Idealismus ihre bloße Erscheinung, wobei eine stabile Grundlage der Realität zwar bestritten werden mag, der „Schein“ bzw. die „Erscheinung“ selbst aber „unmittelbar Bestimmtes“ ist (GW 9, 247). Worüber beide letztlich

²⁸ In der Einleitung zu den *Vorlesungen über Ästhetik* erklärt Hegel, dass das „Scheinen“ der Kunst nicht als „Täuschung[]“ missverstanden werden dürfe, da es nicht um den „Schein als das Nichtseinsollende“ gehe. Denn „[...] der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl für den Geist überhaupt.“ (TWA 13, 21). Vgl. Henrich (1978), S. 236): „Das ‚Wesentliche‘ ist [...] der Gedanke vom Wesen, in dem Wesen nichts ist als das, was zum Sein in der Beziehung der Negation steht.“

nicht hinauskommen, sei ebendiese „Unmittelbarkeit“ des Scheins und der Erscheinung, die sie im Grunde in der Sphäre des Unwesentlichen zurücklassen.

Auch in diesem Zusammenhang stehen Hegel bestimmte historische Positionen vor Augen, die den Skeptizismus, der Existenzaussagen der Form „Es ist“ für unerweisbar hält, und den Idealismus, der „die Erkenntnisse als Wissen vom Dinge-an-sich“ bestreitet und auf Erscheinungen restringiert (GW 9, 246), repräsentieren. Mit dem nicht näher spezifizierten Theorienamen „Skeptizismus“ dürfte sich Hegel konkret auf die antike pyrrhonische Skepsis beziehen. Vor allem der *Skeptizismus-Aufsatz* und die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zeigen, dass die pyrrhonische Skepsis für Hegel überhaupt Skeptizismus des Scheins und der Erscheinung ist. Dies folgt für Hegel unmittelbar aus der pyrrhonischen Lehre, die hier im Hinblick auf das skeptische Scheinen bzw. Erscheinen anhand von Sextus Empiricus' *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* kurz nachgezeichnet werden soll.²⁹

Die Pyrrhoneer gehen davon aus, „daß jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12),³⁰ so dass die Wahrheit oder Falschheit von (objektivem) Wissen oder von Meinungen (*dogmata*) generell nicht erwiesen werden. Die Hilfsmittel, mit denen durch Entgegensetzung die Gleichwertigkeit der Argumente hergestellt wird, sind die Tropen der Zurückhaltung. Tropen sind die pyrrhonischen Begründungsformen, die dazu nötigen sollen, die nur eingeschränkte Berechtigung eines Argumentes, einer Begründung oder irgendeiner „Sache“ einzugestehen, weil es gleichgute entgegengesetzte Argumente, Begründungen oder „Sachen“ gibt (*PH* I.8-10). Aufgrund der durch Tropen aufweisbaren Gleichwertigkeit der Wahrnehmungen oder Erscheinungen kann daher nicht entschieden werden, ob etwa der Turm in Wirklichkeit rund oder eckig ist. Die Pyrrhoneer haben diese Art des Argumentierens verallgemeinert und verschiedene Tropen-Gruppen zusammengestellt. Einschlägig ist die Gruppe der zehn Tropen, die gegen die Erkenntnis der äußeren Gegenstände gerichtet sind. Die Tropen dieser Gruppe argumentieren 1.) aus der Unterschiedlichkeit der Lebewesen, 2.) aus der Verschiedenheit der Menschen, 3.) aus

²⁹ Hinter Hegels Diskussion von Skeptizismus und Idealismus erblickt Theunissen (1980), S. 334 ff sowie insb. 335, Anm.) eine Anspielung vor allem auf Fichte. Wie die folgenden Ausführungen belegen, bezieht sich Hegel mit der Rede von Schein, Erscheinung und Phänomen an dieser Stelle aber klarerweise auf die pyrrhonische Skepsis. Auch Doz (1987), S. 115 ff, der in der wesenslogischen Unterscheidung von Existenz und Erscheinung pauschal Aristoteles' Differenzierung von Wesen und Existenz im Hintergrund sieht, erkennt hier keine Bezüge zur pyrrhonischen Skepsis.

³⁰ Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* wird zitiert nach der Ausgabe von Malte Hossenfelder, abgekürzt PH mit Angabe des Buches und Abschnitts.

den Unterschieden der Sinnesorgane, 4.) aus den Umständen, 5.) aus den Stellungen, Entfernungen und Orten, 6.) aus den Beimischungen, 7.) aus der Quantität und Zurichtung der Gegenstände, 8.) aus der Relativität, 9.) aus dem ständigen und seltenen Auftreten sowie 10.) aus den Lebensformen, Sitten, Gesetzen, dem mythischen Glauben und den dogmatischen Annahmen (PH I.36). Anhand zahlreicher, zum Teil fragwürdiger Beispiele erläutert Sextus die Tropen, etwa den fünften Tropus durch das Ruder, das im Wasser gebrochen, außerhalb des Wassers aber gerade *erscheint*, oder den siebten Tropus durch den Wein, der in Maßen genossen den Körper kräftigt, in Übermaß getrunken aber schädlich auf ihn wirkt. Wie in diesen Beispielen soll sich durch die zehn Tropen im Einzelfall zeigen lassen, dass jedem Argument ein gleichwertiges anderes Argument entgegengestellt werden kann. Der Pyrrhoneer statuiert, dass er allein *phainomena* (Erscheinungen) bzw. „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“, nicht jedoch *dogmata* oder Meinungen zustimmt (PH I.13). Unter *dogma* versteht die pyrrhonische Skepsis eine als wahr gesetzte Behauptung oder Meinung über die „in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen“ (PH I.13). Der Pyrrhoneer bestimmt *dogma* spezifisch als epistemische Meinung oder Überzeugung, die objektives Wissen zu sein beansprucht. Damit gelten ihm *dogmata* als positive Wissens- oder Lehrinhalte, wie sie in den Wissenschaften und auch im Alltagsleben vorkommen. Nach Sextus' Schilderungen unterscheiden sich die Meinungen der Dogmatiker von den *phainomena* der Pyrrhoneer durch ihren normativen Geltungsanspruch. Erscheinungen sind für den Pyrrhoneer nichts anderes als erlebte sinnliche oder intellektuelle Vorstellungen, die ihm im Leben unausweichlich aufgezwungen werden und an denen er nicht ‚rüttelt‘. Daher sind für ihn *phainomena* keine *dogmata*. So stimmt der Pyrrhoneer zum Beispiel zu, dass ihm „warm oder kalt“ ist (PH I.14) oder dass „der Honig süß zu schmecken scheint“ (PH I.120). Im letzten Falle würde er aber nicht wie der Dogmatiker behaupten, dass der Honig auch süß *ist*, denn mit Hilfe der Tropen könne dieser Meinung eine gleichwertige andere Meinung über die objektive Beschaffenheit des Honigs entgegengesetzt werden.

Nach Hegels Interpretationen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* sind die zehn Tropen die „Maximen“ oder „Artikel“ des historisch gesehen „alten“ pyrrhonischen Skeptizismus. Sie seien nicht „Sätze“, sondern „Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden“ und zeigen – wie es in fast wesenslogischer Ausdrucksweise heißt – dass es „in ein Anderes scheint und dieses Andere in sich scheinen lässt, daß also überhaupt, was ist, nur scheint“ (GdPh, 19, 374). Auf der Ebene der endlichen

Verstandesreflexion hat die skeptische These „daß also überhaupt, was ist, nur scheint“ insofern als Repräsentant der kategorialen Entwicklungsstufe der Wesenslogik: „Das Sein ist Schein“ (GW 9, 246) zu gelten. Denn sowohl der pyrrhonische Skeptiker als auch die Wesenslogik auf dieser Stufe erachten den Schein als ein Sein, das aufgehoben ist und seine Unmittelbarkeit verloren hat. Bemerkenswert ist, dass Hegel hier ebenso wie in der Wesenslogik den Topos des „Scheinens“ auch mit dem „neueren rein formellen Idealismus“, womit Kant und vor allem Fichte gemeint sein dürften, in Verbindung bringt. Allerdings hat etwa die Kantische Erscheinung, so muss man Hegels Anspielung wohl verstehen, bloß formelle, das heißt kritisch-erkenntnisrestriktive Gründe. Das „Scheinen“ im Skeptizismus hingegen liege begründet im empfundenen und gedachten Inhalt. Die Skeptiker zeigen „in demselben den Widerspruch auf, daß von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dies ist das Objektive des Skeptizismus bei seinem Scheinen, – nicht subjektiver Idealismus.“ (GdPh, 19, 373).

Sowohl im *Skeptizismus-Aufsatz* als auch in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* differenziert Hegel zwischen Form und Inhalt der zehn Tropen. Hinsichtlich ihrer Form sind nach Hegel zu unterscheiden die vom Urteilenden, die vom Beurteilten sowie die von beiden ausgehenden Tropen. Zwar registriert Hegel nicht den in den ersten vier Tropen angelegte Abstieg vom Gattungsbegriff der Lebewesen zu den Menschen und menschlichen Sinnesorganen bis zu den individuellen Umständen und Dispositionen der Menschen, doch hält er diese Einteilung nicht zu Unrecht für willkürlich, da zum Beispiel die „Verschiedenheit der Organe“ in den ersten beiden Tropen eigentlich zum dritten Tropus zu zählen seien. Dies zeige, dass die Tropen „nach dem Zufall aufgerafft sind, und eine unausgebildete Reflexion [...] voraussetzen.“ (SkepA, 215). Die älteren Skeptiker hätten die zehn Tropen lediglich empirisch aufgelesen und nicht „unter allgemeine[] Gesichtspunkte“ gestellt, so dass den zehn Tropen jegliche philosophisch reflektierte Systematik fehle. Und weil sie „empirisch verfahren“ und „unmittelbar gegen das Empirische“ gerichtet sind, billigt Hegel ihnen auch nicht den Rang „logische[r] Wendungen“ zu, mit denen über den Bereich des Sinnlichen hinaus argumentiert werden kann. Die zehn Tropen zeigten der „unmittelbaren Gewißheit“, einem bestimmten empirischen Wissensanspruch, sein „Gegenteil“ und damit sein „Nichtgelten“ auf, verblieben aber durch den Aufweis phänomenaler Evidenzen auch methodisch ganz im Sinnlichen (GdPh, 19, 384 f). Diese Kritik ist durchaus zulässig. Sextus ordnet die zehn Tropen zwar hierarchisch unter den Tropus der Relativität, worauf sich diese Rangordnung im Einzelnen gründet und wie sie zustande kommt, bleibt jedoch letztlich offen. Der Inhalt der zehn Tropen dokumentiert nach Hegel noch

eindeutiger als ihre Form, „wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen“. Sie betreffen nicht „die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand“ (SkepA, 215). Die zehn Tropen zeigen lediglich „Veränderung“ und „Anderssein“ am „Sein“ der Dinge auf und haben es nur mit der „Unbeständigkeit seiner Erscheinung“ zu tun (GdPh, 19, 385). Die Instabilität im Bereich des Sinnlichen besteht für das endliche Erkennen so aufgrund der Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in denen die Dinge zueinander und zum Erkennen stehen.

Den Skeptizismus des Scheins und der Erscheinung der zehn Tropen erörtert Hegel in enger Verbindung mit dem Problem der Gewissheit sinnlich-empirischer Erkenntnis, das heißt der Frage, worauf sich empirisches Wissen gründet und ob wir angesichts der zehn Tropen im Sinnlichen überhaupt Gewissheit erlangen. Paradigma des mit Gewissheitsansprüchen operierenden endlichen Erkennens ist für Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* ebenso wie in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der sogenannte „Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes“, des common sense, in dessen konkreter Gestalt ihm Gottlob Ernst Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ vor Augen steht.³¹ Der Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes vertritt die empiristisch-sensualistische These, dass allein „das Gegebene, die Tatsache, das Endliche, (dies Endliche heiße Erscheinung, oder Begriff)“ gewiss sei, also alles, was Inhalt des sinnlichen Empfindungsbewusstseins ist bzw. sein kann. Es ist diese These, gegen die sich die zehn Tropen richten, indem sie „ihm das Unstete solcher Gewißheiten“ zeigen (SkepA, 215). Legitimationsgrundlage des gemeinen Menschenverstandes ist allein das Auffinden sinnlicher Gegebenheiten, die für wahr gehalten werden gemäß dem Grundsatz: „Das Finden soll das Gelten sein“. Aufgefunden aber werden immer nur empirische Tatsachen oder Dinge, die der eine „durch Gefühl begründet“, was ein anderer bestreitet, indem er entgegensetzt: „dies ist nicht in mir“. Indem aber das sinnlich Seiende mittels der zehn Tropen auf diese Weise einander entgegengesetzt wird, sinkt es zu einem nur „Scheinenden“ herab, das Gewissheit im Endlichen nicht zu begründen vermag (GdPh, 19, 386).

Der Skeptizismus der zehn Tropen zeigt Hegel zufolge, dass sich der Gewissheitsanspruch sinnlichen Fürwahrhaltens nicht einlösen lässt, da jedem empirischen Urteil, das sich auf einfache

³¹ Hegel bezieht sich im *Skeptizismus-Aufsatz* konkret auf Gottlob Ernst Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg 1801. Vgl. dazu ausführlicher Heidemann (2007), S. 136 ff.

sinnliche Evidenzen gründet bzw. diese aussagt, ein gleichwertiges Urteil entgegengesetzt werden könne. In seiner Berufung auf sinnliche Gegebenheiten stimmt dieser Skeptizismus mit der argumentativen Verfahrensweise des gemeinen Menschenverstandes überein. Das skeptische Vorgehen, mittels der zehn Tropen sinnliche Evidenzen aufzuweisen und einander entgegengesetzten, kann der gemeine Menschenverstand methodisch zunächst nicht beanstanden – denn er selbst stützt seine epistemischen Ansprüche ja auf sinnliche Gegebenheiten. Ob der gemeine Menschenverstand aber die durch das skeptische Entgegensetzen herbeigeführte *isosthenia* der Argumente bzw. Urteile auch akzeptiert, ist eine andere Frage. Hegel ist der Auffassung, dass die zehn Tropen „gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins [...] die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen ist“, erfolgreich begründen können. In der ihm eigentümlichen plastischen Ausdrucksweise beschreibt er diese Wirkungsweise der zehn Tropen als ein ‚Wankenmachen‘ „alles Endlichen“ (SkepA, 214). Gemeint ist, dass der Reflexion, dem endlichen Verstandesdenken, durch die Herbeiführung der *isosthenia* die sinnliche Grundlage entzogen wird, auf welche der gemeine Menschenverstand die von ihm behaupteten Erkenntnisse und Urteile baut. Indem die zehn Tropen, so wie die pyrrhonische Skepsis es vorführt, die Gleichwertigkeit einander entgegengesetzter sinnlicher Evidenzen aufweisen, kann sich das endliche Erkennen nicht mehr auf das sinnlich Gegebene als Fundament epistemischer Ansprüche stützen. Denn der Intention des Skeptizismus des Scheinens und der Erscheinung gemäß wird durch Entgegensetzung und ‚Widerspruch‘ im Endlichen zugleich dessen Relativität erwiesen. Was aber als relativ bestimmt ist, muss als Scheinendes bzw. Erscheinendes genommen werden.

Hegel zufolge erheben die Pyrrhoneer das unausweichliche, bewusste Erleben von Vorstellungen nicht „zu dem Rang eines Wissens, das eine objektive Behauptung ist“. Überzeugungen haben die Pyrrhoneer zwar, dies unterstreicht Hegel ausdrücklich, „nicht von Dingen aber, und deren Eigenschaften“, sondern von Erscheinungen; und hinsichtlich solcher subjektiven Überzeugungen, die in einem „unwillkürlichen Affiziertsein“ gründen, „findet keine Untersuchung statt“, das heißt auf sie lässt sich der Zweifel des Skeptikers nicht anwenden (SkepA, 204). Der pyrrhonische Skeptiker bleibt, wie es später heißt, „bei der Subjektivität des Erscheinens stehen“ und geht nicht dazu über, eine sinnliche Erscheinung zur Grundlage eines objektiv wahren Wissens zu machen (SkepA, 221). Denn der epistemische Status skeptischer Dogmata, wie er von den Pyrrhoneern durch das „mir scheint“ zum Ausdruck gebracht werde,

gilt ihm als „bloße Subjektivität“, die im engeren epistemologischen Sinne kein objektives Wissen ist:

„[...] wer fest an der Eitelkeit, daß es ihm so scheine, er es so meine, hängen bleibt, seine Aussprüche durchaus für kein Objektives des Denkens und des Urteilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen; seine Subjektivität geht keinen anderen Menschen, noch weniger die Philosophie, oder die Philosophie sie etwas an.“ (SkepA, 222).

Die skeptischen Dogmata der Pyrrhoneer haben Hegel gemäß also keine objektiv wahre Bedeutung. Gleichwohl seien sie Überzeugungen, wenn auch nur als ein von einem einzelnen Subjekt geäußertes individuelles Fürwahrhalten. Damit gelten Hegel skeptische Dogmata als ein Fürwahrhalten ‚dass x erscheint‘ (‚dass der Honig süß erscheint‘), ohne etwas über das Erscheinende selbst (den Honig) auszusagen. Dieses skeptische Fürwahrhalten korrespondiert mit der wesenslogischen Analyse der Erscheinung als bloßer Erscheinung ohne zugrundeliegendes, verborgenes Wesen, das erscheint.

In der pyrrhonischen Skepsis verbindet sich mit dem Begriff des nicht-objektiven Fürwahrhaltens von Erscheinungen ein Erscheinungsbegriff, demzufolge in skeptischen Dogmata lediglich mitgeteilt wird, dass x so-und-so erscheint, ohne zu wissen, ob x auch objektiv so-und-so ist. Insbesondere sind die Pyrrhoneer nicht Anhänger eines ontologischen Weltendualismus, der eine Welt an sich bestehender Dinge als verborgenen Grund einer phänomenalen Wahrnehmungswelt annimmt. Hegel konstatiert nicht nur, dass für die Pyrrhoneer das „Erscheinende“ das „Kriterium des Skeptizismus“ ist, sondern stellt implizit auch heraus, dass die pyrrhonischen Skeptiker keinen solchen Weltendualismus vertreten. Die Pyrrhoneer restringieren die zehn Tropen demnach nicht deswegen auf den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und damit des Phänomenalen, um den Anspruch der Dogmatiker auf Erkenntnis des „hinter der Empfindung verborgen liegenden Objekts“ abzuweisen. Der skeptische Zweifel der Pyrrhoneer gilt vielmehr der dogmatischen Behauptung, „daß vermittels des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was hinter diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende Sache befindlich sein soll.“ (SkepA, 205). Es zeigt sich, dass Skeptizismus und (subjektiv-formaler) Idealismus für Hegel Theorien repräsentieren, in denen Schein und Erscheinung in der Sphäre endlicher Verstandeserkenntnis als das

phänomenale Komplementär der rein wesenslogischen Bestimmungen des Scheins bzw. der Erscheinung auftreten. In dieser Sphäre lassen sie sich ebenso als unwahre Erkenntnisformen überwinden wie Schein und Erscheinen in der *Wissenschaft der Logik* überwunden bzw. aufgehoben werden.³²

Im Anschluss an diesen *Exkurs* sei noch einmal an die oben erwähnten drei Argumentationsstufen zurückzukommen. Auf der ersten Argumentationsstufe stellte sich die Frage, ob das, was existiert, das Ding, dadurch erklärt werden kann, dass es als Ding an sich existiert. Wie sich erwies, lässt sich das so verstandene Ding nicht als Grund, sondern nur als Grundlage oder bestimmungsloses Substrat äußerer Existenz auffassen. Auf der zweiten Argumentationsstufe wurde die dem existierenden Ding an sich gegenüber äußere Reflexion in die Überlegungen miteinbezogen. Aber da die äußere Reflexion dem Ding an sich gegenüber eine äußere Mannigfaltigkeit bleibt, wird der Grund der Existenz des Dinges an sich wiederum nicht erfasst, wie Hegel in einem komplexen Gedankengang darlegt. Auf der Grundlage des schließlich anhand der zweiten Argumentationsstufe gewonnenen Begriffs des Dinges an sich als Eigenschaften besitzendes Ding betrachtet Hegel nun auf der dritten Argumentationsstufe die Beziehung von Dingen an sich aufgrund ihrer Eigenschaften. Diese Beziehung wird als „Wechselwirkung“ (WdL I 11, 332) bezeichnet, in der die Dinge an sich jedoch als gleichgültige Dinge nebeneinander existieren und letztlich nur durch ihre Eigenschaften unterschieden sind: „Dem Dinge ohne seine Eigenschaften bleibt deswegen nichts als das abstrakte Ansichsein, ein unwesentlicher Umfang und äußerliches Zusammenfassen. Das wahrhafte Ansichsein ist das Ansichsein in seinem Gesetzsein; dieses ist die Eigenschaft. Damit ist die Dingheit in die Eigenschaft übergegangen.“ (WdL I 11, 333). Das Ding an sich erweist sich somit als nichts anderes als ein Bündel von Eigenschaften und verliert damit seine ursprünglich Eigenständigkeit gegenüber diesen, so dass etwa ein Stuhl nichts anderes als die an ihm erfassbaren Eigenschaften ausmacht.³³ Das Ding an sich existiert damit nicht mehr, während die Eigenschaften „Selbständigkeit“ erhalten und nun „Wesentliches“ sind (WdL I 11, 333). Die Aufhebung des Dinges an sich zum bloßen Beisammen seiner Eigenschaften, worin es nun besteht, macht es

³² Vgl. Pippin (1989), S. 211.

³³ Diese Argumentationen erinnern überdeutlich an das Wahrnehmungskapitel der *Phänomenologie des Geistes* (9, 71 ff), in dem Hegel die Unzulänglichkeiten eines primitiven Ding-Eigenschafts-Realismus der Wahrnehmung aufzuzeigen versucht. Siehe auch Pippin (1989), S. 201-203.

jedoch erforderlich, einen neuen Träger der Eigenschaften einzuführen, durch den sie verbunden sind. Für Hegel ist dies die „Materie“ (WdL I 11, 334), aus denen das Ding besteht.

In den drei Argumentationsschritten des ersten Unterabschnitts: „Das Ding und seine Eigenschaften“ demonstriert Hegel im Ausgang vom Begriff des Dinges, inwiefern dem Ding an sich als bestimmungsloses Etwas zunächst Existenz zukommt und es selbst das Existierende ist, dadurch aber nicht erfasst wird, *was* das Ding als Ding selbst ist. Die Bestimmung eines existierenden Dinges ist allein möglich durch Eigenschaften, die ihm zukommen. Zwar kommen Eigenschaften dem Ding zu, doch sind sie zunächst als gegenüber dem Ding selbständige Bestimmungen zu denken, die lediglich seine äußere Seite ausmachen. So verselbständigen sich die Eigenschaften schließlich gegenüber dem bestimmungslosen, unerkennbaren Ding an sich, das daher seine Selbständigkeit letztlich an die Eigenschaften einbüßt. Folgt man den Hegelschen Analysen, ist das Eigenschaften zuschreibende Ding-Modell, das dem Ding an sich den Status des Grundes bzw. des Wesens seines Seins zuweist, also ungeeignet, das Sein eines Einzelseins zu erfassen. An den Begriffen des Dinges und seiner Eigenschaften muss gleichwohl festgehalten werden, da ein konkretes Ding nur erfasst werden kann, insofern ihm Eigenschaften zugeschrieben werden. Dies erfolgt nun in der weiterentwickelten Form von Ding und Materie.

Der gegenüber dem ersten sehr viel knapper verfasste zweite Unterabschnitt (B) des Existenz-Kapitels befasst sich mit der Möglichkeit, die wesentliche Existenz des Einzeldinges auf der Grundlage des Übergangs der „Eigenschaft in eine Materie oder in einen selbständigen Stoff“ (WdL I 11, 334) zu erfassen. Eigenschaften bleiben als solche zwar erhalten, werden nun aber gedacht als stoffliche, materielle Eigenschaften. Die Physik seiner Zeit vor Augen, meint Hegel offenbar, dass die phänomenalen Eigenschaften eines Dings materielle Entsprechungen haben: „Farbe“ – „Lichtstoff“ bzw. „Färbestoff“, „Geruch[]“ – „Riechstoff“, „Geschmack[]“ – „saure[r], bittere[r] usf. Stoff“, Wärme – „Wärmestoff, die elektrische, magnetische Materie“ usw. (WdL I 11, 335). Zwar kommt diesen Materien oder Stoffen Existenz zu, doch sind sie nicht schon selbst Dinge. Das Ding selbst, oder wie Hegel auch sagt, die „Dingheit“ (WdL I 11, 334), bleibt erhalten, doch sind es nun die Materien, die sein wesentliches Sein ausmachen. Das Ding selbst ist ein nur Unwesentliches, da sich gezeigt hat, dass es nur durch seine Eigenschaften das ist, was es ist. Ziel dieses Unterabschnitts ist der Nachweis, dass eine auf rein materiellen Eigenschaften

beruhende Beschreibung das Ding lediglich als „bloße Sammlung, das Auch derselben“ (WdL I 11, 335) angibt und damit nicht, was das Ding wesentlich ist.³⁴

Hegel geht wiederum in drei Schritten vor. Zunächst stellt er die Selbständigkeit des Dinges gegenüber seinen nun materiellen Eigenschaften als bloß „negative Selbständigkeit“ gegenüber der „positive[n] des Stoffes“ (WdL I 11, 335) heraus. Das Ding an sich als „abstrakte Identität“ ist daher zweitens „bestimmt als das Unbestimmte“, denn sofern es abstrakt, also von seinen materiellen Eigenschaften verschieden ist, ist es unbestimmt und dies ist seine Bestimmtheit. Auf der anderen Seite ist es aber auch durch seine Eigenschaften als „dieses Ding“ bestimmt, denn seine materiellen Eigenschaften zeichnen es ja als irgendein etwas, eben als „Dieses“ aus. Dies bedeutet seine „vollkommene[] Bestimmtheit“ (WdL I 11, 335). Hegel meint an dieser Stelle, dass dieses Ding zwar aufgrund seiner materiellen Eigenschaften ein Bestimmtes ist, es jedoch nicht über seine Einzelheit hinauskommt, da seine materiellen Eigenschaften keine spezifischen Individuationen ermöglichen. Diese Beobachtung ist durchaus zutreffend, denn aus einer zum Beispiel unbestimmten Menge von Tischen derselben Art lässt sich ein bestimmter Tisch nicht durch die Angabe der allen Tischen dieser Art zukommenden materiellen Eigenschaft herausgreifen, etwa dass er aus Holz besteht. Denotationen, die in diesem Sinne auf bloß allgemeinen materiellen Eigenschaften beruhen, zeichnen ein Ding lediglich als einzelnen Gegenstand aus, als „dieses Ding“, das es aufgrund seiner materiellen Beschaffenheit ist, ohne etwas über sein wesentliches Sein auszusagen. Diese vollkommene Bestimmtheit des Dings ist damit jedoch drittens unwesentlich, denn der Unterschied der Dinge und damit ihr Wassein liegt nicht begründet in der Selbständigkeit eines jeden Dings, sondern in der Selbständigkeit der Materie in ihrer „Äußerlichkeit“ gegenüber dem Ding. So sind „Materien“ und „dieses Ding“ die „zwei Momente der mit sich identischen Äußerlichkeit oder der in sich reflektierten Eigenschaft“ (WdL I 11, 335). Gegenüber dem Ding selbst sind die materiellen Eigenschaften folglich nicht nur selbständig, sondern auch „gleichgültig“ (WdL I 11, 335), indem sie zwar einen Zusammenhang herstellen, der sie aufeinander, als solche aber nicht auf das Ding bezieht. Ein Ding durch seine Eigenschaften zu erfassen, heißt aber gerade, einen wesentlichen

³⁴ Auf dem Niveau der „Wahrnehmung“ als einer Weise des Fürwahrhaltens schreibt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* an analoger Stelle: „Alle diese vielen Eigenschaften sind in Einem einfachen Hier, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben, in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu sein, affizieren sie sich in dieser Durchdringung nicht; [...] Dieses Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.“ (9, 72). Vgl. auch WdL II 12, 62.

Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, so dass sich ein Ding durch seine Eigenschaften definieren oder bestimmen lässt. Dies ist durch den Übergang der Eigenschaft in die Materie nicht gewährleistet. Denn der Zusammenhang materieller Eigenschaften an einem Ding ist ein unwesentlicher Zusammenhang, letztlich derjenige „Zusammenhang, keinen Zusammenhang zu haben“ (WdL I 11, 336). Der zusammenhanglose Zusammenhang führt schließlich zur Auflösung des Dings.

Der dritte Unterabschnitt (C) schließt das Kapitel: „Die Existenz“ mit einer Argumentation ab, durch die der Begriff der Existenz so vervollständigt wird, dass sich das Ding selbst als „Widerspruch“ (WdL I 11, 339) und damit die „Erscheinung“ (WdL I 11, 337) als „Wahrheit der Existenz“ des Dinges erweist. Mit dem Übergang von der Existenz zur Erscheinung wird der entscheidende Schritt vollzogen, der dem Argumentationsgang des Gesamtabschnitts eine neue Richtung gibt. Lag der Fokus der Hegelschen Analysen im Vorangegangenen auf den ontologischen Strukturen des Dinges als Grund oder Wesen der Existenz, geht es im letzten Abschnitt des Existenz-Kapitels um den Nachweis, dass die zwischen dem Ding und seinen Eigenschaften auftretende Spannung nur zu lösen ist, wenn der Begriff des unerkennbaren, weil unbestimmten Dinges aufgegeben und zur Erscheinung als wesentlicher Existenz des Dinges fortbestimmt wird. Zu dieser Fortbestimmung hinzufügen, ist das Ziel des Abschnitts „Die Auflösung des Dinges“. Dass hiermit zu einer Scharnierstelle übergeleitet wird, ist ersichtlich am dreischrittigen Gesamtaufbau der Hegelschen Analysen im Abschnitt „Die Erscheinung“: Existenz – Erscheinung – Verhältnis. Den Ausgangspunkt bildet die Existenz bzw. das Ding. Vom Ding wird fortgeschritten zur Erscheinung, die schließlich auf das Ding zurückbezogen und zu ihm in Verhältnis gesetzt wird.

Der Übergang vom Ding zur Erscheinung erfolgt durch die Auflösung des Dinges anhand der näheren Analyse der internen Beziehung der dem Ding zugeschriebenen Materien. Es hatte sich gezeigt, dass das Beisammen der Materien als Eigenschaften des Dinges in einer lediglich lockeren Verbindung besteht. Der Zusammenhang der Materien kann nun jedoch nicht naiv verstanden werden, als existierten die Materien in der Form eines fixen Nebeneinanders. Dies zeigt sich schon an der Veränderung des Dinges, die als Interaktion von Materien begriffen werden muss. Materien können miteinander zum Beispiel chemische Verbindungen eingehen und diese wieder auflösen. Daraus, so Hegel, erklärt sich das „Entstehen und Vergehen“ (WdL I 11, 336) des Dinges, das sich gegenüber den sich vollziehenden materiellen Veränderungen folglich keine Eigenständigkeit besitzt. Die Härte eines Stück Stahls etwa hängt allein von seiner

materiellen Zusammensetzung und nicht von dem Stück oder Ding selbst ab. Dieser Sachverhalt bringt es mit sich, dass sich mit der Auflösung der Verbindung der Materien, aus denen das Ding besteht, auch das Ding auflöst. Insofern ist die äußerliche materielle Verbindung das „Wesentliche“ der Existenz des Dings (WdL I 11, 336). Da sich die Materien jedoch verbinden und voneinander lösen können, ist ihre Beziehung, durch die das Ding existiert, eine lediglich kontingente, so wie etwa Eisenlegierungen aus völlig unterschiedlichen Quantitäten bestimmter Metalle bestehen. Die spezifische Bestimmtheit einer Materie bezeichnet Hegel als „Inhalt“ und die „Form“ als „Reflexion-in-sich“ des Inhalts.³⁵ Inhalt und Form einer materiellen Eigenschaft führen dazu, dass die eine Materie nicht das ist, was die andere ist, und Materien in Bezug aufeinander „Selbständigkeit“ (WdL I 11, 337) zukommt. Gleichwohl besteht ein Ding aus vielen Materien zugleich. Dies ist nur möglich aufgrund ihrer wechselseitigen Durchdringung. Hegel versteht dies im wörtlichen Sinne so, dass die Materien, da sie ihre Bestimmtheit nicht aufgeben, „sich in ihrer Durchdringung nicht“ „berühren“ (WdL I 11, 337). Sollen an einem Ding bestimmte materielle Grundeigenschaften unterschieden werden können, muss dies konsequenterweise so angenommen werden. Denn würden die Materien sich unterschiedslos vermischen, würde man ihnen keine distinkten materiellen Eigenschaften zuschreiben können. „Gasarten“ verbreiten sich zum Beispiel so ineinander, „daß jede für die andere so gut als ein Vakuum ist“ (WdL I 11, 339). Dass Materien sich gleichwohl durchdringen, kann Hegel jedoch nur aufgrund der Annahme ihrer Porosität behaupten:

„Die Materien sind daher wesentlich porös, so daß die eine besteht in den Poren oder in dem Nichtbestehen der anderen; aber diese anderen sind selbst porös; in ihren Poren oder ihrem Nichtbestehen besteht auch die erste und alle die übrigen; ihr Bestehen ist zugleich ihr Aufgehobensein und das Bestehen von anderen, und dies Bestehen der anderen ist ebensowohl

³⁵ Vermutlich steht auch an dieser Stelle Kant im Hintergrund. In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant zwischen „Materie und Form“. Materie, von Hegel „Inhalt“ genannt, sei das „Bestimmbare“, Form die „Bestimmung“: „In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Ding verknüpft sind, die wesentliche Form.“ (KrV A 266 / B 322). Hegel spricht von „Inhalt und Form“ auch als „ein Paar Bestimmungen, deren sich der reflektierende Verstand sehr häufig bedient“ (vgl. Enz³, § 133 Zusatz). Auf die Rolle der „Amphibolie“ wird unten im Zusammenhang mit Hegels Unterscheidung des Äußeren und Inneren, die Kant hier ebenfalls trifft (KrV A 265 / B 321), zurückzukommen sein. Vgl. Enz³, §§ 128-130.

dieser ihr Aufgehobensein und das Bestehen der ersteren und auf gleiche Weise aller anderen.“
(WdL I 11, 337)

Daraus leitet Hegel die Widersprüchlichkeit und letztlich die Auflösung des Dings ab:

„Das Ding ist daher die sich widersprechende Vermittlung des selbständigen Bestehens mit sich durch sein Gegenteil, nämlich durch seine Negation, oder einer selbständigen Materie durch das Bestehen und Nichtbestehen einer anderen.“ (WdL I 11, 337).

Zwar ergibt sich aus dem Zusammen oder „Auch“ der Materien die „Raumausdehnung“ der „äußeren Anschauung“ sowie aus dem Ding als „dieses“ die „Punktualität“ des Dinges (WdL I 11, 338). Das Ding kann eben nur als ausgedehntes Einzelding an einer bestimmten Raumstelle existieren. Doch impliziert die „Punktualität“ des Dinges zugleich die Anwesenheit verschiedener, sich gegenseitig durchdringender Materien „in demselben Punkte“. Hegel folgert daraus, dass auf diese Weise das „Selbständige unmittelbar die Selbständigkeit eines Anderen“ ist, und dies sei „widersprechend“ (WdL I 11, 339). Die Durchdringungsbeziehungen im aus Materien als seinen Eigenschaften bestehenden Ding werden von Hegel als Widerspruch des Dinges interpretiert, weil an ein und demselben Raumpunkt unterschiedliche Materien existieren, wobei aufgrund der Porosität jeder Materie eine multiple gegenseitige Durchdringung vorherrscht. Hegel ist der Meinung, dass dies eigentlich nicht sein könne, offenbar weil er davon ausgeht, dass sich Materien ähnlich wie Körper im Raum gegenseitig verdrängen. Da die Materien im Ding jedoch nicht koordiniert, sondern aufgrund ihrer Porosität invasiv sind, muss die Existenz des Dinges aus Materien als sein „Aufgehobensein“ (WdL I 11, 337) gedacht werden. Ein Ding, dessen Existenz in seinem Aufgehobensein besteht und dem daher nur die unwesentliche Existenz zukommt, aber ist kein wirkliches Ding, es ist Erscheinung. Dieser Befund hat zur Konsequenz, das Ding als ein Existierendes zu konzipieren, das sich in einer noch näher zu bestimmenden Form als Erscheinung erweist, deren Grund das wesentlich Existierende ist. Dies folgt aus der Erscheinung selbst.

Es ist offensichtlich, dass der Übergang von der Existenz des Dinges (*explanans*) zur Erscheinung (*explanandum*) von der Schlüssigkeit des Nachweises des sich selbst widersprechenden Dinges abhängt. Ob Hegel diesen Nachweis erbracht hat, ist allerdings fraglich. Denn die behauptete Durchdringung poröser Materien an einer Raumstelle bedeutet

nicht zugleich den Widerspruch des Dinges selbst. Die Porosität erlaubt es ja gerade, die Hinsichten so zu wählen, dass Materien sich an einem Raumpunkt gegenseitig durchdringen. Hegel versteht diese Durchdringung aber offenbar als vollständiges Ineinandergehen, wenn auch nicht als Vermischung, der Materien, was im Ding aufgrund von Porosität aber tatsächlich nicht der Fall ist. Daher ist auch seine Behauptung letztlich nicht überzeugend, dass das Ding als sich widersprechend Erscheinung ist.

2.2 Die Erscheinung

Die dem Begriff der Erscheinung in der Wesenslogik zukommende Funktion lässt sich anhand von Hegels grundsätzlicher Argumentationslinie erhellen, derzufolge die Existenz des Einzeldings nicht auf der theoretischen Basis des Realismus begriffen werden kann. Innerhalb des Hegelschen Werkes ist diese These nicht neu, sie liegt schon der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* zugrunde. Zunächst behauptet das Bewusstsein das unmittelbare „Sein von äußeren Dingen“ als „absolute Wahrheit“ (GW 9, 69), doch erweist sich dieser Realismus des unmittelbaren Fürwahrhaltens im nachhinein als inkohärent, wie dann im Wahrnehmungs-Kapitel der *Phänomenologie* die Erörterung des Verhältnisses von Ding und Eigenschaft weiter zeigt. Die Kritik der realistischen Ding-Ontologie in der *Phänomenologie* hat in der Diskussion des Erscheinungsbegriffs ihre wesenslogische Entsprechung. Es macht daher durchaus Sinn, in den Hegelschen Analysen des gesamten Abschnitts „Die Erscheinung“ den Versuch zu erblicken, die Unzulänglichkeit einer rein realistischen Beschreibung der Existenz eines Dinges zu verdeutlichen. Die Seinslogik nimmt dabei bereits die Erkenntnis vorweg, dass das unmittelbare Sein allein Existenz nicht begreifbar macht. Erst die Reflexion des Seins im Wesen bereitet den Weg zu einem begrifflich adäquaten Verständnis des konkret Existierenden. Das heißt, dass das Wesen eines Dinges die strukturelle Grundlage dafür abgibt, als was ein Ding erscheint. Da hiermit die Unmittelbarkeit der Existenz nicht mehr besteht, weil Existenz ja auf das Wesen zurückgeführt wird, hat sich damit auch die Theorieoption eines Realismus des unmittelbaren Daseins als nicht gangbar erwiesen.³⁶ „Existenz“ muss nun als „reflektierte Unmittelbarkeit“, also als vermitteltes Unmittelbares auf der Einzelding-Ebene, und das heißt für Hegel als „Erscheinung“ begriffen werden, so dass das „Wesen“ unmittelbar an der

³⁶ Nach Pinkards (1988, S. 60-66) Interpretation, lässt sich der gesamte Abschnitt „Die Erscheinung“ als Argumentation gegen den Realismus (Kants) lesen. Zu Hegels Kritik des Realismus siehe Heidemann (2007), S. 280-290.

„Erscheinung“ vorhanden ist. In diesem Sinne definiert Hegel die „Erscheinung“ als „wesentliche Existenz“ (WdL I 11, 341), als ein Existierendes also, das nicht einfach unmittelbar da ist, sondern einen Grund seines Daseins impliziert.

Es sollte klar sein, dass der Begriff der Erscheinung in diesem Zusammenhang nicht mit Phänomenen des subjektiven Fürwahrhaltens assoziiert werden darf. Hegel verwendet „Erscheinung“ in rein ontologischer Bedeutung. Es bedarf also keiner äußeren Reflexion, um etwas als Erscheinung zu bestimmen. Denn die äußere Reflexion geht davon aus, dass die Erscheinung die unwahre Existenz des eigentlich wirklichen Dinges bedeutet, dem das unmittelbare, wahre Sein zukommt. Dies ist nach Hegel gerade nicht der Fall, da die Erscheinung sich als reflektierte Existenz und damit selbst als wesentliche, wahre Existenz erweist. Hegel vertritt also nicht die Auffassung, dass die Erscheinung Erscheinung ist, weil ihr ein wahrhaft existierendes Wesen zugrundeliegt, sondern sie selbst existiert als Wesentliches. Das Wesen, das zunächst von der Existenz als Erscheinung getrennt gedacht wird, *scheint* in ihm selbst. Hegel formuliert dies auf eher enigmatische Weise wie folgt: „es ist die abstrakte Reflexion, die reine Bewegung von nichts zu nichts zu sich selbst zurück“ (WdL I 11, 341). Dieser nur schwer zu entschlüsselnde Satz ist weniger rätselhaft als er auf den ersten Blick zu sein scheint. Denn das existierende, wenn auch noch nicht erscheinende Wesen ist Reflexion und als solches selbst etwas in sich Reflektiertes. Da es sich dabei aber nicht auf eine Erscheinung als Referent der Reflexion bezieht, bezieht es sich „von nichts durch nichts zu sich selbst zurück“. Daher sagt Hegel auch: „Das Wesen scheint zunächst in ihm selbst“ (WdL I 11, 341). Wird nun diese rein abstrakte Reflexionsstruktur durch die Erscheinung als erfüllt gedacht, *scheint* das Wesen nicht mehr, sondern es *erscheint* als reflektierte Existenz. Es ist dieser ontologische Erscheinungsbegriff als wesentliche Existenz, den Hegel nun in drei Unterabschnitten näher untersucht: (A) Das „Gesetz der Erscheinung“ als das im „Wechsel der Erscheinung sich Gleichbleibende“; (B) die Erscheinung selbst als die „erscheinende Welt“ im Gegensatz zu ihrem „Wesentlichen“ als der „an sich seienden Welt“; (C) die Erscheinung in ihrem Rückgang in das „Ansichsein“ als ihren Grund.

Der Begriff der Erscheinung ist ein in besonderer Weise vieldeutiger Begriff, nicht zuletzt da in ihn positive und negative Annahmen über die Existenz dessen eingehen, was einer Erscheinung zugrundeliegt. Im Grunde ist die Erscheinung für Hegel *das* „Phänomen“ des „Idealismus“ des endlichen Verstandes und damit desjenigen Vermögens, das aufgrund der erkenntnisrestriktiven Trennung von Anschauung und Denken nicht zu wahrer Erkenntnis des Unendlichen oder

Absoluten fähig ist. Die Erscheinung sei „eine solche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding ist [...]; der neuere Idealismus erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse, als ein Wissen vom Ding-an-sich anzusehen“. Hegel spielt hier insbesondere auf Kants Begriff der Erscheinung an. So sei „die Kantische Erscheinung ein gegebener Inhalt der Wahrnehmung, er setzt Affektionen voraus, Bestimmungen des Subjekts, welche gegen sich selbst und gegen dasselbe unmittelbar sind.“ (WdL I 11, 246 f). Ein solches Verständnis von „Erscheinung“ hält Hegel für einseitig am reflektierenden Bewusstsein orientiert. Der erste Unterabschnitt (A) „Das Gesetz der Erscheinung“ widmet sich daher der Frage, was die Erscheinung als wesentliche Existenz eigentlich auszeichnet. In einem ersten Analyseschritt werden an der Erscheinung zwei Seiten unterschieden. Die „negative Seite“ (WdL I 11, 343) betont den Aspekt der Erscheinung als durch Negation vermitteltes Existierendes, so wie es sich im vorangegangenen Abschnitt ergab. Das Sein bzw. die Existenz wurde negiert durch das Wesen bzw. den Grund und kehrt so wieder zu sich zurück. Die Negation der Existenz ist jedoch keine einfache, sondern insofern das Existierende durch sie „Rückkehr seiner in sich selbst“ ist, erweist es sich als die „Negation dieser seiner Negation“ durch die es „wesentliche Selbständigkeit“ ist (WdL I 11, 342). Die sich hieraus ergebende Erscheinungsstruktur ist die eines Existierenden, der Erscheinung, das durch seinen Grund, das Wesen, gesetzt ist, wobei das Wesen darin aufgeht, durch die Erscheinung gesetzt zu sein. Man könnte auch sagen, dass die Erscheinung nur deswegen ist, weil es einen Grund der Erscheinung gibt, der selbst nur ist, weil es die Erscheinung gibt. Mithin handelt es sich hier um ein gegenseitiges Begründen.

Demgegenüber bedeutet die positive Seite der Erscheinung die „Identität mit sich“ (WdL I 11, 343). Trotz ihrer Vermittlung ist die Erscheinung ein in positivem Sinne Existierendes, das sich auf sich selbst bezieht. Sie ist Erscheinung und lässt sich auch als solche identifizieren, ganz unabhängig vom Grund ihrer Existenz. Ein Einzelding, zum Beispiel ein Tisch, ist ein identisches Erscheinendes ganz unabhängig davon, was sein Grund ist. Für Hegel macht dies den Inhalt der Erscheinung aus, der zum einen unmittelbar ist, indem er sich als etwas Veränderliches so darbietet, wie er ist, und der zum anderen als solcher ein „Identisches“ ist, das in der Veränderung als das „Bleibende“ (WdL I 11, 343) Bestand hat.

Von der Erscheinung (*explanandum*) lässt sich nun grundsätzlich sagen, dass sie sich verändert oder vergeht, während ihr Grund (*explanans*) bleibt. Die Erscheinung repräsentiert insofern das Wechselnde. Etwas erscheint in diesem Augenblick als ein so Bestimmtes, um im nächsten Augenblick anders zu erscheinen. Die Erscheinung als Erscheinung wechselt, ihr Inhalt hingegen

ist in diesem Wechsel immer ein bestimmter. Dieser Stuhl erschien soeben auf bestimmte Weise, als brauner Stuhl, und nun erscheint er auf andere, gleichwohl bestimmte Weise, nämlich grau. Zwar wechselt die Erscheinung, aber darin hat sie jeweils einen bestimmten Inhalt. Dies zeichnet die Erscheinung aus, „eines und sein Anderes“ (WdL I 11, 343) zu sein, jetzt als dieser bestimmte Inhalt zu erscheinen und sogleich als ein anderer. Die Erscheinung als wesentliche Existenz ist folglich „Widerspruch“, der sich wesenslogisch dadurch aufhebt, „daß das Gesetzsein des einen auch das Gesetzsein des anderen ist“ (WdL I 11, 344). Das Existierende, die wesentliche Seite der Erscheinung, besteht insofern nur, als es einen erscheinenden, veränderlichen Inhalt der Erscheinung gibt, der ein „gleichgültiges Bestehen“ hat. Dieses „Bestehen des Anderen“, als „Einheit“ gedacht, nennt Hegel das „Gesetz der Erscheinung“ (WdL I 11, 344). Der Grund der Erscheinung als das wesentlich Existierende erweist sich damit als „Gesetz“, als die zugrundeliegende abstrakte Struktur, die bleibt, während sich die Erscheinung im Wechsel verändert. Die im ersten Analyseschritt gewonnenen, jeweils existierenden Elemente sind damit das Gesetz als das Bleibende der Erscheinung sowie die multiplen Inhalte als das Unwesentliche der Erscheinung. Das Gesetz der Erscheinung übernimmt die Funktion, die zuvor das Ding als der wesentliche Grund der Eigenschaften innehatte. Die Erscheinungen können inhaltlich wechseln, was in der Veränderung subsistiert, aber ist das Gesetz, das die Erscheinung bestimmt. Das Gesetz, durch das die Erscheinung ihr Bestehen hat, ist jedoch nicht die „Unmittelbarkeit des Seins“, sondern als „Identität des Erscheinenden“, das heißt als das, was im Erscheinenden bleibt, reflektierte Unmittelbarkeit auf der Ebene der Erscheinung. Dadurch ist das Gesetz nun das „Wesentliche und wahrhaft Positive“ (WdL I 11, 344), es ist die „Reflexion der Erscheinung in die Identität mit sich“ (WdL I 11, 345). Obwohl das Gesetz dabei als abstrakt zu denken ist, hat es gleichwohl denselben Inhalt wie die Erscheinung. Denn es kann sich auf nichts anderes beziehen als auf die Erscheinung und deren Inhalt. Die Erscheinung ist als das materielle Ding mit seinen Eigenschaften aufzufassen, so wie es sich phänomenal präsentiert. Ihm liegt jedoch kein substantielles Wesen zugrunde, sondern seine Identität erhält es durch das Gesetz als die wesentliche „Grundlage der Erscheinung“ (WdL I 11, 345).

Das Gesetz (*explanans*) hat sich damit gegenüber der Erscheinung (*explanandum*) verselbständigt, jedoch nur im Sinne eines Gegenwärtigseins in der Erscheinung. Das ontologische Modell, das von Hegel bemüht wird, um diesen Sachverhalt zu beschreiben, trägt platonische Züge, indem es ein „Reich der Gesetze“ statuiert als „das ruhige Abbild der

existierenden oder erscheinenden Welt“ (WdL I 11, 345).³⁷ Jedoch reicht die Analogie zur platonischen Ontologie nicht allzu weit, da Hegel gleichwohl keinen ontologischen Weltendualismus etabliert, denn die „existierende Welt ist selbst das Reich der Gesetze“ (WdL I 11, 345). Das heißt, anders als in Platons Ontologie kommt dem „Reich der Gesetze“ nicht der Status eines allein wahrhaften, an sich seienden Kosmos reiner, intelligibler Wesenheiten zu, der als solcher ohne Beziehung auf das sich Verändernde ist. Auf der anderen Seite scheint Hegel durchaus mit dem zumindest platonisierenden Gedanken zu operieren, dass die konkrete ‚Welt‘ der Erscheinung kein wirkliches, wahres Bestehen hat, da allein dem Gesetz das eigentlich identische, unveränderliche Dasein zukommt. Die ontologische Grundrelation ist folglich weiterhin diejenige von Grund und Begründetem, wobei nun der Grund als Gesetz und nicht im substanzphilosophischen Sinne als Wesenheit zu verstehen ist. Da das Gesetz – letztlich im Sinne eines umgekehrten Platonismus, in dem die Ideen geistig-unveränderliche Imitate des Sinnlichen sind – das „ruhige Abbild“ der Erscheinung ist, ist es daher die „wesentliche Erscheinung“ (WdL I 11, 345).

Der dritte Analyseschritt dieses Unterabschnitts (A) betrachtet den geschilderten Sachverhalt noch einmal aus der Perspektive des Gesetzes selbst. Auch wenn sich das Gesetz auf den Inhalt der Erscheinung richtet, bleibt dieser dem Gesetz gegenüber doch „äußerlich“. Denn für das Gesetz selbst ist es irrelevant, welchen Inhalt die Erscheinung hat: „Die Erscheinung ist eine Menge näherer Bestimmungen, die dem Diesen oder Konkreten angehören und nicht im Gesetz enthalten, sondern durch ein Anderes bestimmt sind.“ (WdL I 11, 345 f). Folglich ist es nicht Hegels Auffassung, dass sich kontingente Bestimmungen des konkret Existierenden irgendwie aus dem Gesetz ableiten ließen. Die Welt selbst gibt die partikularen Inhalte vor, auf die das Gesetz Anwendung findet. Der äußere Inhalt der Erscheinung ist insofern ein sich veränderndes, kontingentes „Positives“ der Erscheinung, während das Gesetz der konstante, „ruhige Inhalt der Erscheinung“ ist (WdL I 11, 346). Nun muss aber der äußere auf den „ruhige[n]“ Inhalt der

³⁷ Vgl. *Enz*³ § 132. Im Kapitel „Kraft und Verstand“ der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt Hegel eine ähnliche Argumentation, dort allerdings anhand des Begriffes der Kraft, der in der Wesenslogik erst im Kapitel „Das wesentliche Verhältnis“ (WdL I 11, 359 ff) eingeführt wird. In der *Phänomenologie* erklärt Hegel: „Dies Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den Inhalt hat; es ist aber zugleich nur seine erste Wahrheit, und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwärtig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung für sich eine Seite, welche nicht im Innern ist, oder sie ist in Wahrheit noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes für sich sein gesetzt.“ (9, 91).

Erscheinung bezogen werden, so dass erklärt werden kann, warum das Gesetz auf Erscheinungen anwendbar ist und dass das Gesetz objektive Gültigkeit hat. Das heißt es muss sich eine Beziehung herstellen lassen zwischen demjenigen, was durch das Gesetz selbst gedacht wird, und dem Erscheinenden. Zwar liegt es in der Natur eines wohlformulierten Gesetzes, dass eine Verbindung besteht zwischen dem Gesetz und einem gegebenen Inhalt. Aber diese Verbindung oder „wesentliche Einheit ist noch nicht am Gesetz hervorgetreten“ (WdL I 11, 346). Hegel exemplifiziert die Problematik am Fallgesetz. Unterschieden werden müssen hierbei einerseits der Inhalt des Gesetzes vom Inhalt der Erscheinung, sowie andererseits „zwei Inhaltsbestimmungen“ des Gesetzes selbst. Das Gesetz konzipiert Hegel als Gleichung, die zwei Relata aufeinander bezieht und letztlich eine Identität zwischen ihnen herstellt. Im Fallgesetz sind dies „Raumgröße“ und „Zeitgröße“, da dieses Gesetz besagt, dass in Bezug auf einen fallenden Körper „die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten [verhalten]“. Dies bringt das Fallgesetz ($s(t) = 1/2gt^2$) ja auch tatsächlich zum Ausdruck. Die beiden Relata vor und hinter dem Gleichheitszeichen bilden dabei eine Einheit, jedoch nicht so, dass das eine Relatum das andere (analytisch) enthielte: „So ist nicht im Begriff des im Falle durchlaufenden Raumes enthalten, daß ihm die Zeit als Quadrat entspricht.“ (WdL I 11, 346) Schließlich ist der „Fall eine sinnliche Bewegung“ im Raum, ohne zunächst zeitliche Bestimmungen darin zu denken. Dies ist auch der Grund dafür, warum ein Gesetz zwar auf der Grundlage von empirischer Beobachtung induktiv erkannt bzw. gesetzt wird, darüber hinaus aber vermittelt, das heißt bewiesen werden muss. Denn „diesen Beweis und seine objektive Notwendigkeit enthält das Gesetz als solches nicht.“ (WdL I 11, 346) Das Gesetz, so meint Hegel, ist so zu denken, dass sowohl sein Inhalt selbst als auch der kontingente Inhalt der Erscheinung in ihm aufeinander bezogen werden. Dabei ist das Gesetz als ein zunächst durch Erfahrung Erkanntes die gesetzte, „positive Wesentlichkeit der Erscheinung“, dergestalt jedoch dass in der Beziehung der Relata des Gesetzes, wie im Fallgesetz Raum- und Zeitgröße, das eine Relatum zugleich das andere fordert, der Inhalt, also die konkrete Erscheinung, aber „gleichgültig gegen diese Beziehung“ ist (WdL I 11, 347).

Die Schwierigkeit dieser dichten Argumentationen besteht nicht nur darin, die wesentliche Existenz der Erscheinung überhaupt als Gesetz zu verstehen, sondern darüber hinaus im engeren Sinne als physikalisches Gesetz. Die Frage ist nämlich, ob ein Ding als Bündel phänomenaler Eigenschaften überhaupt in einer mathematisch-physikalischen Beschreibung aufgehen kann und ob Erscheinungen nicht auch unabhängig von kausalen Beziehungen vorgestellt werden müssen.

Hegel scheint sich in diesem Kontext nämlich auf die rein physikalische Natur des Gesetzes festzulegen, die trotz der zwischen dem Gesetz und der Erscheinung konstatierten Abbildrelation zugleich den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen markiert.³⁸ Um diesen Unterschied und seine Nivellierung geht es im zweiten Unterabschnitt (B) des Erscheinungs-Kapitels. Analog zur Auflösung des Dinges im Existenz-Kapitel leitet Hegel hier zur Auflösung der Erscheinung über. Denn darin, so die These, dass sich die „existierende Welt“ zu einem „Reiche von Gesetzen“ erhebt, so dass der Inhalt der Erscheinung sein „Bestehen“ in einem „Anderen“ hat, löst sich diese auf. Die Erscheinung wird dabei nicht annulliert, sondern durch ihr „Bestehen“ in einem „Anderen“ ist sie „in ihrem Wandel auch ein Bleiben“ (WdL I 11, 347), da das Gesetz als *explanans* ja erklärt, was die Erscheinung als *explanandum* ist. Als solches ist das Gesetz konstante „Grundlage“ und nicht „Grund“ der Erscheinung, denn „die erscheinenden Dinge haben ihre Gründe und Bedingungen an anderen erscheinenden Dingen“ (WdL I 11, 347). Hegel entwickelt diesen Gedanken nun so weiter, dass der Inhalt der Erscheinung aufgrund des Wandels des Erscheinenden in ein „Anderes“, das heißt „in sein Nichtsein reflektiert ist“. Indem das Erscheinende völliger Instabilität preisgegeben ist, weil ein Erscheinendes permanent durch ein anderes Erscheinende aufgehoben wird, ist es als Erscheinendes in „Anderes“ reflektiert. In sich reflektiert ist es nur in Bezug auf sein „Nichtsein“, den „Inhalt des Gesetzes“. Also ist es das Gesetz, das seine Reflexion in sich ausmacht: „Die Reflexion-in-sich der Erscheinung, das Gesetz, ist also auch nicht nur ihre identische Grundlage, sondern sie hat an ihm ihren Gegensatz, und es ist ihre negative Einheit.“ (WdL I 11, 347).

Die Reflexion in sich der Erscheinung, die sich nach Hegel als Gesetz erweist, führt damit dazu, dass das Gesetz neben der Erscheinung nicht mehr nur ein Aspekt des „Ganzen“ ist. Das Gesetz bedeutet nun die „Totalität der Erscheinung“ (WdL I 11, 348), das heißt die Einheit von wesentlichem und unwesentlichem Inhalt. Folglich enthält das Gesetz nicht mehr lediglich seine

³⁸ Anders als in der Wesenslogik bezieht Hegel im Kapitel „Kraft und Verstand“ der *Phänomenologie des Geistes* ausdrücklich auch moralisch-praktische ‚Gesetze‘ in seine Überlegungen ein: „In einer andern Sphäre, ist nach dem unmittelbaren Gesetze, Rache an dem Feinde, die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Prinzip der andern Welt in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüber hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt.“ (9, 97).

eigenen Inhaltbestimmungen, die in einer Gleichung aufeinander bezogen sind, sondern zugleich auch das ihm gegenüber Andere, also „wesentliche Negativität“: „So ist die in sich reflektierte Erscheinung nun eine Welt, die sich als an und für sich seiende über der erscheinenden Welt auftritt.“ (WdL I 11, 348) Hegels mehrschichtige Ausführungen zur Bedeutung dieser an sich seienden Welt sind nicht leicht zu entschlüsseln. Man muss den Gedanken wohl wie folgt rekonstruieren: Die an sich seiende ist die „übersinnliche Welt“, doch nicht im platonischen Sinne einer von der sinnlichen real getrennten Welt. Die übersinnliche Welt ist ‚übersinnlich‘ lediglich vom Standpunkt des endlich-reflektierenden Verstandes aus betrachtet. Im Grunde existiert nur eine Welt, die übersinnliche Welt, in der allerdings das Wesen „noch kein Dasein“ hat (WdL I 11, 349). Die übersinnliche Welt ist die überwundene sinnliche Welt, das heißt, die durch die Reflexion sinnlicher Bestimmungen, von Erscheinungen, angeeignete Welt wahrhaften Seins. In diesem Sinne kann man sagen, dass sich das Reich der Gesetze verselbständigt hat, jedoch nicht in der Weise des platonischen Ideenkosmos, sondern als die gegenüber der erscheinenden wahren Welt, deren Gesetze die Gründe dafür enthält, was Erscheinungen sind. In platonisierender Redeweise kann man daher sagen, dass Erscheinungen, bei Platon das werdende, nicht wahrhaft sind. Darin bleibt die Grundidee des gesamten Abschnitts: „Die Erscheinung“ bewahrt, wonach dem konkreten Dinge, hier der Erscheinung, etwas Wahrhaftes, hier das Gesetz, zugrundeliegt, durch das es ist, was es ist. Nachdem die zuvor unternommenen Versuche, die Existenz des Dinges in dieser Form wesenslogisch zu bestimmen, gescheitert sind, hat die Argumentation mit der Kategorie des Gesetzes nun das vorläufig höchste Abstraktionsniveau erreicht. Der traditionelle philosophische Wesensbegriff einer subsistierenden Form ist im Gesetz als einer rein abstrakten Beziehung kaum noch wiederzuerkennen. Wie in Bezug auf die subsistierende Form stellt sich auch hier die Frage, wie die abstrakte Gesetzesform auf das konkret Erscheinende regulierenden Zugriff hat. Hegel beantwortet diese Frage anhand der Identifikation der wesentlichen mit der erscheinenden Welt.

Die „Identität beider Welten“, der erscheinenden und der übersinnlichen Welt, besteht dergestalt, dass diese Identität die „wesentliche Beziehung der Entgegensetzung“ ist (WdL I 11, 350). Diese identische Welt, so meint Hegel offenbar, enthält die Momente der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit, so wie sie zuvor als die „Grundbeziehung der Erscheinung“ (WdL I 11, 350) aufgetreten ist. Insofern sie den Gegensatz der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit enthält, ist sie „Widerspruch“. Die ursprünglich getrennten Momente: ‚Gesetz-Erscheinung‘ bzw. ‚Reich der Gesetze-Reich der Erscheinung‘ werden schließlich dialektisch als zugleich identisch und

entgegengesetzt gedacht. Hegel fasst diesen unübersichtlichen Gedankengang wie folgt zusammen:

„Die an und für sich seiende Welt ist also selbst eine in sich in die Totalität des mannigfaltigen Inhalts unterschiedene Welt; sie ist identisch mit der erscheinenden oder gesetzten, insofern Grund derselben; aber ihr identischer Zusammenhang ist zugleich als Entgegensetzung bestimmt, weil die Form der erscheinenden Welt die Reflexion in ihr Anderssein ist, sie also in der an und für sich seienden Welt wahrhaft so in sich selbst zurückgegangen ist, als diese ihre entgegengesetzte ist. Die Beziehung ist also bestimmt diese, daß die an und für sich seiende Welt die verkehrte der erscheinenden ist.“ (WdL I 11, 350)

Mit dem Ausdruck „verkehrte Welt“ knüpft Hegel an das Kapitel „Kraft und Verstand“ der *Phänomenologie des Geistes* an, wo er mittels der Konzeption der verkehrten Welt die prinzipiellen Defizite der Annahme einer der sinnlichen entsprechenden übersinnlichen Welt verdeutlicht. Dort heißt es:

„[...] das Gesetz war überhaupt das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegenteil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der Tat ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. – Diese zweite übersinnliche Welt ist [anders als in der Wesenslogik, D.H.] auf diese Weise die verkehrte Welt, und zwar; indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr notwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Prinzip des Wechsels und der Veränderung behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.“ (9, 96 f)

Dass in der Wesenslogik eine Identitätsrelation besteht zwischen wesentlicher und unwesentlicher, erscheinender Welt leitet Hegel aus dem Befund ab, dass der an und für sich

seienden Welt Totalität zukommt. Zwar besteht ein „Gegensatz beider Welten“, darin aber gerade sei ihr „Unterschied verschwunden“ (WdL I 11, 351). Die erscheinende Welt ist in Anderes, in die wesentliche Welt der Gesetze reflektiert, die ihr entspricht. Aber auch die wesentliche ist in die unwesentliche, erscheinende Welt reflektiert, so dass die erscheinende Welt selbst ihr „sich selbst gleiches Gesetz“ ist. So bestehe kein wirklicher Unterschied mehr zwischen beiden Welten, weil beide nur als durch die andere reflektierte existieren. Das ontologische Privileg erhält dabei die wesentliche als Grundlage der erscheinenden Welt. Wie Hegel im dritten Unterabschnitt (C) weiter ausführt, wird auf diesem Wege das „negative Moment und die Beziehung auf sich als auf das Anderssein“ an der an und für sich seienden Welt sichtbar, die dadurch nicht nur unmittelbare Existenz erhält, sondern auch einen wesenlosen Inhalt. Dieser komplexe Gedanke findet sich auch so ausgedrückt: „Die erscheinende und die wesentliche Welt sind hiermit jede an ihr selbst die Totalität der mit sich identischen Reflexion und der Reflexion-in-Anderes oder des Anundfürsichseins und des Erscheinens.“ (WdL I 11, 351). Auch hier implementiert Hegel das etablierte ontologische Grundmodell der wesenslogischen Reflexionsstruktur. Demzufolge begründet eine wesentliche Substruktur die Existenz des konkreten, erscheinenden Daseins, wobei die Relata, hier wesentliche und erscheinende Welt, für sich jeweils nicht genügen, um reflektiertes Sein zu erfassen. Die Welt der Erscheinung (*explanandum*) erweist sich als, wenn auch reflektiertes, so doch flüchtiges Dasein, das seine Reflexion in einem Anderen, der wesentlichen Welt (*explanans*), als ihre Grundlage fordert. Aber ebenso büßt die wesentliche Welt ihre Selbständigkeit ein, denn sie existiert gleichfalls nur als in einem Anderen, der erscheinenden Welt, Reflektiertes und nicht unmittelbar. Was sich anfangs als Ausdruck des zugrundeliegenden Gesetzes erwies, die Erscheinung, existiert nun nicht mehr in seiner ursprünglichen Selbständigkeit. Dass sich das Gesetz *in* der Erscheinung zeigt, daran hält Hegel fest, wenn auch hier auf dem fortentwickelten Niveau der Identität von wesentlicher und erscheinender Welt. Mit der Identität beider Welten erreicht er zwar, dass die eine durch die andere bestimmt ist, unabhängig von einander aber keine von beiden ihr Bestehen hat. Denn dann wären sie die nur „formlose Totalität der Mannigfaltigkeit“ (WdL I 11, 352). Dies aber ist nun nicht mehr der Fall, da wesentliche und erscheinende Welt als in der identischen Einheit Unterschiedene das „wesentliche Verhältnis“ konstituieren. Das wesentliche Verhältnis ist es, mit dessen Hilfe abschließend der Versuch unternommen wird, die Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung auf den Begriff zu bringen.

2.3 Das wesentliche Verhältnis

Hegel hat die Wesenslogik mit der Generalthese eröffnet, dass die Wahrheit des Seins das Wesen ist. Im Folgendem ergaben die Analysen des Abschnitts: „Die Erscheinung“, dass die Wahrheit der Existenz als konkretes Sein die Erscheinung ist. Wie sich gezeigt hat, genügt die Erscheinung sich jedoch nicht selbst, so dass die Wahrheit der Erscheinung nicht in der Erscheinung selbst liegen kann. Dies ist auch der Fall, denn zu Beginn des dritten Kapitels: „Das wesentliche Verhältnis“ heißt es: „Die Wahrheit der Erscheinung ist das wesentliche Verhältnis.“ (WdL I 11, 353). Wie die *Enzyklopädie* erläutert, ist das „wesentliche Verhältnis [...] die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens. Alles, was existiert, steht im Verhältnis, und dies Verhältnis ist das Wahre jeder Existenz.“ (§ 135, Zusatz). Auf der Grundlage der bisher erzielten Ergebnisse unternimmt Hegel im weiteren einen neuen Anlauf, das sich im Wesen bewahrheitende Sein zu erfassen. Dieser erneute Ansatz lässt sich einerseits vom Standpunkt des Gesamtprogramms der *Wissenschaft der Logik* sowie andererseits von innerhalb der erreichten Analysestufe her verstehen. Vom Standpunkt des Gesamtprogramms aus betrachtet, ist die Wesenslogik die „Sphäre der Vermittlung“ des Begriffs, das heißt des „Begriffs des Seins“ und des „Begriffs als Begriff“. Als „System der Reflexionsbestimmungen“ stellt sie dar, wie das Sein in sich geht, um so das Wesen als seinen Grund zu bestimmen, mit dessen Hilfe es dann zunächst begrifflich expliziert wird (GW 21, 45 f). Der Begriff des Wesens leistet jedoch nicht das, was die Logik insgesamt verfolgt, nämlich die vollständige Explikation des Seins im Begriff des Begriffs und damit in Anlehnung an die Struktur des Selbstbewusstseins, „daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist“ (GW 21, 33). Denn durch den Begriff des Wesens wird das unmittelbare Sein als ein dem Wesen gegenüber selbst noch „Äußer[es]“ (GW 21, 46) zum Ausdruck gebracht, so dass die angestrebte logische, ‚selbstbewusste‘ Einheit des Begriffs damit noch nicht erzielt ist. Dies haben die bisherigen Analysen auch bestätigt. Immer wieder musste Hegel in seinen Betrachtungen neu ansetzen, weil sich ergab, dass Wesen und Existenz (Erscheinung) nicht als eine solche Einheit begriffen wurden und weiterer Vermittlung bedurften. Vom internen Standpunkt des Abschnitts „Die Erscheinung“ aus betrachtet, zeigt sich konkreter, dass mit dem Erfordernis, das Wesen als entwickelte Begriffsexplikation des Seins einzuführen, die Existenz des Dinges nicht darin aufgeht, unmittelbar Existierendes zu sein. Die Explikation der Existenz eines Einzeldinges bedarf eines ontologischen Konzepts, das die dazu erforderlichen Elemente (Ding, Eigenschaften,

usw.) so integriert, dass Existenz als Einheit von Wesen und Erscheinung begreifbar wird. Dabei hat sich die Dualität von *explanans* (Wesen, Grund, Gesetz, etc.) und *explanandum* (Ding, Qualitäten, Eigenschaften, Erscheinung etc.) als unhintergebar erwiesen. Es ist nun die Aufgabe des wesentlichen Verhältnisses, auf dem erreichten Niveau von wesentlicher und unwesentlicher Welt die Beziehung von *explanans* und *explanandum* so zu analysieren, dass die Beziehung der Relata das konkrete Dasein des Einzeldinges als wesentliche Existenz begreifbar macht.

Im Vorblick auf die dreiteilige Analyse des wesentlichen Verhältnisses legt Hegel Wert darauf, dass dessen „Inhalt“, die „seiende Unmittelbarkeit“ auf der einen und die „reflektierte Unmittelbarkeit“ auf der anderen Seite, „unmittelbare Selbständigkeit“ zukommt. Der Inhalt ist aber ebenso ein „relativer“, weil er darin besteht, zugleich in sein „Anderes“ reflektiert zu sein und darin eine Einheit zu bilden (WdL I 11, 353). Damit ergibt sich eine vielversprechende Perspektive. Man könnte versucht sein, das Verhältnis als das gegenüber dem Sein (Existenz) und Wesen „wahrhafte dritte“ zu deuten, als die vollständige begriffliche Vereinigung beider, die als Ziel der Entwicklung reiner Gedankenbestimmungen der Logik definiert ist. Zwar enthält das wesentliche Verhältnis die „Vereinigung beider“, aber nur als immer noch „selbständige Totalitäten“ (WdL I 11, 353), nicht als wahre Einheit des Begriffs. In der Beziehung selbständiger Relata besteht Hegel zufolge überhaupt die „Form des Verhältnisses“ (WdL I 11, 353). Genaugenommen macht sich das Verhältnis damit von dieser Beziehung abhängig. Dem ungeachtet ist es selbst ebenso wie seine Relata ein Unmittelbares, noch nicht Reflektiertes und damit noch nicht diejenige Einheit, die der logischen Einheit des Begriffs entspricht. Man kann daher sagen, dass im wesentlichen Verhältnis eine unwesentliche Einheit gedacht ist. Da Hegel beansprucht, hiermit die wesenslogische, reflektierte Beschreibung eines realen Sachverhalts zu liefern, ist allerdings die Frage, wie sich das wesentliche Verhältnis konkret darstellt. Wie Hegel in den drei Unterabschnitten des Kapitels ausführt, sind es drei spezifische Arten des Verhältnisses, die das wesentliche Verhältnisse ausmachen: (A) Das Verhältnis des Ganzen und der Teile, (B) das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung sowie (C) das Verhältnis des Äußeren und Inneren. Die These, für die Hegel in diesem Kapitel argumentiert, lautet, dass sich das wesentliche Verhältnis am Ende des Analysedurchgangs auflöst zugunsten der „Substanz“³⁹,

³⁹ Im Hintergrund steht an dieser Stelle der von Henrich (1978, S. 204, vgl. S. 204-218) als „Grundsatz von Hegels System“ bezeichnete Satz der „Vorrede“ der *Phänomenologie des Geistes* (9, 18) „[...] das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.“ Vgl. Heidemann (2008).

durch dessen Begriff die gesuchte „absolute Einheit der unmittelbaren und reflektierten Existenz“ und damit das „Wirkliche“ erfasst wird (WdL I 11, 354).

Warum Hegel das „Verhältnis des Ganzen und der Teile“ zum Gegenstand des ersten Unterabschnitts macht, ist durchaus nicht klar. Im weiteren Sinne hat er sich diesem Thema zwar bereits in der Seinslogik im Kontext der Erörterung der Quantitätskategorie gewidmet. Dort interessierte ihn aber im engeren Sinne nicht das Verhältnis von Ganzem und Teil. Obwohl er sich dort näher insbesondere der zweiten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*, der Antinomie der Teilung (KrV A 434 ff / B 462 ff) widmet, erörtert er diese doch nicht im Hinblick auf das Verhältnis. Im Vordergrund steht in der Quantität das Problem der „Diskretion“ (GW 21, 177), genauer, der „unendlichen Teilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie u.s.f.“ (GW 21, 179). Zudem interessiert sich Hegel dort nicht für den Komplementärbegriff des Teils, den Begriff des Ganzen. Auch wenn der systematische Zusammenhang mit der Kantischen „Antinomie der unendlichen Teilbarkeit der Materie“ (WdL I 11, 358) nicht von der Hand zu weisen ist, schließlich geht es auch in der Teilungsantinomie um die Frage nach der Natur zusammengesetzter Substanzen, verfolgt der Unterabschnitt „Das Verhältnis des Ganzen und der Teile“ der Wesenslogik doch andere Ziele als die Erörterung der Quantität der Seinslogik. Dies wird auch daran deutlich, dass es Hegel hier spezifisch um das *Verhältnis* von Ganzem und Teil geht und nicht in erster Linie darum, welche Eigenschaften ein Ganzes, zum Beispiel ein Körper, besitzt, ob er unendlich teilbar ist bzw. ob seine Teile einfach sind.

Dass das dritte Kapitel mit der Untersuchung des Verhältnisses von Ganzem und Teilen beginnt, ist nicht unmittelbar aus den vorangehenden Argumentationen ersichtlich, auch wenn man hier, wie angedeutet, eine Parallelität zur Seinslogik erblicken mag. Dieser Anfang lässt sich aber insofern erklären, als durch die Auflösung der Erscheinung das Gesetz als eine spezifische Beziehung von Relata, nämlich in der Gleichung, zum wesentlichen Verhältnis wurde. Da nun erneut mit dem unmittelbaren Sein oder Existierenden begonnen werden muss, scheint es plausibel, dieses Verhältnis in Bezug auf das Existierende als Ganzes-Teil-Beziehung zu deuten. Was ein Ding zu dem macht, was es ist, ist demnach das Verhältnis, in dem die es konstituierenden Teile zum Ganzen stehen. Das vormalige Gesetz, verstanden als Gleichung, würde mithin besagen, dass im Ding das Ganze seinen Teilen gleich ist. Das Ganze übernimmt damit die Funktion des *explanans*, während die Teile und ihre Zusammensetzung das *explanandum* sind. Entsprechend legt Hegel auch fest, dass das Ganze „die an und für sich seiende Welt“ ist, dagegen den Teilen „die unmittelbare Existenz“ (WdL I 11, 355) zukommt.

Was nun geklärt werden muss, ist die eigentliche Struktur des Verhältnisses von Ganzem und Teilen, um dadurch die wesentliche Existenz des Dinges als Erscheinendes zu erfassen.

Die weiteren Erörterungen muten wie eine semantische Analyse des Begriffs des Ganzen an. Schnell wird klar, dass trotz ihrer jeweiligen Selbständigkeit sich der Begriff des Ganzen nicht unabhängig vom Begriff des Teils fassen lässt und das Ganze auf der einen und der Teil auf der anderen Seite nicht ohne einander erklärt werden kann. Da das selbständige Ganze aber durch seine Teile besteht und darum beide Seiten des Verhältnisses umfasst, ist es „reflektierte Selbständigkeit“ und darüber hinaus „Grundlage“ des Zusammenbestehens der Teile. Den Teilen gegenüber ist das Ganze somit zunächst etwas Äußerliches und insofern bilden diese als „mannigfaltige Existenz“ ebenfalls die „selbständige Grundlage“ (WdL I 11, 355). Hegel wechselt hierbei jeweils die Betrachtungshinsichten – zuerst aus der Perspektive des Ganzen, dann aus derjenigen der Teile –, um in der Ganzes-Teile-Beziehung die ontologischen Abhängigkeiten und Unterschiede hervortreten zu lassen. Wechselt man die Hinsichten nicht, so ergibt sich, dass Ganzes und Teile zugleich und in derselben Hinsicht „Selbständigkeit“ und das „Relative eines Anderen“ sind: „Dieses Verhältnis ist daher der unmittelbare Widerspruch an ihm selbst und hebt sich auf.“ (WdL I 11, 355) Das Verhältnis von Ganzem und Teilen führt also nicht zum erhofften Analyseresultat.

Im Folgenden erläutert Hegel dieses Ergebnis in größerer Ausführlichkeit. Dabei geht es immer wieder um den Gedanken, dass das Ganze seine Existenz einem Anderen, den Teilen, verdanke, die ihrerseits auf das Andere, das Ganze, bezogen sind, durch das sie bestehen: „Das Ganze und die Teile bedingen sich daher gegenseitig“ (WdL I 11, 356), wobei in diesem Bedingungsverhältnis die Abhängigkeiten so sind, dass die Bedingung (das Ganze) durch die Selbständigkeit des Bedingten (der Teile) vorausgesetzt ist. Das heißt das Ganze bedingt zwar die Teile, die es aber zugleich voraussetzt, da es aus ihnen besteht. Aufgrund des wechselseitigen Bedingens und Begründens des Ganzen und der Teile interpretiert Hegel das „ganze Verhältnis“ daher auch als das „Unbedingte“ (WdL I 11, 356). Darin drückt sich die „wesentliche[] Identität“ beider Relata des Verhältnisses aus, denn in ihm „ist das ganze den Teilen und die Teile dem Ganzen gleich“ (WdL I 11, 356). Im Umkehrschluss bedeutet dies aber, dass das Ganze in seinen Teilen nur sich selbst gleich ist, was gleichermaßen für die Teile gilt, die nur sich selbst gleich sind. Dies führe schließlich zur „Tautologie“, dass das „Ganze als Ganzes nicht in den Teilen, sondern dem Ganzen gleich ist“, so wie die „Teile als Teile nicht dem Ganzen als solchem, sondern in ihm sich selbst, den Teilen, gleich sind“ (WdL I 11, 357). Damit lösen sich Ganzes

und Teile wiederum voneinander ab und erhalten ihre Selbständigkeit zurück, ohne diese jedoch jemals an ihnen selbst haben zu können, da sie sich in ihrem Bestehen immer auf das Andere beziehen und somit selbst „in sich Andere“ sind. Aus diesem Befund zieht Hegel eine erste entscheidende Konsequenz: „Die Wahrheit des Verhältnisses besteht also in der Vermittlung.“ (WdL I 11, 357). Das heißt, das soweit betrachtete Verhältnis besteht nicht in einer einfachen Konstitutionsrelation des Ganzen durch die Teile, so dass sich nach dieser Interpretation ein Ding in seiner Ganzes-Teile-Relation als eine sich aufhebende, „negative Einheit“ und „Widerspruch“ (WdL I 11, 357) erweist. Wird die wesentliche Existenz eines Dinges auf diese Relation zurückgeführt, so führt dies zum Verschwinden des Dinges selbst. Daher muss das wesentliche Verhältnis auf andere Weise als durch das Verhältnis von Ganzem und Teile begriffen werden. Sollen sich die Teile im Ganzen nicht dissoziieren und sich das Ganze damit nicht selbst aufheben, muss das wesentliche Verhältnis als das der „Kraft und ihrer Äußerung“ begriffen werden (WdL I 11, 358).

Vom zweiten Unterabschnitt (B) „Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung“ ist also eine Revision des Verhältnisses des Ganzen und der Teile zu erwarten, da für Hegel die „Kraft“ als die „negative Einheit, in welche sich der Widerspruch des Ganzen und der Teile aufgelöst hat“, die „Wahrheit jenes Verhältnisses“ bedeutet (WdL I 11, 359). Die *Enzyklopädie* begründet dies auf weniger abstrakte Weise als die *Wissenschaft der Logik*:

„Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist insofern unwahr, als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Teile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt, was es seinem Begriff nach ist, wird es geteilt, so hört es damit auf, ein Ganzes zu sein. Es gibt nun zwar Dinge, welche diesem Verhältnis entsprechen, allein dies sind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Existenzen. Dabei ist überhaupt daran zu erinnern, daß, wenn in einer philosophischen Erörterung von Unwahrem die Rede ist, dies nicht so verstanden werden darf, als ob dergleichen nicht existiere. Ein schlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin existieren; diese Gegenstände sind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entsprechen einander nicht.“ (Enz³, § 135, Zusatz)

Das „Verhältnis der Kraft“ bedeutet daher den Versuch, das „tote, mechanische Aggregat“ des Ganzen und der Teile zu überwinden. *Explanans* ist nun die Kraft, die aufgrund ihrer Natur direkt „in ihre Äußerung“, in das *explanandum*, übergeht, wobei das „Äußerliche“ in die „Kraft als

ihren Grund zurückgeht“ (WdL I 11, 359). Auch wenn das Verhältnis des Ganzen und der Teile überwunden ist, besteht doch eine Analogie zu den dort aufgedeckten Bedingungsstrukturen. Die Kraft tritt als Bedingung der Äußerung auf, lässt sich ohne diese aber nicht ansetzen. Hegel ist der Auffassung, dass so wie die Teile als Erscheinendes auf das Ganze als ihre Grundlage verweisen, die Äußerung als Erscheinendes die Kraft als die sie tragende Grundlage zu erkennen gibt. Die Kraft als Kraft muss sich äußern und kann unabhängig von ihrer Äußerung nicht behauptet werden. Indem sie sich äußert, macht sie zum einen zwar „Werden und Verschwinden“ möglich, ist darin zum anderen aber auch ihr eigenes kontinuierliche Beharren und Bleiben. Als Grund und Bedingung der Äußerung genügt sie sich allerdings nicht selbst, sondern „hat ebensosehr eine Voraussetzung, von der sie solliziert wird, und ein Anderes, von dem sie anfängt“ (WdL I 11, 360).⁴⁰

Hegel entwickelt diese Argumentation des zweiten Unterabschnitts erneut in drei Schritten, und zwar erstens als „Bedingtsein“, zweitens als „Sollizitation“ sowie drittens als „Unendlichkeit der Kraft“.⁴¹ Bedingt ist die Kraft insofern, als das Ding oder Erscheinende ihre „Voraussetzung“ ist. Als solches ist das Ding oder Erscheinende allerdings „gleichgültig“ gegenüber der Kraft, weil sie „äußerlich“ zu ihm hinzutritt. So ist sie zunächst „eine ruhige Bestimmtheit des Dings überhaupt, nicht ein sich Äußerndes“ und wird selbst als „Materie“ angesehen. Doch insofern das Äußerliche, das Ding, nur durch die Kraft besteht, ist sie bereits zur Erscheinung übergegangen und hat sich so selbst als „Existenz“ gesetzt (WdL I 11, 360f). Auf diese Weise ist die Kraft „die Einheit des reflektierten und unmittelbaren Bestehens“, denn sie ist „tätig“ und bestimmt sich folglich selbst dazu, „zur existierenden äußerlichen Mannigfaltigkeit aus sich selbst zu werden“. Ebenso hat sie jedoch zugleich die Negativität, sich auf der einen Seite selbst zur Erscheinung zu bestimmen, diese „äußerliche Unmittelbarkeit“ aber auf der anderen Seite im selben Augenblick zur „Voraussetzung und Bedingung“ zu haben (WdL I 11, 361). Die Erscheinung ist folglich nichts anderes als Erscheinung von Kräften:

⁴⁰ Der Begriff der Kraft wird in diesem Zusammenhang von Hegel ad hoc eingeführt. Schwer zu verstehen ist, wie Kraft ohne Dynamik, Aktuosität und Kausalität gedacht werden kann. Wenn auch auf der Grundlage einer anderen Kategorienabfolge, argumentiert die Logik von 1804/05 in dieser Hinsicht überzeugender: „Man sieht, daß die Kraft eigentlich das ganze Kausalverhältnis in sich ausdrückt, oder die Ursache wie sie mit der Wirkung eins, und in Wahrheit wirkliche Substanz, aber auch das Kausalverhältnis aufgehoben ist; oder indem Ursache von der Wirkung untrennbar, und der Unterschied ein nichtiger ist, so ist ihre Einheit als Kraft die wirkliche Substanz [...]“ (GW 7, 45).

⁴¹ Vgl. PhG 9, 84 ff.

„Die Kraft ist auf diese Weise Verhältnis, in welchem jede Seite dasselbe ist als die andere. Es sind Kräfte, die im Verhältnisse stehen, und zwar wesentlich sich aufeinander beziehen. – Sie sind ferner zunächst nur verschiedene überhaupt; die Einheit ihres Verhältnisses ist nur erst die innere, an sich seiende Einheit. Das Bedingtsein durch eine andere Kraft ist so an sich das Tun der Kraft selbst; oder sie ist insofern erst voraussetzendes, sich nur negativ auf sich beziehendes Tun; diese andere Kraft liegt noch jenseits ihrer setzenden Tätigkeit, nämlich der in ihrem Bestimmen unmittelbar in sich zurückkehrenden Reflexion.“ (WdL I 11, 361)

Anders als das Verhältnis des Ganzen und seiner Teile, das Erscheinendes durch das Ganze seiner Teile zu erklären versucht hat, lässt die Reduktion der Erscheinung auf die Kraft eine solche Erklärung nicht zu. Denn da die Erscheinung auf die sich äußernde Kraft reduziert wurde, steht zur Erklärung des Erscheinenden nichts anderes als die Kraft zur Verfügung, so dass die Kraft schließlich durch sich selbst bzw. die eine Kraft durch eine andere Kraft erklärt werden muss, da sich das Erscheinende sowohl als seine eigene Äußerung als auch als seine Bedingung erweist. Die Kraft hat demnach ein Äußerliches, die Erscheinung, in dem sie sich äußert, zur Voraussetzung. Dieses Äußerliche ist einerseits zwar ihr Anderes oder Negatives. Da dieses als Erscheinendes aber die Kraft voraussetzt, um selbst möglich zu sein, und es selbst Kraft ist, sind nun zwei Kräfte vorhanden, deren die eine jeweils Negation der anderen ist. In diesem wechselseitigen Bedingen und Negieren „ist die Kraft als bedingend ein Anstoß für die andere Kraft, gegen die sie tätig ist.“ (WdL I 11, 362) Mit dem „Anstoß“ dürfte Hegel auf Fichte anspielen. Die Idee ist hier ganz offensichtlich diejenige der Realität als eines Systems von Kräften. Die Kraft zeichnet sich ursprünglich nicht durch „Passivität des Bestimmtwerdens“ aus, sondern wird durch den „Anstoß sollizitiert“ (WdL I 11, 362), das heißt eine Kraft wird durch eine andere veranlasst oder erregt, ohne dass sie in der anderen aufgeht. Die Kräfte machen im eigentlichen Sinne die Realität aus. Es geht mithin um die begriffliche Erklärung des Äußeren, der Realität, als Verhältnisse aufeinander wirkender Kräfte, wobei die Kraft als *explanans* selbst nur durch ihre Äußerung als *explanandum* begriffen werden kann. Wer dieses System daraufhin befragt, was das Erscheinende als Äußerung der Kraft letztlich ist, wird als Antwort erhalten, dass es selbst nichts anderes als Kraft ist: „Die Kraft ist so in ihrem Begriffe zuerst bestimmt als sich aufhebende Identität und in ihrer Realität die eine der beiden Kräfte als sollizitierende und die andere als sollizitiert-werdende.“ (WdL I 11, 362).

Dass sich die Kraft äußert, erklärt sich mithin aus dem reziproken Verhältnis ihres Sollizitierens und Sollizitiertwerdens. Zwar kann man dieses Verhältnis mit Hilfe des Begriffspaars „Aktivität“ – „Passivität“ beschreiben, doch wird man dem Sachverhalt damit insofern nicht gerecht, als beide als „eines“ begriffen werden müssen. Die Kraft erfährt passiv einen Anstoß und äußert sich aktiv. So kehrt sie zugleich in sich zurück und bezieht sich auf sich selbst, weil sie durch ihre Äußerung den Anstoß aufhebt, um sein zu können, was sie ist: eine im System der erscheinenden Kräfte wirksame Kraft (WdL I 11, 363f). Aus dem Reziprozitätsverhältnis der Kraft und ihrer Äußerung zieht Hegel eine weitere entscheidende Schlussfolgerung: „Was also die Kraft in Wahrheit äußert, ist dies, daß ihre Beziehung auf Anderes ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß ihre Passivität in ihrer Aktivität selbst besteht.“ (WdL I 11, 364). Damit zeigt sich, dass weder die „Äußerlichkeit“ noch die Kraft selbst unmittelbar, sondern vermittelt ist. Die Äußerlichkeit ist vermittelt durch den Anstoß, der ihre Äußerung bewirkt, wobei sie selbst durch Äußerliches und damit durch ihre „Negation“ vermittelt ist. Indem Hegel dies resümiert, leitet er zur dritten und letzten Analysestufe dieses Unterabschnitts über: „die Kraft äußert dies, daß ihre Äußerlichkeit identisch ist mit ihrer Innerlichkeit“ (WdL I 11, 364).

Am Ende des dritten Kapitels soll schließlich im Unterabschnitt (C): „Verhältnis des Äußeren und Inneren“ das anvisierte Argumentationsziel des Gesamtabschnitts „Die Erscheinung“ erzielt werden, der Begriff der „Einheit des Wesens und der Existenz“ (WdL I 11, 364; vgl. Enz³, § 142). In diesem letzten Teil wird noch einmal die von Anfang an verfolgte zentrale Argumentationslinie deutlich, derzufolge das Wesen als Wahrheit des Seins nicht begriffen werden kann als die gegenüber der Erscheinung unerkennbare, innere Natur einer Sache. „Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, kritisiert Hegel in der *Enzyklopädie*, das Wesen als das bloß Innere zu nehmen.“ (§ 140) Dass die Reflexion, also das endliche Verstandesdenken, das Wesen als den metaphysischen Kern der Realität postuliert, liegt nicht zuletzt am Begriff der Erscheinung selbst. Wer von Erscheinungen spricht, setzt voraus, dass es Gründe gibt, durch die Erscheinungen erklärt werden können, gleich ob diese Gründe erkennbar sind oder nicht. Dies wird von Hegel nicht grundsätzlich bestritten. Doch versucht er in der Wesenslogik an dieser Auffassung dahingehend eine fundamentale Korrektur vorzunehmen, als er das Wesen als Wahrheit des Seins etabliert und von dort zur Erscheinung gelangt. Demnach ist das Wesen nicht deswegen anzusetzen, weil es Erscheinungen als subjektive Phänomene gibt, von denen aus der Schluss auf die innere Natur der Realität erzwungen wird. Des weiteren erweist sich das Wesen für Hegel nicht als ein unerkennbares Verborgenes. Obwohl Hegel am wesenslogischen

Grundmodell festhält, das das Wesen als *explanans* mit dem Erscheinenden als *explanandum* in einen Begründungszusammenhang bringt, verharrt das Wesen der Wesenslogik nicht in einer Sphäre unerfassbarer Hintergrundstrukturen der Realität. Vielmehr gibt sich das Wesen in der Erscheinung zu erkennen, indem es sich in der Äußerlichkeit offenbart. Dies abschließend zu zeigen, ist die Absicht der Hegelschen Erörterung des Verhältnisses des Äußeren und Inneren. Der Grundgedanke ist der folgende. Das, als was „Etwas“ existiert, ist an seiner „Äußerlichkeit“ als seiner „Erscheinung“ zu erkennen. Als Erscheinung ist es aber nicht nur in „Anderes“ reflektiert, sondern auch „Äußerung“, nämlich „dessen, was es an sich ist“, also seines Wesens. Die Analyse seines Inneren und Äußeren zeigt schließlich: „Es ist das Offenbare seines Wesens, so daß dieses Wesen eben nur darin besteht, das sich Offenbarende zu sein.“ (WdL I 11, 368).

Im Anschluss an eine Zusammenfassung wesentlicher Ergebnisse der Erörterung des Verhältnisses der Kraft bestimmt Hegel den Ausgangspunkt dieser Analyse als den Unterschied zwischen dem Inneren und Äußeren: „Das Innere ist als die Form der reflektierten Unmittelbarkeit oder des Wesens gegen das Äußere als die Form des Seins bestimmt, aber beide sind nur eine Identität.“ (WdL I 11, 365).⁴² Dieser Unterschied ist jedoch nur ein begrifflicher, denn das Innere und Äußere sind „nur eine Sache“ (WdL I 11, 365), das heißt sie sind identisch. Trotz ihrer Identität lassen sich das Innere und Äußere aber auf das wesenslogische Grundmodell, das Wesen und Erscheinung unterscheidet, abbilden. So ist das Innere die „Form der Reflexion-in-sich“ und damit „Wesentlichkeit“. Entsprechend hat das Äußere die „Form der in Anderes reflektierten Unmittelbarkeit“ und ist „Unwesentlichkeit“ (WdL I 11, 365). Im Grunde beruft sich Hegel nun auf die Ergebnisse der Analysen des vorangegangenen Abschnitts, die gezeigt haben, dass die Kraft als das Wesentliche selbst nichts anderes ist als die Äußerung als das Unwesentliche. Das Innere und Äußere sind hierbei lediglich als deren weitere Reduktionsformen aufzufassen, indem sich die Kraft als das Innere in der Äußerlichkeit als das Äußere manifestiert. Ganz parallel ergeben sich die Begründungsverhältnisse:

⁴² Den Hintergrund bildet an dieser Stelle das Kapitel „Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ der *Kritik der reinen Vernunft* (A 260 ff/ B 316 ff), in dem Kant anhand der Begriffspaare „Einerleiheit und Verschiedenheit“, „Einstimmung und Widerstreit“, das „Innere und Äußere“ sowie „Materie und Form“ zu bestimmen versucht, ob den in einem Urteil verwendeten Begriffen ein gerechtfertigter empirischer oder ein ungerechtfertigter transzendentaler Verstandesgebrauch zugrundeliegt. Vgl. zu diesem Hintergrund Okochi (2008), bes. S. 109 ff.

„Das Äußere und Innere sind die Bestimmtheit so gesetzt, daß jede dieser beiden Bestimmungen nicht nur die andere voraussetzt und in sie als in ihre Wahrheit übergeht, sondern daß sie, insofern sie diese Wahrheit der anderen ist, als Bestimmtheit gesetzt bleibt und auf die Totalität beider hinweist. – Das Innere ist somit die Vollendung des Wesens der Form nach. Das Wesen, indem es nämlich als Inneres bestimmt ist, enthält es, daß es mangelhaft und nur ist als Beziehung auf sein Anderes, das Äußere; aber dieses ist ebenso nicht nur Sein oder auch Existenz, sondern als auf das Wesen oder das Innere sich beziehend. Aber es ist nicht nur die Beziehung beider aufeinander, sondern die bestimmte der absoluten Form, daß jedes unmittelbar sein Gegenteil ist und ihre gemeinschaftliche Beziehung auf ihr Drittes oder vielmehr auf ihre Einheit vorhanden.“ (WdL I 11, 366)

So zeigt sich schließlich, dass die Wesenskategorien Relationskategorien sind. Es handelt sich hierbei durchaus um einen Fortschritt in der Argumentation, insbesondere gegenüber dem Verhältnis des Ganzen und der Teile. Denn Ganzes und Teile waren nicht an sich identisch, sondern hatten ein „gleichgültiges Bestehen gegeneinander“ (WdL I 11, 367). Ein solches gleichgültiges Bestehen liegt im Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung und auf dessen Grundlage nun im Verhältnis des Äußeren und Inneren dem Hegelschen Beweisanspruch nach nicht mehr vor. Inneres und Äußeres bilden eine identische Einheit, weil sie sowohl dem Inhalt als auch der Form nach identisch sind. Dem Inhalt nach, weil das Wesen sich in der Äußerlichkeit zeigt, der Form nach, weil damit das Äußere sich unmittelbar auf das Wesen zurückbezieht. Inneres und Äußeres sind daher in ihrer Identität zugleich unmittelbar und vermittelt, nämlich ineins Wesen und Existenz. Das heißt im wesentlichen Verhältnis ist die Erscheinung als identisch mit dem Wesen bestimmt. Damit besteht das Existierende nicht mehr im Modus der Erscheinung, die das Wesen als ihren Grund unterscheidet, sondern ist als wahre wesentliche Existenz höherer, sachhaltiger Seinsmodus, das heißt Wirklichkeit.⁴³

⁴³ Ich danke Klaus Düsing, mit dem ich frühere Fassungen dieses Textes diskutiert habe, für zahlreiche konstruktive Ratschläge und hilfreiche Kommentare.

3. Literaturverzeichnis

- Biard, Joel et al. (1983): *Introduction à la lecture de la ‚Science de la logique‘ de Hegel. II La Doctrine de l’Essence*, Paris.
- Cirulli, Franco (2006): *Hegels Critique of Essence*, London, New York.
- Doz, André (1987): *La Logique de Hegel et les Problèmes Traditionnelles de l’Ontologie*, Paris.
- Düsing, Edith und Klaus (2002): “Negative und Positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat”, in: Hüning et al. (Hrsg.): *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin, 85-118.
- Düsing, Klaus (2001): *Hegel e l’Antichità Classica*, Neapel.
- Düsing, Klaus (1980): *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, in: *Hegel-Studien* 15, S. 95-150.
- Düsing, Klaus (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt.
- Düsing, Klaus (1995): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn (*Hegel-Studien Beiheft* 15).
- Düsing, Klaus (1984): „Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels“, in: *Giornale di Metafisica. Nuova Serie* 6, 315-358.
- Engelhard, Kristina (2007): „Hegel über Kant. Die Einwände gegen den transzendentalen Idealismus“, in: Heidemann/Krijnen (Hrsg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, S. 150-170.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen* (Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften Bd. I.6.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1981
- Fleischmann, Eugène (1968): *La Science Universelle ou la Logique de Hegel*, Paris.
- Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter/Theunissen, Michael (1979): *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt/M.
- Hartnack, Julius (1995): *Hegels Logik. Eine Einführung*, Frankfurt/M.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (GW): *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Enz.): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (dritte Auflage 1830). (Gesammelte Werke Bd. 20), Hamburg 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Glauben und Wissen*. (Gesammelte Werke Bd. 4), Hamburg 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Systementwürfe II*. (Gesammelte Werke Bd. 7), Hamburg 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (PhG): *Phänomenologie des Geistes*. (Gesammelte Werke Bd. 9), Hamburg 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (WdL I): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. 1832*. (Gesammelte Werke, Bd. 21), Hamburg 1985.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (WdL I): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. 1813*. (Gesammelte Werke, Bd. 11), Hamburg 1978.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (WdL II): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. 1816* (Gesammelte Werke, Bd. 12), Hamburg 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (SkepA): *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. (Gesammelte Werke, Bd. 4), Hamburg 1968
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (TWA): *Theorie-Werk-Ausgabe*, hrsg. von Moldenhauer/Michel, Bd. 1-20, Frankfurt/M. 1970 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (GdPh): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: TWA, Bd. 18-20, Frankfurt/M. 1970 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über Ästhetik*, in: TWA, Bd. 13-15, Frankfurt/M. 1970 ff.
- Heidemann, Dietmar H. (2007): *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Berlin/New York.
- Heidemann, Dietmar H. (2008): "Substance, Subject, System. The justification of science and the history of self-consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*",

- in: Moyar/Quante (eds.): *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge, 1-20.
- Heidemann, Dietmar H. (2011): „Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis in Kant“, in: Schulting/Verburgt (eds.): *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht, 195-210.
- Heidemann, Dietmar H. (2012): „Über Kants These: ‚Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten‘“, in: Brandhorst/Hahmann/Ludwig (Hrsg.): *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburg, 35-57.
- Henrich, Dieter (1971/⁴1987): *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M.
- Henrich, Dieter (1978): „Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung“, in: Ders. (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn (*Hegel Studien, Beiheft 18*), 203-324.
- Houlgate, Stephen (2005): „Why Hegel's Concept is not the Essence of things“, in: Carlson (ed.): *Hegel's Theory of the Subject*, Basingstoke, 19–29.
- Houlgate, Stephen (2008): „Hegel's Logic“, in: Beiser (ed.): *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge, 111-134.
- Houlgate, Stephen (2011): „Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's *Science of Logic*“, in: Houlgate/Baur (eds.): *A Companion to Hegel*, Oxford, 139-158.
- Kant, Immanuel (AA): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von: Band I-XXII *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Band XXIII *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, ab Band XXIV *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin 1900 ff.
- Kant, Immanuel (KrV): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998 (erste Auflage = A, zweite Auflage = B).
- McTaggart, John M. Ellis (1931): *A Commentary on Hegel's Logic*, London.
- Mure, Geoffrey Reginald Gilchris (1950): *A Study of Hegel's Logic*, Oxford.
- Okochi, Taiju (2008): *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg.
- Pinkard, Terry (1988): *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Philadelphia.

- Pippin, Robert B. (1989): *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge.
- Schmidt, Klaus J. (1997): *Georg W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*. Paderborn u.a.
- Sextus Empiricus (PH): *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von M. Hossenfelder, Frankfurt/M. ³1999.
- Theunissen, Michael (1980): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M.
- Wölflé, Gerhard Martin (1994): *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. *Versuch einer Rekonstruktion unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt.