

Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel

Herausgegeben von

Héctor Ferreiro und Thomas Sören Hoffmann



Duncker & Humblot · Berlin

Inhaltsverzeichnis

I. Teil

<i>Thomas Sören Hoffmann</i> Die logische Reduktion der Metaphysik. Zu Hegels Begriff der absoluten Idee	11
<i>Walter Jaeschke</i> Der lange Abschied von der Metaphysik	27
<i>Anton Friedrich Koch</i> Hegels Nichtstandard-Metaphysik als Metaphysikkritik im Anschluß an Kant und Fichte	43
<i>Markus Rothhaar</i> Unveräußerliche und veräußerbare Rechte bei Fichte und Hegel	55
<i>Jürgen Stolzenberg</i> Metaphysik nach Kant	75
<i>Héctor Ferreira</i> Nichts, Sein, Dasein. Metaphysikkritik und erkenntnistheoretischer Anti-Fundationalismus am Anfang von Hegels <i>Logik</i>	97

II. Teil

<i>Klaus Honrath</i> Der Glaube als aufgeklärte Form des Wissens. Kants Versuch, einen praktischen Zugang zum Wissen aufzuschließen, und Hegels Projekt des sich selbst transparent machenden Wissens	125
<i>Ettore Barbagallo</i> Metaphysikkritik, Ende der Philosophie und Verortung des absoluten Wissens in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	139
<i>Florian Heusinger von Waldegge</i> Herrschaft und Knechtschaft: Hegels Uminterpretation der Aristotelischen Seelenlehre	157
<i>Holger Gutschmidt</i> Figurationen der Selbstbeziehung	171
<i>Michael Spieker</i> Unterwegs zum Wohlfahrtsstaat. Recht und Sozialrecht zwischen Kant und Hegel ..	181
<i>Christian Hofmann</i> Metaphysik der Sitten und objektiver Geist. Spekulative und praktische Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs	193

<i>Katja Christine Leistenschneider</i>	
Anfangs-Denken. Zur spekulativen Natur des philosophischen Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik	207
<i>Christian Klotz</i>	
Endliche Subjektivität in Hegels Logik des Wesens	221
<i>Valentin Pluder</i>	
Zur Metaphysik der Metaphysikkritik. Mit Hegels „Teleologie“ gegen die Antimeta- physiker nach Hegel	233
<i>Johannes-Georg Schüle</i>	
Metaphysikkritik als Sprachkritik bei Hegel	249
<i>Michael Schulz</i>	
Philosophia crucis bei Kant und Hegel	265
<i>Lars-Thade Ulrichs</i>	
Autonome Subjektivität. Begriffsexplikation in Fichtes, Schellings und Hegels genetischer Subjektivitätstheorie	279
<i>Benno Zabel</i>	
Was ist eine gerechte Ordnung? Zur Aktualität des Hegelschen Sittlichkeitskonzepts	293
<i>Nina A. Dmitrieva</i>	
Das Problem der Methode bei Hegel. Sergej Rubinstein und Hermann Cohen	315

Nichts, Sein, Dasein

Metaphysikkritik und erkenntnistheoretischer Anti-Fundationalismus am Anfang von Hegels *Logik*

Héctor Ferreiro

Die Metaphysik hat sich hauptsächlich auf das Problem des Seins und des Seienden konzentriert; das Nichtsein scheint auf den ersten Blick nur ein Nebenproblem der metaphysischen Ontologie gewesen zu sein. In diesem Aufsatz vertrete ich dagegen die These, daß die Vorstellung, daß alles, was es gibt, einmal auch nicht gewesen ist bzw. es auch nicht sein könnte, schwerwiegende Konsequenzen nicht nur für die Ontologie, sondern auch für die Erkenntnistheorie hat. In diesem Kontext vertrete ich weiterhin die These, daß Hegel, indem er den theoretischen Versuch, ein absolutes Nichts zu denken, für ungültig erklärt, Kants Kritik der Metaphysik vertieft, gleichzeitig Kants transzendentalen Idealismus sowie auch den Empirismus kritisiert und dadurch seinen eigenen absoluten Idealismus begründet.

I. Nichts, Metaphysik und Metaphysikkritik

1. Die antike Metaphysik hat anscheinend nie nach einer Erklärung für das Ganze der vorhandenen Dinge gesucht, d.h. für die Tatsache, daß es überhaupt etwas und nicht nichts gibt, sondern nur nach einer Erklärung für deren spezifische Beschaffenheit gefragt, d.h. nach dem Umstand, daß es *solche* Dinge gibt. Das vorübergehende Vorhandensein der Dinge hat die klassische Metaphysik mit dem Problem ihres Vorkommens und ihrer ontologischen Instabilität konfrontiert; die Gesamtheit der Dinge war als solche aber ein völlig selbständiges Faktum. Die antike Metaphysik hat daher nie nach einer *Ursache* des Vorhandenseins der Welt gefragt.¹ Was instabil ist, wirft das Problem auf, beständigeres Sein zu finden, das als

¹ Siehe in dieser Hinsicht u.a. May, G.: *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978; Craig, W. L.: „Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo“, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32.1 (1980), 5–13; Copan, P.: „Is Creatio Ex Nihilo A Post-Biblical Invention? An Examination Of Gerhard May’s Proposal“, in: *Trinity Journal* 17.1 (1996), 77–93; Torchia, J.: *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999; Craig, W. L. u. Copan, P.: *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids 2004; McMullin, E.: „Creation ex Nihilo: Early History“, in: Burrell, D. B., Cogliati, C. Soskice, J. M. u. Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 11–23; Soskice, J. M.: „Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations“, in: Burrell, D. B., Cogliati, C. Soskice, J. M. u. Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010,

sein Subjekt fungieren soll. Aristoteles hat demnach die Substanz als das Subjekt der Akzidenzen und die Materie als das Subjekt der Form aufgefaßt. Aber als das letzte Subjekt aller möglichen Veränderungen war die Materie für Aristoteles ewig und selbständig. Die Tatsache des Vorhandenseins des Ganzen der veränderlichen Dinge stellte als solches also kein ontologisches Problem dar. Indem aber die religiöse These der Schöpfung aus dem Nichts – der *creatio ex nihilo* – die Abwesenheit des Universums voraussetzte und somit eine Erklärung des vermeintlichen Ereignisses seines plötzlichen Erscheinens verlangte, untergrub sie die Selbständigkeit des Ganzen der vorhandenen Dinge. Eben deshalb, weil das Universum dadurch in ein kontingentes Ganzes verwandelt wurde, verlangte es eine Ursache, die sein Vorhandensein erklärt.

Da die vormalige Ontologie nicht imstande war, begreiflich zu machen, daß die Welt ist, wurde es notwendig, neuartige ontologische Kategorien zu entwickeln, um diese spezifische Problematik anzugehen. Obwohl der Begriff des Nichts alles verneinen will, verneint er in der Tat *nur* das Vorhandensein der wirklichen Dinge. Durch diese Teilnegation wird das tatsächliche Vorhandensein der Dinge als bloße Tatsächlichkeit und Faktizität, d.h. als „reines“ Sein *isoliert*; das Bestimmte der Dinge bleibt seinerseits im anderen Extrem dieser Teilnegation als bloße, seinslose Bestimmtheit zurück. Dadurch wird jedes bestimmte wirkliche Ding in seiner innerlichen Beschaffenheit grundsätzlich verändert: Seine ursprüngliche, einheitlich bestimmte Einfachheit verwandelt sich nun in eine aus zwei Bestandteilen – der Bestimmtheit und dem Sein – gebildete Synthese, die sich gegeneinander abgrenzen und voneinander unterscheiden. Die Hypothese des Nichts verändert somit unser philosophisches Verständnis der ontologischen Konstitution des Wirklichen, weil die wirklichen Dinge nun das kuriose Problem des Verhältnisses zwischen dem, was sie sind (Bestimmtheit), und der Tatsache, daß sie sind (Sein), aufwerfen.

Das philosophische Hauptargument zur Untermauerung der These der Erschaffung der Welt aus dem Nichts besteht darin, den Umstand zu verallgemeinern, daß die Einzeldinge in der Regel vorübergehend und vergänglich sind. Menschliche Artefakte – Werkzeuge, Wagen, Gebäude usw. – sind zweifellos unbeständig und flüchtig; viele Naturwesen – Organismen, Berge, Planeten usw. – sind es auch; es fällt aber schwerer, die ephemere Beschaffenheit bestimmter Dinge festzustellen, die es auf der Welt auch gibt, wie z.B. Elementarteilchen. Selbst aber wenn ohne jegliche Ausnahme jedes Ding unserer Welt angefangen hätte und aufhören könnte, zu existieren, unterscheidet sich genau genommen die Gesamtheit der Dinge von der bloßen Summe aller Dinge. Daß jedes einzelne Ding sein (oder nicht sein) kann, was es ist, hat nämlich nicht zur Folge, daß aufgrund dieser Tatsache die Gesamtheit von Dingen, d.h. die Welt selbst, einst nicht gewesen ist oder in Zukunft

24–39; Bockmuehl, M.: „Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity“, in: *Scottish Journal of Theology* 65 (2012), 253–270. Siehe in diesem Zusammenhang auch McMullin, E. (Hg.): *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame 1965.

auch nicht sein könnte.² Die sukzessive Negation jedes wirklichen Dings bzw. sein vorübergehender Charakter wiesen für Aristoteles auf einen immanenten Grund der Welt hin. Im Unterschied zu den Einzeldingen unterscheidet sich dieser Grund – die erste Materie, die *proté hylé* – von jedem Ding, das entsteht und dann wieder verschwindet, aber nicht von der gesamten Kette derselben. Dieses gemeinsame Substrat unterscheidet sich von den Dingen, die entstehen und vergehen, aber nicht *gleichzeitig von ihnen allen*. Eben deshalb, weil man jetzt insgeheim beim Erscheinen eines neuen Dings in der Welt aus seinem sozusagen eigenen vorigen Nichtvorhandensein die Abwesenheit *aller anderen* Dinge voraussetzt, wird die Welt selbst zu einer zufälligen Totalität, die als solche einen Grund ihres eigenen Vorhandenseins fordert. Ein solcher Grund kann kein anderer sein als das Sein, das man von der Bestimmtheit der Dinge unterschieden hat, weil es wegen seines Unterschieds zu den Bestimmtheiten der Dinge durch ihre Negation prinzipiell nicht betroffen wird. Im Gegensatz zum Substrat, das aus dem sukzessiven Nichtvorhandensein der einzelnen Dinge verstanden wird, transzendiert dieses vollständig unbestimmte Substrat bzw. das reine Sein, die Gesamtheit aller sowohl wirklichen als auch nur möglichen bestimmten Dinge.

2. Hegels Hauptthese über das reine Sein ist, daß sein Begriff derselbe wie der Begriff des reinen Nichtseins bzw. des Nichts ist.³ Diese auf den ersten Blick selb-

² Zum Problem des Verhältnisses zwischen Kontingenz, Notwendigkeit und Wirklichkeit siehe Munitz, M. K.: „Is the Existence of the World Necessary?“, in: Munitz: *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, 160–173; Plantinga, A.: „Existence, Necessity, and God“, in: *New Scholasticism* 50 (1976), 61–72; Rosenthal, D.: „Possibility, Existence, and an Ontological Argument“, in: *Philosophical Studies* 30 (1976), 185–91; Gaskin, J. C. A.: „Being and Necessity“, in: *Gaskin, Hume's Philosophy of Religion*, New York 1978, 59–73; Leslie, J.: „The World's Necessary Existence“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980), 207–24; Paulsen, D.: „The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 41–49; Morris, T. und Menzel, C.: „Absolute Creation“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 353–62; Hughes, M.: „Creation, Creativity, and Necessary Being“, in: *Religious Studies* 26 (1990), 349–61; Steinitz, Y.: „Necessary Beings“, in: *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), 177–182.

³ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1971, Bd. 5, 82–83 (allgemeiner: 82–124) [= W] und Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Bde. 8–10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [= Enz], § 87–88 (allgemeiner: §§ 86–90). Zum Verhältnis von Sein und Nichts am Anfang von Hegels Logik siehe insbesondere Tugendhat, E.: „Das Sein und das Nichts“, in: Klostermann, V. (Hg.): *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1970, 132–161; Schulz, R.-E.: „„Sein“ in Hegels Logik: ‚Einfache Beziehung auf sich‘“, in: Fahrenbach, H. (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen 1973, 365–383; Theunissen, M.: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980, 95–134, 187–215; Cave, G. P.: „The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic“, in: *The Owl of Minerva* 16/2 (1985), 147–160; Römpf, G.: „Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels ‚Wissenschaft der Lo-

same These der Identität des Seins und des Nichts bedeutet genauer: Der Inhalt des Begriffs des reinen Seins resultiert aus seiner Unterscheidung von der Bestimmtheit alles Seienden; er wird daher auf eine negative Art gebildet: abstrakt als solches betrachtet ist das Sein nämlich *nicht* das Seiende, von dem es ausgesagt wird.⁴ Da aber das Sein das Sein *des* Seienden ist, muß es trotz seines Unterschieds zum Seienden zu diesem zurückkehren und es von innen ausfüllen: das Seiende ist als solches eben das, was *ist*. Der einzig mögliche Inhalt des Begriffs des „reinen“ Seins besteht für Hegel insofern nur in dessen Unterschied vom Seienden, weil ohne das Seiende, von dem sich das reine Sein unterscheidet, nichts bleibt, *was* außer seinem Unterschiedensein vom Seienden das reine Sein noch selbst sein könnte. Jene gleichzeitige Doppelfunktion, die das Sein bekleiden muß, nämlich sich vom Seienden zu unterscheiden und es trotzdem als solches zu konstituieren, erweist sich als prinzipiell undurchführbar, sofern das Sein abstrakt als solches, d.h. als reines Sein aufgefaßt wird. Die ganze Bestimmtheit des reinen Seins besteht daher nur in der Negation von dem, was ist. Das Nichts erscheint seinerseits der subjektiven Vorstellung als die Negation *des Seins*. Dieser Bezug zum Sein ist jedoch ein Schein: An sich ist das Nichts strenggenommen das Nichtsein der wirklichen Dinge, d.h. die Negation *der Seienden*.⁵ Das Nichts will die Negation von absolut Allem sein, aber in dem Fall würde es – eben deshalb – die Negation von nichts sein, weil es nichts geben würde, *was* negiert werden kann. Das Nichts als Nichtsein des Seins überhaupt, d.h. als Nichtsein des Ganzen von Sein und Seiendem, würde bedeuten, daß man nicht-seiende mögliche Seiende bzw. Essenzen voraussetzen

gik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 58–80; Tuschling, B.: „Necessarium est idem simul esse et non esse: Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik“, in: Lucas, H.-Ch. u. Planty-Bonjour (Hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, 199–226; Wieland, W.: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: Horstmann, R.-P. (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1989, 194–212; Neuser, W.: „Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger“, in: *Prima Philosophia* 4 (1991), 439–455; Koch, A. F.: „Sein – Nichts – Werden“, in: Arndt, A. u. Iber, Ch. (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 140–157; Prucha, M.: „Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik“, in: Arndt, A. u. Iber, Ch. (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 109–125; Houlgate, S.: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette 2006, 263–283.

⁴ Vgl. W5, 82: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu.“; W5, 103–104: „Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins, H.F.] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative.“

⁵ Um es mit Kants Terminologie zu sagen: Das Nichts es nur die Negation des „Daseins“ der Dinge, nicht ebenfalls die Negation ihrer „Realität“.

muß, die trotzdem keine eigene Realität, d.h. kein *Essenzesein* haben – und nicht nur die kein Dasein auf der wirklichen Welt haben. Es ist also die Nicht-Existenz dieser in sich bestimmten Wesenheiten, d.h. das Nichtsein der Seienden, was den eigentlichen Inhalt des Begriffs des Nichts ausmacht. Als Negation der bestimmten Dinge ist aber das Nichtsein, das das Nichts definiert, nicht ein reines absolutes Nichtsein, sondern strenggenommen nur die Gesamtsumme der Negationen der existierenden Dinge. Obwohl es sich als die Negation von allem darstellt, was ist, ist die im Begriff des Nichts enthaltene Negation notwendigerweise nur eine Teilnegation, weil sie in Wahrheit nur die Negation des Vorhandenseins der Dinge und nicht gleichfalls die Negation ihrer Bestimmtheit ist. Eben diese Bestimmtheit bleibt unangetastet jenseits der Negation des Nichts. Da der Begriff des Nichts in bezug auf die Seienden gebildet wird, enthält er selbst eine *Bestimmtheit*, anhand derer er sich von der Bestimmtheit der Seienden unterscheidet. Da das negative Verhältnis, das den Inhalt des Begriffs des Nichts definiert, nicht ein unmittelbar negatives Verhältnis zum Sein, sondern, wie im Falle des Seins, ein zuerst negatives Verhältnis zu den Seienden ist, ist die Bestimmtheit des reinen Nichtseins die gleiche wie die des reinen Seins.⁶

Das Sein stellt sich dar als die reine Affirmation dessen, was das Seiende ausmacht, aber als solches ist es eigentlich das Andere des Seienden, d.h. das, was das Seiende nicht ist. Eine reine Affirmation unterscheidet sich insofern nicht von einer reinen Negation dessen, was ist: Die Bestimmtheit des Begriffs des reinen Seins ist in der Tat die reine Un-Bestimmtheit. Das Nichts stellt sich wiederum als eine absolute Negation dar, aber genau genommen ist es nur die Verneinung von allem, was ist; insofern unterscheidet sich eine reine Negation von einer reinen Affirmation nicht: Die Un-Bestimmtheit, die den Begriff des Nichts definiert, ist die Bestimmtheit dieses Begriffs. Was dieser Identifizierung der Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins bzw. des Nichts zugrunde liegt, ist Hegels philosophische Auffassung der Möglichkeitsbedingung des Unterscheidens: Nur was *bestimmt* ist, kann von etwas anderem unterschieden werden; jede Unterscheidung schließt insofern *auf beiden Seiten ihrer selbst* ein Bestimmtes. Das Nichtsein von allem, was ist, ist demnach kein reines Nichtsein, kein absolutes Nichts, sondern durch die Ganzheit der bestimmten Seienden selber ein *bestimmtes* Nichtsein, „bestimmtes Nichts“.⁷ Die im Begriff des reinen Nichtseins enthaltene Bestimmtheit und die den Begriff des reinen Seins ausmachende Unbestimmtheit scheinen jedoch nicht in diesen Begriffen auf. Sie manifestieren sich erst im Prozeß ihrer Aufhebung, in-

⁶ Vgl. W5, 104: „Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts. (...) Mit jener Erinnerung läßt sich der Übergang vom Sein in Nichts als etwas selbst Leichtes und Triviales so vorstellen oder auch, wie man es nennt, erklären und begreiflich machen, daß freilich das Sein, welches zum Anfang der Wissenschaft gemacht worden, Nichts sei, denn man könne von allem abstrahieren, und wenn von allem abstrahiert worden, so bleibe Nichts übrig. Aber, kann man fortfahren, somit sei der Anfang nicht ein Affirmatives, nicht Sein, sondern eben Nichts.“ Siehe auch W5, 107.

⁷ W5, 84.

dem jeder aus sich selbst das Daseiende offenbart, das er von Anfang an enthält als den Zusammenhang, aus dem er durch unterscheidende Negation gebildet wurde.⁸

Die Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins resultieren aus ihrem grundsätzlichen parallelen Verhältnis zu den bestimmten existierenden Dingen, d.h. zum Seienden, und nicht vom gegenseitigen Verhältnis zueinander als jeweils reine Affirmation und reine Negation des Seins. Nun, trotz ihres konstitutiven Verhältnisses zum Seienden und trotz ihrer resultierenden gegenseitigen Indifferenz unterscheiden sich die Begriffe des reinen Seins und des Nichts doch auch *von-einander*: der Inhalt des ersteren ist nämlich das Sein, der Inhalt des letzteren, das *Nicht-Sein*. Die Begriffe des reinen Seins und des Nichts bedeuten also das Gleiche und das Entgegengesetzte: das Gleiche, weil sowohl das reine Sein wie das reine Nichtsein das Andere der bestimmten Seienden sind; das Entgegengesetzte, weil in der Identität ihrer konstitutiven Unbestimmtheit jedes trotzdem das Andere *des Anderen* bedeutet bzw. bedeuten soll. Die Begriffe von Sein und Nichts haben somit nicht ein Gegensatzverhältnis zueinander, sondern jeder ist, indem er selber dieses Gegensatzverhältnis ist, ein *Widerspruch*.⁹ Reines Sein und reines Nichtsein sind in sich widersprüchliche Begriffe, weil jeder das Gleiche bedeutet wie der andere, welcher auch das Entgegengesetzte bedeutet, weshalb jeder das Gleiche sowie das Entgegengesetzte *seiner selbst* bedeutet. Da die Begriffe von Sein und Nichts als solche widersprüchlich sind, heben sie sich jeweils in sich selbst durch sich selbst auf: ihr struktureller Widerspruch ist die innere Dynamik, die sie zu ihrer Aufhebung treibt. Ihre jeweilige Aufhebung besteht darin, daß jeder den anderen in sich selbst aus sich selbst als sein eigenes Ansich hervorruft.¹⁰ Der Prozeß ihrer Aufhebung ist insofern nicht eine Abschaffung des einen Begriffs durch den anderen, sondern der gleichzeitige Prozeß ihres gegenseitigen Durchdringens bzw. der Prozeß des parallelen Hervorscheinens ihrer konstitutiven Mitzugehörigkeit.

⁸ Vgl. W5, 83.

⁹ Vgl. W5, 104: „In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Sein als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das Sein nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht *das Nichts an ihm* nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Dasein, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, *was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Übergehen enthält und hervorbringt*.“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

¹⁰ Vgl. W5, 112: „Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen. - Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner.“ Siehe auch W5, 109: „Noch kann über die Bestimmung des Übergangs von Sein und Nichts ineinander bemerkt werden, daß derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittels dessen sie übergangen; das Nichts ist am Sein noch nicht gesetzt, obzwar Sein wesentlich Nichts ist und umgekehrt.“

Hegel kann daher in diesem Kontext behaupten, daß „was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, *sondern übergegangen ist*.“¹¹ Und weiterhin: „Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren *jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist*.“¹²

Vom reinen Nichtsein aus betrachtet erscheint der Entschleierungsprozeß der gegenseitigen Zugehörigkeit der Bedeutungen der Begriffe von Sein und Nichts als ein *Entstehen*; vom reinen Sein aus betrachtet erscheint er als ein *Vergehen*.¹³ Das reine Sein ist in Wahrheit Sein, das sich *als* reines Sein negiert; das Nichts ist in Wahrheit Nichtsein *dieses* Seins, das sich als reines Sein gerade negiert. Eine reine Affirmation wie auch eine reine Negation sind insofern ein Widersinn.¹⁴ Das, was ist, und das, was nicht ist, ist weder das Sein noch das Nichtsein selbst, sondern das Sein mit Nichtsein in sich, d.h. Sein mit einer Grenze, *bestimmtes Sein*. Etwas anderes als dieses Sein, das nicht vollständig Sein ist, zu behaupten oder zu verneinen – in anderen Worten: etwas anderem als diesem Sein, das bereits Nichtsein in sich enthält, Sein zuzuschreiben oder nicht zuzuschreiben – ist für Hegel schlechterdings undenkbar und unsagbar.¹⁵ Wer versucht, es zu denken, weiß nicht, was er eigentlich denkt; er weiß nicht, daß indem er es denkt, er in der Tat das Gegenteil dessen denkt, was er glaubt, zu denken.¹⁶ Weder das reine Sein noch das reine Nichtsein lassen sich denken noch sagen: eben *indem* man sie denkt, werden sie jeweils als reines Sein und als reines Nichtsein aufgehoben.

Was ist, kann nur aus dem Sein heraus, als ein aus dem Sein entstandenes bzw. *gewordenes* begriffen werden. *Werden* ist die logische Grundlage, aus der heraus unser Verstand das, was ist, als das, was *ist*, auffaßt. Aber das Werden des Seienden aus dem Sein als aus seinem Grund ist gleichzeitig die Negation des Seins in sich, bis *es selbst* zum Seienden wird; es ist sozusagen die Selbstkontraktion des Seins bis zum Seienden durch *eigene* Negation. Das Werden ist somit das Erscheinen dessen, was ist, aus dem Sein und auf der Rückseite desselben logischen Prozesses die Negativierung des Seins bis zum Seienden; es ist daher ein Prozeß aus zwei sich ergänzenden Bewegungen entgegengesetzter Richtung: die der Positivierung des Nichtseins (Entstehen) und die der Negativierung des Seins (Vergehen). Nun, die Bewegung, die die konstitutive Negativität des Seins aufweist, und die gleichzei-

¹¹ W5, 83.

¹² W5, 112: „Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist *jedes in derselben* als Einheit mit dem anderen. Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren *jede selbst* Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein *als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts*; die andere das Nichts *als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein*.“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

¹³ Entstehen und Vergehen sind die zwei Seiten bzw. Momente des Werdens – siehe W5, 111–112; Enz § 89 Anm.

¹⁴ Vgl. W5, 86. Siehe auch W5, 104; Enz § 87 Anm.; Enz § 88 Anm. (2).

¹⁵ Vgl. W5, 95; Enz § 87 Anm.; § 88, Anm. (1).

¹⁶ Vgl. W5, 95–96.

tige Gegenbewegung, die die innerliche Bezogenheit des Nichtseins auf das Sein enthüllt, paralyisiert sich gegenseitig und stabilisiert sich im Begriff des *Daseins* (*Da-Sein*).¹⁷ Wenn die Negativierung des Seins bis zum Ende weiterginge, würde das Sein Nichtsein sein; wenn die Positivierung des Nichtseins bis zum Ende weiterginge, würde das Nichtsein Sein sein, und so würde man wieder beim reinen Sein und reinen Nichtsein sein. Werden ist insofern *die Bewegung selbst*, durch die das Sein zum Nichtsein und das Nichtsein zum Sein wird.¹⁸

Als Momente des Werdens werden Sein und Nichtsein wieder bestimmt: sie sind nämlich nicht mehr *reines* Sein und *reines* Nichtsein.¹⁹ Das stillstehende Resultat der Wiederbestimmung des Seins und des Nichtseins im Werden ist eine Gestalt des Seins – das Dasein –, aus dem heraus das Seiende nun immanent entsteht. Dasein ist nämlich Sein, das *selbst* durch eigene Negation zu dem wird, was da ist.²⁰ „Omnis determinatio est negatio“ behauptet Hegel von Spinoza inspiriert.²¹ Im Unterschied zum Fall des reinen Seins, das das Seiende transzendiert und es innen grundlos und grundbedürftig zurückläßt, muß man das Verhältnis zwischen dem Sein und dem, was ist, nunmehr als die Selbstnegativierung des Seins begreifen. Indem Negation – und somit Differenz, Bestimmtheit und Komplexität überhaupt – ins Sein bereits aufgenommen sind, weist das Dasein nicht mehr auf eine Alterität hin, die noch das Vorhandensein der verschiedenen Daseienden erklären und durch Kausalität begründen soll, sondern es beruht – und in ihm die Daseienden auch – substantziell auf sich selbst.²² Ausgehend vom Grundsatz der Identität von reinem Sein und reinem Nichtsein ist der Prozeß, der vom Sein zum Seienden führt,

¹⁷ W5, 113–116; Enz § 89.

¹⁸ Vgl. W5, 113: „Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Sein und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“ Siehe auch W5, 83, 111–112.

¹⁹ Vgl. W5, 115.

²⁰ Vgl. W5, 122–123.

²¹ W5, 121; Enz § 91 Zus.

²² Vgl. W5, 117–118: „Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre; das Sein jedoch ist das Unbestimmte, es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein, ein konkretes; es tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf. (...) Das Sein ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere. Die Bestimmtheit hat sich noch nicht vom Sein abgelöst; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen, denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseins mit dem Sein; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen.“ Siehe auch W5, 86: „Da nunmehr diese Einheit von Sein und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zugrunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle ferneren logischen Bestimmungen: Dasein, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit.“

nicht mehr die *creatio ex nihilo* der Schöpfungsontologie, sondern indem das, was überhaupt da ist, aus dem Sein qua Dasein entsteht, stellt sich dieser Prozeß als die *Selbstverendlichung* des Seins heraus –, als „das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst.“²³

3. Wenn die Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichtseins verabsolutiert werden, schließen sie sich in sich selbst und werden jeweils zu einer abstrakten Bestimmtheit sowohl zueinander als auch zu dem, was ist (oder nicht ist). In seinem Unterschied vom Nichtsein und vom Seienden verabsolutiert, hebt sich das Sein nicht durch das Werden zum Daseienden auf, sondern es beharrt gegen beide in seiner eigenen abstrakten Bestimmtheit. Das Nichtsein schließt sich wiederum in sich selbst als einen „Zustand“ – das Nichts – gegen das, was ist, und gegen den daraus resultierenden Begriff des rein gebliebenen Seins. Indem dabei auch das, was ist, als solches gegen das Sein (und das Nichtsein) verabsolutiert wird, schließt es sich in sich selbst und muß nunmehr mit dem Sein eine Synthese bilden, *um selber zu sein*. Da die Begriffe des Seins, des Nichtseins und des Seienden in ihrer jeweiligen Besonderheit beharren, kann der Seinsbegriff nicht mit dem Begriff des Nichtseins in den Begriff des Seienden *vermittelt* werden; in diesem Zusammenhang muß das Seiende daher als eine *bereits* konstituierte Bestimmtheit durch das Sein absolut „gesetzt“ werden – als etwas, was eben aufgrund seiner eigenen bzw. angeeigneten Bestimmtheit die *Möglichkeit* hat, zu sein oder nicht zu sein.²⁴ Was ist, bleibt hier nämlich als solches jenseits des Seins und des Nichtseins als das, was nur äußerlich behauptet oder verneint, gesetzt oder entfernt werden kann. Hegels Satz des Werdens enthält dagegen die Notwendigkeit, daß die Begriffe von Sein und Nichtsein miteinander vermittelt werden und *sich* dadurch zum Begriff des Daseienden aufheben, d.h. daß das Sein selbst zu dem wird, was (da) ist.

Nach dem Hegelschen Ansatz stellt sich die Metaphysik als das System der abstrakten gegenseitigen Differenzierung von Sein, Nichtsein und Seiendem heraus oder, von einer anderen Perspektive, als das System der Verabsolutierung des Bestimmten überhaupt, in dem dieses mit dem Sein und dem Nichtsein nicht zu einem

²³ Enz § 84.

²⁴ In diesem Sinne wurde die Essenz (essentia) in der scholastischen Metaphysik als „quod quid *erat* esse“ (siehe u.a. Thomas von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co.; *Q. d. de anima*, a. 3 arg. 20; *De ente et essentia*, cap. 1; In *Physic.*, lib. 2 l. 11 n. 8; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 2 n. 12; *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 7 n. 15; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 2 n. 2) und das Sein, sofern es als das Resultat der Schöpfung aus dem Nichts verstanden wurde, als „positio absoluta“ der Essenz charakterisiert (siehe u.a. Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 21 a. 1 co.: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat*). Siehe dazu auch Kant, *AA II*, 73–74: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. (...) Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so erteilet er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlecht-hin.“ (Meine Hervorhebung, H.F.).

Schluß vermittelt wird, weshalb alle drei – Sein, Nichtsein und bestimmtes Seiendes – als Besonderheiten gegeneinander beharren. Da jedes Ding aufgrund seines abstrakten Unterschieds zum Sein in sich selbst ein nicht-seiendes, dennoch ein bestimmtes Ding ist, das das Sein dazu benötigt, erst selber zu sein, impliziert die Metaphysik die Entsubstantialisierung des Ganzen der seienden bestimmten Dinge. In Hegels System gibt es dagegen keinen Raum für eine Problematisierung der Tatsache, daß es die Welt als ein Ganzes von bestimmten wirklichen Dingen gibt.

Mit der These, daß das Werden die Wahrheit des reinen Seins und des reinen Nichtseins ist, kehrt Hegel zu jener philosophischen Tradition zurück, nach der die Welt als solche keiner Erklärung und Ursache bedarf.²⁵ Hegels These bedeutet genauer: Es gibt kein reines Nichtsein in Bezug auf das Sein und eben deshalb kein absolutes Nichts des Ganzen dessen, was ist. Als solche sind Sein und Nichtsein bloße Abstraktionen des Verstandes. Der erste gültige Seinsbegriff ist für Hegel der Begriff des Daseins. Dasein ist das Vorhandensein von allem, was ist, sofern dieses Vorhandensein nicht mehr auf einen von sich verschiedenen Grund hinweist, sondern sofern es – ähnlich wie die Aristotelische Materie oder die spinozistische Substanz – vollständig auf sich selbst beruht. Durch seine Kritik am Seins- und Nichtsverständnis der Metaphysik beabsichtigt Hegel, die Tatsache, daß es die Welt gibt, zu entproblematisieren und das Ganze der seienden Dinge nach seiner Entsubstantialisierung durch die These der Schöpfung aus dem Nichts wieder zu substanzialisieren. Hegels These der Identität von Sein und Nichts kann insofern als die Möglichkeitsbedingung jener These charakterisiert werden, die Bertrand Russell in seiner berühmten BBC-Rundfunkdebatte um die Gottesbeweise mit dem Jesuitenpriester Frederick Copleston vertreten hat:

Russell: You ask whether I consider that the universe is unintelligible. I shouldn't say unintelligible – I think it is without explanation. (...)

Copleston: (...) The series of phenomenal causes is an insufficient explanation of the series. Therefore, the series has not a phenomenal cause but a transcendent cause.

Russell: That's always assuming that not only every particular thing in the world, but the world as a whole must have a cause. For that assumption I see no ground whatever. (...)

Copleston: Then you would agree with Sartre that the universe is what he calls „gratuitous“?

Russell: Well, the word „gratuitous“ suggests that it might be something else; I should say that the universe is just there, and that's all.²⁶

²⁵ Wie schon früher für Heraklit ist das Werden auch für Hegel die Wahrheit des Seins und des Nichtseins (W5, 83, 86, 97, 111; Enz § 88 und § 88, Anm. 5).

²⁶ Russell, B.: *Why I am not a Christian. And other essays on religion and related subjects*, Routledge, London/New York 1957 (ND 2004), 133–134. Siehe in diesem Sinne W5, 116–117: „Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein; etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher. Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein, so daß dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit

II. Nichts, empirischer Foundationalismus und absoluter Idealismus

1. Durch die Schöpfungslehre der monotheistischen Religionen inspiriert, haben zahlreiche Philosophen seit dem Mittelalter versucht, die Welt zu begreifen, als ob sie aus dem Nichts entstanden wäre; ihr Versuch veränderte auf eine radikale Art die Ontologie. Der andere großangelegte Versuch in der Geschichte der Philosophie, die Welt aus dem Nichts heraus zu interpretieren, nämlich der der cartesischen Philosophie, hat seinerseits die Erkenntnistheorie tief verändert, und zwar auf eine ähnliche Art, wie der erstere die Ontologie verändert hatte.

Endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß *alle Dinge*, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Träume. Als bald aber machte ich die Beobachtung, daß, während ich so denken wollte, *alles* sei falsch, doch notwendig ich, der das dachte, *irgend etwas* sein müsse.²⁷

Descartes schlug ein Gedankenexperiment vor, daß alles, was wir wissen bzw. alles, was gewußt werden kann, kein wirkliches Ding, sondern nur der Inhalt einer Vorstellung bzw. eines bloßen Gedankens des Subjekts ist. Wenn aber keiner der Gedanken, die das Subjekt denkt, einem wirklichen Ding entspricht, könnte das Denken selbst nicht wirklich stattfinden, weil das Denken auch der Inhalt von Gedanken ist, die das Subjekt hat; wenn also keiner der Inhalte der Gedanken des Subjekts einem wirklichen Ding entsprechen würde, würde es absolut nichts geben. Solange ein Subjekt denkt, gibt es daher mindestens einen Gedankeninhalt, der nicht nur der Inhalt seiner Gedanken, sondern auch ein wirkliches Ding ist, nämlich sein Denken selbst. Mit anderen Worten: das Denken (*cogito*) ist nicht weniger als jeder andere Gegenstand ein Gegenstand für das subjektive Denken, d.h. es ist selber auch ein Gedanke (*cogitatio*); aber in diesem Fall muß es ein wirkliches Ding (*res*) geben, das diesem subjektiven Gedanken entspricht, nämlich das Denken selbst *als* wirkliches Ding (*res cogitans*). Descartes schließt folglich, daß selbstbewußtes Denken nicht der Inhalt bloß subjektiver Gedanken ist, sondern

als solche aus. Das Ganze ist gleichfalls in der Form, d. i. Bestimmtheit des Seins – denn Sein hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu sein gezeigt – ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck ‚Dasein‘ liegt.“

²⁷ Descartes, AT VI, 32: Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillé, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. [NB.: Meine Hervorhebung, H.F.] Vgl. AT VII, 25: Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.

notwendigerweise auch ein Ereignis, das in der wirklichen Welt geschieht. Ist die logische Folge des Ansatzes der Metaphysik, die wirkliche Welt aus dem Nichts heraus zu begreifen, die Notwendigkeit zu erklären, nicht, *wie* die Dinge sind, sondern *daß* sie sind, so ist die Folge des cartesischen Ansatzes, die vom Subjekt gewußte Welt aus ihrer Inexistenz heraus zu interpretieren, die Notwendigkeit zu erklären, nicht *daß* wir eine Welt erkennen, sondern daß die Welt, die wir erkennen, die *wirkliche* Welt ist.

2. Am Anfang seiner Logik verbindet Hegel die These der Einheit des reinen Seins und des reinen Nichtseins mit der These der Einheit des reinen Seins und des reinen *Denkens*.²⁸ Dies bedeutet von einer anderen Perspektive, daß Hegel die Verabsolutierung des Unterschieds zwischen Sein, Nichtsein und dem, was ist oder nicht ist, mit der Verabsolutierung des Unterschieds zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und dem Erkennen des Subjekts verbindet. Die These der Äußerlichkeit der Welt in bezug auf das erkennende Subjekt (oder, was dasselbe bedeutet, die These von der abstrakten Unterscheidung der Tatsache, daß das Subjekt bestimmte Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, von dem Umstand, daß gerade *diese* Gegenstände es sind, die wirklich existieren) beruht für Hegel auf der abstrakten Unterscheidung zwischen dem Bestimmtheit dessen, was es gibt, und der Tatsache als solcher, daß es dieses Bestimmte gibt. Hegel sieht nämlich eine enge Verbindung zwischen der semantischen Dimension des Verhältnisses zwischen Sein, Nichtsein

²⁸ Vgl. W5, 68: „Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedlose; dieses Unterschiedlose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“ W5, 82–83: „Es [= das reine Sein, H.F.] ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. (...) Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.“ Enz § 86: „Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.“ Enz § 88 Zus.: „Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde. Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen und somit nicht zu sagen, der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist.“ Siehe auch W5, 72, 90–91, 101; Enz § 86 Zus. (1); Enz § 87 Zus.; W20, 133–134.

und dem, von dem beide ausgesagt werden, und der pragmatischen Dimension des Verhältnisses zwischen Sein und Denken.

Um diese Verbindung verstehen zu können, ist es von großem Nutzen, Hegels Deutung des ontologischen Gottesbeweises und seine Kritik an Kants Kritik dieses Beweises zu analysieren, denn der Hauptanspruch des ontologischen Beweises ist eben der, daß es gültig ist, vom Inhalt des subjektiven Denkens zu seiner Existenz in der Wirklichkeit zu schließen. Bekanntermaßen lehnt Kant die Gültigkeit dieser Schlußfolgerung ab – und er lehnt sie ab aufgrund seiner besonderen Seinsauffassung. Die Möglichkeitsbedingung des ontologischen Beweises ist für Kant die Auffassung des Seins als einer Form von Bestimmung: eben deshalb, weil Sein als eine Bestimmung verstanden wird, kann es der Inhalt eines realen Prädikats sein und dem Begriff eines Gegenstands hinzugefügt werden. Der Hauptpunkt von Kants Kritik des ontologischen Beweises ist aber, daß Sein bzw. Dasein *keine* Bestimmung und daher *kein* reales Prädikat ist, das dem Begriff eines Gegenstands zugeschrieben werden kann.²⁹

Im Prinzip nimmt Hegel diese Kritik des ontologischen Beweises an, aber er begrenzt ihre Reichweite auf die konkrete historische Formulierung des Beweises durch Philosophen wie Anselm, Descartes und Leibniz.³⁰ Hegel stimmt Kant zu, daß Sein nicht als eine Bestimmung und als ein reales Prädikat aufgefaßt werden darf, das man dem Begriff eines Gegenstandes hinzufügen oder entfernen kann, aber er behauptet dazu, daß das Sein so zu verstehen, wie Kant es tut, nämlich als das absolute Setzen des Begriffes eines Gegenstandes, letztendlich ein Rückfall in die *gleiche* Auffassung ist, die es für eine Bestimmung hält, die im Begriff des allerrealsten Wesens enthalten ist. In der klassischen Formulierung des ontologischen Beweises wird das Sein als eine Bestimmung angesehen, die den restlichen Bestimmungen des allerrealsten Wesens hinzugefügt wird. Dabei wird aber das Sein als eine Bestimmung aufgefaßt, deren Bestimmtheit eigentlich nur darin besteht, sich von *allen* Bestimmungen zu unterscheiden, die dem vollkommenen Wesen bereits zugesprochen wurden. Das bedeutet in der Praxis, daß der Seinsbegriff

²⁹ Zum Verhältnis zwischen der Daseinsauffassung und dem ontologischen Beweis bei Kant siehe u.a. Marion, J. L.: „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30/2 (1992): 201–218. Hintikka, J.: Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument, in: *Dialectica* 35/1 (1981), 127–146; Shaffer, J.: „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: *Mind* 71 (1962), 307–325.

³⁰ Vgl. W2, 321; W20, 360–363. Siehe auch in diesem Zusammenhang Enz § 193, Anm.: „Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius und Spinoza so wie das Prinzip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, daß diese Einheit, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, vorausgesetzt, d. i. nur als an sich angenommen wird.“ W20, 157: „Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dies wird dann in der Spinozistischen Idee in seinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das ist richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend.“

in diesem Kontext vollständig *unbestimmt* ist. Kants These zum Sein tut folglich nichts weiter als das zu explizieren, was bereits im ontologischen Beweis enthalten war, nämlich das Sein als solches vom Bereich des Bestimmten auszuschließen. In Hegels Augen ist Kants Seinsauffassung daher eine bloße Variante seiner metaphysischen Auffassung. Es ist für Hegel letztendlich irrelevant, ob das Sein als die allerletzte Bestimmung oder als etwas verstanden wird, was jenseits der Ebene des Bestimmten liegt: Wenn man das Sein versteht, wie die Metaphysik und Kant es tun, unterscheidet es sich von den bestimmten Seienden und hebt sich gegen sie ab.³¹

Sein ist für Hegel dagegen die rein abstrakte Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst, es ist die Verunmittelbarung des Kreisens von Bestimmungen, das einer Bestimmtheit ihre eigene Spezifität verleiht. Das Sein ist also nicht eine Bestimmung im eigentlichen Sinne; es ist nämlich nicht, wie die Anhänger des ontologischen Beweises es auffassen, ein reales Prädikat, aber es ist für Hegel auch nicht eine bloße Faktizität jenseits des Bestimmten, wie Kant es versteht. Sein ist für Hegel das Ganze der Bestimmungen, die eine Bestimmtheit definieren, indem dieses Ganze einseitig und abstrakt für sich gegen seine eigenen Bestimmungen betrachtet wird; Sein ist insofern die bloße, leere Beziehung der Bestimmtheit auf sich selbst. Das Verhältnis zwischen Sein und Bestimmtheit ist somit kein äußerliches Verhältnis zwischen zwei Extremen, die sich gegenseitig ausschließen, sondern der immanente Übergang des einen Extrems zum anderen – und umgekehrt. Dieses Verhältnis ist vom Sein aus betrachtet seine *Selbstbestimmung*, von der Bestimmtheit aus betrachtet ihre *Selbstrealisierung*. Der ontologische Beweis drückt für Hegel den gleichen Gedanken aus; sein Mangel ist nur die konkrete Form, in der er durch die klassische Metaphysik formuliert wurde.

3. Werden die Begriffe als der spezifische Bereich der durch reale Prädikate zusammengesetzten Bestimmtheiten angesehen, so ist der dadurch in sich völlig unbestimmte (Pseudo)Begriff des Seins die Voraussetzung der These einer Außenwelt jenseits der bestimmten Erkenntnisgegenstände – Gegenstände, die dadurch bloß subjektive Inhalte bleiben müssen. Hegel bezieht die These einer Außenwelt,

³¹ Vgl. W6, 491–492: „Aber allerdings wenn Ich begrifflos als bloße einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtsein Ich aussprechen, so ist es die abstrakte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; – es ist so nur eins der Extreme, einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne Subjektivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, daß sich von dem Ich als Objekt das denkende Subjekt nicht wegbringen läßt. Aber in der Tat findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der ersten Bestimmung, dem Ich als Subjekte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich [sich] selbst entgegengesetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstrakten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen, – denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl diese doch ein Höheres des Gedankens sind.“ Siehe auch W 19, 559; W20, 347–348.

die den Bereich der bestimmten Gegenstände eines bloß subjektiven Erkennens transzendiert, auf den Gottesbegriff der Metaphysik, in dem Gott als substanzialisiertes Sein gedeutet wird, das alle bestimmten Seienden transzendiert.³² Der Begriff einer äußerlichen Wirklichkeit gegenüber einem bloß subjektiven Denken entspricht demnach im cartesischen und postcartesischen Idealismus dem Begriff des hypostasierten reinen Seins der Metaphysik im vorcartesischen Realismus. Im realistischen Paradigma setzt sich das Vorhandensein dessen, was es gibt (sofern dieses Vorhandensein von dem, was es gibt, abstrakt differenziert und als solches verabsolutiert wird), als reines Sein der Welt den bestimmten Seienden entgegen. Im subjektiv-idealistischen Paradigma setzt sich ihrerseits die Tatsache, daß das erkennende Subjekt Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, als eine reine Positivität dem erkennenden Subjekt selbst entgegen; anders ausgedrückt, das (angebliche) Vorhandensein einer Außenwelt setzt sich in diesem letzteren Fall einer als die Welt der Erkenntnisgegenstände in sich durchgängig bestimmten, aber immer noch bloß innerlich vorstellenden Subjektivität entgegen. Aus diesem Grund verbindet Hegel die Metaphysik, die Kant überwinden wollte, mit dem subjektiven bzw. transzendentalen Idealismus.

In Hegels *Logik* stellt sich das Dasein als das Element dar, in dem alle möglichen Bestimmungen immanent entstehen. Mit der These des Entstehens der Bestimmtheit überhaupt innerhalb des Daseins als in sich selbst bestimmenden Seins zielt Hegel darauf ab, jene Phase der Geschichte der Ontologie abzuschließen, die im Mittelalter mit jenen Philosophen – wie z. B. Avicenna und Thomas von Aquin – begonnen hat, die den *logischen* Unterschied, den Aristoteles zwischen der Definition und dem eventuellen Umstand gemacht hatte, daß Dinge existieren, die die Definition instanzieren, als einen *ontologischen* Unterschied ausgelegt haben.³³

³² Hegels Schlußfolgerung hinter seiner Verknüpfung des Gottesbegriffs der Metaphysik mit der These einer Außenwelt jenseits der Reichweite der menschlichen Erkenntnis bzw. mit Kants These des Dings-an-sich läßt sich folgenderweise rekonstruieren: *I. Gott ist reines Sein als völlig abstrakte Unbestimmtheit, d.h. Nichts:* W4, 280 [§ 1]; W5, 120; Enz § 49. *II. Als vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit ist Gott unerkennbar:* Enz § 136 Zus. 2; W11, 49; W11, 53 (siehe auch W11, 238). *III. Nur das, was bestimmt ist, kann erkannt werden:* Enz § 46; W11, 49; W20, 327. *IV. Kants Ding-an-sich ist vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit:* W4, 439–440; W5, 37; W6, 135; W5, 525–526; Enz § 44; Enz § 60 Zus. (1). *V. Als vollständige Abstraktion und Unbestimmtheit ist das Ding-an-sich unerkennbar:* W6, 135; Enz § 60 Zus. (2); Enz § 124 Zus. (siehe auch Enz § 131 Zus.; W18, 143; W6, 499–500 und W4, 445). *VI. Deshalb verbindet Hegel ausdrücklich Kants Ding-an-sich mit dem Begriff des reinen Seins bzw. mit dem Gottesbegriff der Metaphysik:* Enz § 87 (und Anm.); W5, 129–130; W16, 311–312. Hegels übereinstimmende Charakterisierung des Begriffs des reinen Seins bzw. des Gottesbegriffs der Metaphysik und des Begriffs des Dings-an-sich läßt sich weiterhin hinter dem gemeinsamen Gebrauch von Begriffen wie z.B. „caput mortuum“ (im Sinne von „nicht nutzbarem Rückstand, der bei einem chemischen Prozeß entsteht“) erkennen: So sind sowohl Gott (Enz § 112 Zus.; siehe auch W11, 48) als auch das Ding-an-sich ein *caput mortuum* (Enz § 44 Anm.; W20, 381).

³³ Siehe *Analytica Posteriora*, 92b. Der Kommentar von Thomas von Aquin zu dieser Passage (siehe *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 6 n. 3) lautet: „Sed aliud est quod quid est

Kants Metaphysikkritik soll diese Epoche der Ontologie überwunden haben; für Hegel aber hat Kant in seiner eigenen Philosophie das metaphysische Denken reproduziert, indem er Sein und Bestimmtheit weiter abstrakt voneinander unterschieden hat. Hegels Kritik an Kants Seinsauffassung und an Kants Theorie über den bloß phänomenalen Charakter der menschlichen Erkenntnis macht klar, daß in seinen Augen die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Sein versteht, die Quelle des Dualismus zwischen menschlicher Subjektivität und Wirklichkeit, zwischen Geist und Welt bildet. Diese besondere Auffassung über das Bestimmtheitsein, das Sein und ihr Verhältnis zueinander ist wiederum die gleiche, die jene Ontologie ermöglicht, die die Welt der existierenden Dinge für zufällig hält und demnach den Gott der Religion als substanzialisiertes Sein interpretiert, das das Vorhandensein der Welt verursacht.

Indem Hegel zwischen der These einer ansichseienden Außenwelt außerhalb der Reichweite des Erkenntnisvermögens des Subjekts und der These des hypostasierten reinen Seins der Schöpfungsmetaphysik enge Parallelen zieht und dagegen die These der Einheit von Sein und Nichtsein im Seienden und der Einheit von Sein und Denken vertritt, macht er klar, daß für ihn das Ereignis des inhaltlichen Erkennens dem Ereignis der wirklichen Welt gleicht. Die jeweilige Problematisierung dieser Ereignisse beruht dementsprechend auf ein und demselben logischen Verfahren, nämlich auf der abstrakten Differenzierung von Sein und Nichtsein in Bezug auf das, was ist oder nicht ist, und auf der daraus resultierenden Isolierung und Verabsolutierung der Tatsache, daß das Subjekt Gegenstände als wirkliche Dinge erkennt, hinsichtlich der reziprok isolierten und verabsolutierten Bestimmtheit dieser Gegenstände. Im Fall des Erkennens ist das Ergebnis einer solchen Problematisierung, daß das Objekt, das das Subjekt als ein wirklich existierendes Ding erkennt, in einen Inhalt verwandelt wird, dessen Bestimmtheit vom Sein abgesondert und dadurch „entwirklicht“ wird, weshalb sie keine Auskunft darüber gibt, wie das, was ihr in der Außenwelt entsprechen soll, wirklich ist. Aufgrund sozusagen des Realitätsgefühls, das die sinnliche Wahrnehmung begleitet, neigt man in diesem Kontext dazu, die empirische Erkenntnis für das Bindeglied zwischen den subjektivierten Erkenntnisgegenständen und der reziprok völlig „entbestimmten“ Wirklichkeit zu halten. Für Hegel teilen sowohl der Empirismus als auch der transzendente Idealismus diese gleiche Fehldeutung des Phänomens der Erkenntnis.³⁴

homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstraret aliquis quid est et quia est.“ Siehe auch in diesem Zusammenhang Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, cap. 5, A 31 (hg. von Van Riet S., Louvain-La-Neuve/Leiden 1983, Bd. 1, 35): „Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.“

³⁴ Siehe W2, 309–311; W4, 439–440; W4, 445; W6, 136; W6, 491–492; Enz § 131 Zus.; Enz § 165 Anm.; Enz § 415 Zus. (2); W20, 400–401; W20, 405.

Seit seiner Zeit in Jena besteht Hegel hingegen darauf, daß das Verhältnis zwischen dem Erkennen und dem Erkenntnisobjekt nicht als eine Synthese von Besonderheiten im Sinne des Kausalverhältnisses, sondern als eine Identität aufgefaßt werden soll.³⁵ Die gegenseitige Vermittlung und resultierende Aufhebung der Besonderheiten zu einer in sich differenzierten Identität ist genau das, was in der These des Werdens als Wahrheit des reinen Seins und des Nichts am Anfang der Logik programmatisch enthalten ist. Hegels Logik kann angesehen werden als eine äußerst nuancierte Theorie über die aufeinanderfolgenden Vermittlungen zwischen den verschiedenen Formen des Bestimmtheits und der spezifischen Seinsgestalt, die ihnen jeweils entspricht. Hegels Neudeutung des ontologischen Beweises stellt sich somit als ein Hauptschlüssel zur Interpretation seines Systems heraus: Das System ist nämlich das ontologisierende Beweisen, der logisch-ontologische Prozeß der Selbstrealisierung des Denkens.

Wenn die Tatsache, *daß* es das gibt, was es gibt, abstrakt von demjenigen unterschieden wird, *was* es gibt, bedarf dieses einer Ursache, die sein Vorhandensein erklärt, da dieses Vorhandensein durch jene Unterscheidung problematisch geworden ist. Mit der These des Werdens und seiner Stabilisierung in der immanenten Kategorie des Daseins stellt sich Hegel einer solchen Problematisierung und der aus ihr entstandenen Metaphysik und Erkenntnistheorie entgegen. Die Abstraktion der Positivität der Welt, d.h. das reine Sein, ist das absolute Anderssein der Welt; der gleiche Begriff steckt für Hegel im Begriff einer Außenwelt, die außerhalb des Bereichs des inhaltlichen Erkennens des Subjekts liegt. Die abstrakte Unterscheidung von Sein und Denken ist nach Hegels Deutung eine logische Folge der abstrakten Unterscheidung von Sein und Seiendem – Unterscheidung, die schließlich aus dem Versuch resultiert, die wirkliche Welt aus der Vorstellung ihres Nichtseins heraus zu interpretieren. Ist das reine Sein das Anderssein der bestimmten wirklichen Dinge, so ist eine Welt an sich das Anderssein des subjektiven Erkennens der wirklichen Dinge. Anders ausgedrückt: Ist das reine Sein die Abstraktion der Positivität der wirklichen Dinge, so ist eine äußerliche Welt die Abstraktion der Positi-

³⁵ Vgl. W2, 394: „Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt, und insofern ist es reiner Idealismus, der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird und einen Realismus sich gegenüberstehen hat. Dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen [vermag], d. h. das abstrahierende Denken, die reine Tätigkeit dem Sein entgegengesetzt zum Absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas Formelles, so wie der Idealismus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung [gegenüber] der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des einen durch das andere.“ W2, 408: „Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht, der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Teilung ist, der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist; beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht eins werden.“ Siehe auch W2, 310–311, 328–329, 409.

vität der Tätigkeit des inhaltlichen Erkennens.³⁶ Das Verhältnis des entwickelten Erkenntnisgegenstands zur Außenwelt ist formell das gleiche wie das Verhältnis der entwickelten vorhandenen Dinge zum reinen Sein. Das Vorhandensein einer Welt, die sich dem menschlichen Geist erschließt, ist es, was in beiden Fällen erklärt werden soll.

4. Die Frage nach der Ursache des Vorhandenseins der Welt und die Frage nach der Ursache der Tatsache des inhaltlichen Erkennens entspringen für Hegel aus derselben irrigen Auffassung. Eben auf diesen Umstand weist die hegelsche These hin, daß die Tätigkeit des Erkennens die *Substanz* ist.³⁷ Diese These bedeutet genauer: Das Erkennen hat keinen Anfang im eigentlichen Sinne, sondern ist unendlich und absolut. Da das Erkennen unendlich und absolut ist, ist es nicht sinnvoll, nach seiner Ursache zu fragen.³⁸ Die Charakterisierung des Erkennens anhand der spinozistischen Kategorie der Substanz zeigt auf, daß das Kontingenzargument auf die Tatsache der Erkenntnis anzuwenden, für Hegel so ungünstig ist, wie es ebenfalls unmöglich ist, den kosmologischen Beweis auf die Tatsache der Welt anzuwenden. Es ist nämlich nicht zulässig, das absolute Nichtsein d.h. *das Nichts des Erkennens* vorauszusetzen; aber es ist eben diese Voraussetzung, welche, indem sie die Tatsache unserer Erkenntnis der Welt problematisiert, das scheinbare Bedürfnis nach einer Ursache erzeugt, die diese Erkenntnis absolut „setzt“.³⁹

³⁶ Vgl. W20, 134: „Im Denken ist so Sein; Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkreten des Denkens.“

³⁷ Siehe Enz § 213; Enz § 439; Enz § 564; Enz § 554.

³⁸ Vgl. W4, 456–457; Enz § 76 (Fußnote 27); Enz § 229 Zus.; W20, 168. Siehe auch W7, 141–142 [PhR § 66, Anm.].

³⁹ Wilfrid Sellars und John McDowell sind neben Robert Brandom zwei der Philosophen der analytischen Tradition, die zur Wiederbelebung des Interesses an Hegels Denken in der englischsprachigen Philosophie in den letzten Jahrzehnten am meisten beigetragen haben (siehe dazu Redding, P.: *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2007; ders.: „The Possibility of German Idealism after Analytic Philosophy: McDowell, Brandom and Beyond“, in: Reynolds, J./Mares, E./Chase, J./Williams, J. (Hg.): *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010, 191–203; ders.: „The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom“, in: Houlgate, S. u. Baur, M. (Hg.): *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, 576–593; ders.: „Hegel and Analytic Philosophy“, in: De Laurentiis, A. u. Edwards, J. (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*, London 2013, 313–319). Obwohl Sellars sein bahnbrechendes *Empiricism and the Philosophy of Mind* als seine „Meditations Hegeliennes“ charakterisiert hat (Sellars, W. [1956]: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge 1997, 45) und McDowell wiederum sein wohl einflußreichstes Werk *Mind and World* als „ein Prolegomenon zur Lektüre der Phänomenologie [des Geistes]“ verstanden wissen will (McDowell, J. [1994], *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge/London 2000, ix), weicht der philosophische Ansatz beider Autoren prinzipiell von Hegels Grundsatz ab, daß das Erkennen keinen absoluten Anfang hat. Siehe in diesem Sinne Sellars, a. a. O. 78–79: „There is clearly some point to the picture of human knowledge as resting on a level of propositions – observation reports – which do not rest on other propositions in the same way as other propositions rest on them. On the other hand, I do wish to insist that the metaphor of ‚foundation‘ is misleading in that

Die These der Unendlichkeit und Absolutheit des menschlichen Erkennens hat auf den ersten Blick einen stark kontraintuitiven Charakter – und in der Tat wurde sie öfters mißverstanden. Hegel war selbst über die negativen Reaktionen überrascht, die diese These schon zu seinen Lebenszeiten ausgelöst hat; er erwiderte daraufhin, daß sie „etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes“ besagt – und dazu noch, daß die Voraussetzung der Einheit von Sein und Denken „allem unserem Tun“ zugrunde liegt.⁴⁰ Als intuitive Argumente gegen den absoluten Charakter des menschlichen Denkens bzw. Erkennens kann man unter anderem das Unbewußtsein (sofern es als die reine Negation, d.h. als das Nichts des Erkennens gedeutet wird) und die räumliche Äußerlichkeit der Dinge gegenüber dem erkennenden Subjekt (sofern sie als deren substantielle Äußerlichkeit gegenüber dem Erkennen gedeutet wird) vorbringen. Das Unbewußtsein ist für Hegel aber eines der Momente des Denkens, nämlich sein Ansichsein, während das Bewußtsein das Moment seines Fürsichseins ist.⁴¹ Was die räumliche Äußerlichkeit betrifft, hält Hegel ihre Interpretation als äußerliche Substantialität hinsichtlich der Erkenntnistätigkeit für unrichtig. Hegel behauptet in dieser Hinsicht, daß das Wirkliche als das Andere des Denkens in Wahrheit „nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens“ ist.⁴² Kant befaßt sich in den dynamischen

it keeps us from seeing that if there is a logical dimension in which other empirical propositions rest on observation reports, there is another logical dimension in which the latter rest on the former. Above all, the picture is misleading because of its static character. One seems forced to choose between the picture of an elephant which rests on a tortoise (What supports the tortoise?) and the picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth (Where does it begin?). Neither will do.“ [Meine Hervorhebung, H.F.] Siehe dazu McDowell, a. a. O. 24: „In my first lecture I talked about a tendency to oscillate between a pair of unsatisfying positions: on the one side a coherentism that threatens to disconnect thought from reality, and on the other side a vain appeal to the Given, in the sense of bare presences that are supposed to constitute the ultimate grounds of empirical judgements.“ Ebd. 39: „It must be possible for justifications of judgements to include pointing out at features of the world, from what would otherwise risk looking like a closed circle within which our exercises of spontaneity run without friction.“

⁴⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, hg. von Hesse, F. und Tuschling, B., Hamburg 1994, 228: „Aber selbst wenn ich so Sein und Denken im wahren Sinn nehme, so sagt „Einheit des Seins und des Denkens“ aus, als ob sie nicht verschieden wären, aber das Denken ist, sich zu urteilen, sich zu unterscheiden, und erst das Denken aus diesem Prozeß des Unterscheidens sich mit sich zusammenschließend ist das wahre Denken. Der wahre Sinn dessen, daß das Denken die Sache ist, ist ganz etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes.“ Enz § 465 Zus.: „Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Sein. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde.“

⁴¹ Vgl. Enz § 453 Anm.

⁴² W20, 145: „Allein eben der Begriff des Daseins ist dies Negative des Selbstbewußtseins, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens.“

Antinomien mit dem Problem, das sich darstellt, wenn man ein Wesen voraussetzt, das außerhalb des Bereichs der endlichen Dinge liegt, während es gleichzeitig mit diesem Bereich verknüpft bleiben soll. Wenn man die räumliche Äußerlichkeit der wahrgenommenen Dinge in Bezug auf das sie wahrnehmende Subjekt als äußerliche Substantialität derselben gegen das Erkennen interpretiert, wird das Erkennen eben dadurch selber als ein weiteres, diesen Dingen in ihrem selben Raum äußerliches Ding gedeutet, während es gleichzeitig sie in seinem eigenen „inneren“ Raum enthalten muß. An manchen Stellen formuliert Hegel in der Tat seine Kritik der Hypostasierung der Äußerlichkeit und seine Kritik der damit verbundenen Problematisierung der konstitutiven Weltbezogenheit des Erkennens in der Form einer Widerlegung einer „Antinomie“, nämlich der „Antinomie“, die aus der Anwendung des Kontingenzarguments auf das Phänomen der Erkenntnis resultiert.⁴³ Das echte Prinzip des Idealismus impliziert für Hegel dagegen, einerseits, die Zurückweisung jeglicher Hypostasierung der räumlichen Äußerlichkeit und, andererseits, die damit verbundene These der ausschließlichen Substantialität des Erkennens, d.h. die These der Einheit von Sein und Denken, innerhalb welcher die räumlichen Wahrnehmungsgegenstände nicht weniger als das sie wahrnehmende Subjekt zu inneren Unterschieden einer – eben deshalb – *absoluten* Identität werden.

Die Trennung der als wirklich vorhanden erkannten Dinge von ihrem Vorhandensein mittels der Isolierung und Verabsolutierung desselben wirft das Problem auf, daß man diese Dinge erkennen kann, ohne dabei zu wissen, ob *sie* es sind, was wirklich existiert. In diesem Kontext wird es erforderlich, die Tatsache der Erkenntnis auf eine andere Art zu erklären als die, wie ihr Inhalt bzw. die Bestimmtheit überhaupt erklärt wird. Einen Grund für die Tatsache unserer Erkenntnis der Welt zu suchen, ist nach Hegels Ansatz so wenig sinnvoll, wie einen Grund für

⁴³ Siehe W5, 267: „Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diesseits; im reinen Selbstbewußtsein ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dies reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit sich fixiert, hat es das Dasein überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem unendlichen Progreß zugrunde liegt; nämlich ein Zurückgekehrtein in sich, das unmittelbar zugleich Außersichsein, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtsein, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat.“ W6, 500: „Aus dieser Bestimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerspruch ist, der sich selbst aufhebt, – der Widerspruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll, – eines Erkennens dessen, was ist, welches zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. In dem Zusammenfallen dieses Widerspruchs fällt sein Inhalt, das subjektive Erkennen und das Ding-an-sich zusammen, d. h. erweist sich als ein Unwahres. Aber das Erkennen hat durch seinen eigenen Gang seine Endlichkeit und damit seinen Widerspruch aufzulösen; jene Betrachtung, welche wir über dasselbe machen, ist eine äußerliche Reflexion; es ist aber selbst der Begriff, der sich Zweck ist, der also durch seine Realisierung sich ausführt und eben in dieser Ausführung seine Subjektivität und das vorausgesetzte Ansichsein aufhebt.“ Siehe auch W3, 184–185; Enz § 413 Zus.

die Tatsache der Existenz der Welt zu suchen. Daß es eine Welt gibt, läßt sich für Hegel nicht von dem Umstand trennen, daß wir wissen, daß es eine Welt gibt. Wie das Dasein beruht auch das Erkennen auf sich selbst. Im Grunde genommen ist das allgemein bestimmte Erkennen das Dasein, weil die abstrakte Unterscheidung und Entgegensetzung von Sein und Denken eine Folge der Verabsolutisierung des Seins und des Nichtseins ist, welche verhindert, daß beide sich zum Dasein aufheben. Einmal beim Dasein ist es jedoch nicht mehr möglich, das Sein vom Denken bzw. die Wirklichkeit der Welt von unserer Erkenntnis der wirklichen Welt zu trennen. Es gibt für Hegel kein Nichts des Erkennens: jedes Bestimmte und Anderssein ist somit eine Selbstbestimmung und Selbstunterscheidung des Erkennens, in dem das, was es gibt, *bereits* existiert. Wie die wirkliche Welt ist das Wissen, daß es eine wirkliche Welt gibt, d.h. das Wissen, daß es etwas eher als nichts gibt, einfach da – und das ist alles.

III. Schlußbemerkungen

Die Vernunft ist für Hegel die Einheit des Subjekts und des Objekts – anders ausgedrückt: Subjekt zu sein impliziert, die Welt zu erkennen.⁴⁴ Die Inhalte, die die Erkenntnistätigkeit spontan findet, „setzen“ ihre eigene Erkenntnis nicht, weil die der Erkenntnis gegebenen Inhalte keine „unverursachten Ursachen“ oder „unbewegten Bewegter“ des Erkennens sind. Die Erkenntnisobjekte sind für Hegel sowohl ruhend als auch in Bewegung: Unmittelbarkeit und Vermittlung bloße Standpunkte über die Erkenntnistätigkeit. Sich ein absolutes Nichtsein des Erkennens vorzustellen (z.B. durch die Zustimmung zum cartesischen Gedankenexperiment, durch eine philosophische Deutung des psychologischen Phänomens des Unbewußtseins oder durch eine naturalistische Interpretation der Theorie der transzendentalen Subjektivität), verändert grundsätzlich unser Verständnis des Erkenntnisphänomens, weil es das Bedürfnis nach speziellen Gründungsakten erzeugt, die als absolute Ursachen der Erkenntnis fungieren sollen. Anhand von Spinozas Substanzbegriff hält Hegel dagegen das Erkennen für strenggenommen unverursacht und insofern die Erkenntnisakte für innere Momente des unendlichen absoluten Elements des Erkennens, d.h. der ununterbrochenen und ununterbrechbaren Geist-Welt-Einheit. Vom Standpunkt des künstlich vorgestellten Nichtseins der Geist-Welt-Einheit muß aber der Kreislauf der Erkenntnisakte irgendwann angefangen haben; das menschliche Erkennen bzw. Denken wird dadurch zum bloß

⁴⁴ Daß das Erkennen die wirkliche Welt impliziert bzw. daß der Geist seine eigene Einheit mit der Welt enthält, bedeutet jedoch nicht, daß für Hegel jeder kognitive Akt des Geistes als solcher schon die Wirklichkeit und Objektivität seines Gegenstands impliziert; es bedeutet nämlich nicht, daß jedes Objekt, das das Subjekt für ein wirkliches Ding hält, tatsächlich ein Ding der wirklichen Welt ist. Hegel vertritt eine Nichtkorrespondenz- bzw. Kohärenztheorie der Wahrheit, die sich vor allem anhand seiner Theorie der subjektiv-theoretischen Formen der Vorstellung und des Denkens sowie auch anhand seiner Urteils- und Schlußtheorie rekonstruieren läßt.

formalen Denken – in Hegels Terminologie: zum „Bewußtsein“.⁴⁵ Damit die Tatsache begrifflich wird, daß das Erkennen schon immer einen Inhalt hat, müssen die Bestimmungen einiger Denkakte als Dinge interpretiert werden, die von außen her das Erkennen in Gang setzen und erfüllen. Erst diese hypostasierten Denkakte können die Tatsache erklären, daß der menschliche Geist die Wirklichkeit erkennt; im Gegensatz zu diesen Denkakten, denen das epistemische Privileg verliehen wird, den Geist mit der Welt in Kontakt zu bringen, werden die restlichen Denkakte zu bloß subjektiven Vorstellungen reduziert. In diesem Zusammenhang soll die sinnliche Wahrnehmung oder Empfindung den absoluten Anfang des Erkennens bilden, obwohl sie selber ein Akt und Moment *des* Denkens ist. Die empirische Erkenntnis soll hier ein in sich leer gewordenes Denken in Kontakt mit der Welt setzen, damit dieses erst dann zum Erkennen dessen wird, was es wirklich gibt.⁴⁶ Für Hegel bilden dagegen die empirischen Gegenstände keinen absoluten Anfang der Erkenntnis, sondern *sind* bereits *da* im Denken als unendlicher Totalität des ererkennenden Geistes und der erkannten Welt. In diesem theoretischen Rahmen gibt es – selbstverständlich! – Raum für sinnliches Erkennen, aber keinen für Empirismus.⁴⁷

⁴⁵ Siehe u.v.a. W2, 301: „Die Kantische Philosophie ist ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu sein, geradezu geständig, und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, gibt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will.“ W2, 232–233: „Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, - [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophien, von denen wir sprechen. (...) Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjektivität oder die Reinheit des unendlichen Begriffs.“

⁴⁶ Vgl. McDowell, a. a. O. 42: „Crediting experience with ordinary empirical passivity meets our need: it ensures that when we invoke spontaneity in connection with the employment of concepts in empirical thinking, we do not condemn ourselves to representing empirical thinking as rationally unconstrained, a frictionless spinning in a void.“ Ebd. 50–51: „If we focus on the freedom implied by the notion of spontaneity, what was meant to be a picture of thinking with empirical content threatens to degenerate into a picture of a frictionless spinning in a void. To overcome that, we need to acknowledge an external constraint on the exercise of spontaneity in empirical thinking.“ Ebd. 66: „The initial threat is that we lose a connection between empirical thinking and independent reality, a connection that there must be if what is in question is to be recognizable as bearing on independent reality at all.“

⁴⁷ Eben aufgrund seines letztendlich foundationalistischen Ansatzes muß McDowell im Gegensatz zu Hegel eine empiristische Auslegung der sinnlichen Wahrnehmung mit sinnlichem Erkennen ohne weiteres gleichsetzen. Siehe in diesem Sinne McDowell, a. a. O. 46: „I have been talking about a pair of opposing pitfalls: on the one side a coherentism that does not acknowledge an external rational constraint on thinking and therefore, I claim, cannot genuinely make room for empirical content at all.“ Ebd. 67–68: „At least with „outer experience“, conceptual content is already borne by impressions that independent reality makes on one’s senses. This allows us to acknowledge an external constraint on the freedom of spontaneity without falling into incoherence. So we can exorcize the spectre of frictionless spinning, which deprives us of anything recognizable as empirical content. (...) ... within

Aristoteles' Aussage, daß „die Seele in gewisser Weise alle Dinge“⁴⁸ ist, und das scholastische Diktum, daß „ens et verum convertuntur“⁴⁹, paraphrasierend, behauptet Hegel: „das Absolute ist der Geist“⁵⁰.

Bibliographie

- Aristoteles: *De l'ame*. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Paris 1966.
- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, hg. von Van Riet S., Louvain-La-Neuve/Leiden 1983.
- Bockmuehl, M.: „Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity“, in: *Scottish Journal of Theology* 65 (2012), 253–270.
- Cave, G. P.: „The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic“, in: *The Owl of Minerva* 16/2 (1985), 147–160.
- Copan, P.: „Is Creatio Ex Nihilo A Post-Biblical Invention? An Examination Of Gerhard May's Proposal“, in: *Trinity Journal* 17.1 (1996), 77–93.
- Craig, W. L. & Copan, P.: *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids 2004.
- „Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo“, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32.1 (1980), 5–13.
- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1969.
- *Œuvres* (13 vol.). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1982 (VI), 1983 (VII).
- Gaskin, J. C. A. „Being and Necessity.“, in: Gaskin: *Hume's Philosophy of Religion*, New York 1978, 59–73.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, hg. von Hespe, F. und Tuschling, B., Hamburg 1994.
- *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1971.
- Hintikka, J.: Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument, in: *Dialectica* 35/1 (1981), 127–146.
- Houlgate, S.: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette 2006.
- Hughes, M.: „Creation, Creativity, and Necessary Being“, in: *Religious Studies* 26 (1990), 349–61.

this conception of the possibilities, there is no way to credit thought with friction against independent reality, but we must have that if we are to have empirical content in our picture at all.“ Siehe auch ebd. 147.

⁴⁸ *De Anima* III 8, 431 b 21.

⁴⁹ Siehe u.a. Thomas von Aquin, *Super Sent.*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Summa Theologiae I-II*, q. 29 a. 5 arg. 1; *Summa Theologiae III*, q. 10 a. 3 co.; *De veritate*, q. 1 a. 5 s.c. 2.

⁵⁰ Enz § 384 Anm.

- Kant, I.: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902.
- Koch, A. F.: „Sein – Nichts – Werden“, in: A. Arndt u. Ch. Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 140–157.
- Leslie, J.: „The World's Necessary Existence“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980), 207–24.
- Neuser, W.: „Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger“, in: *Prima Philosophia* 4 (1991), 439–455.
- Marion, J. L.: „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, n. 2 (1992), 201–218.
- May, G. u.a.: *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978.
- McDowell, J.: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge/London 1994, ND 2000.
- McMullin, E.: „Creation ex Nihilo: Early History“, in: D. B. Burrell, C. Cogliati, J. M. Soskice u. W. R. Stoeger (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 11–23.
- (Hg.): *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame 1965.
- Morris, T. und Menzel, C.: „Absolute Creation“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 353–62.
- Munitz, M. K.: „Is the Existence of the World Necessary?“, in: Munitz: *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, 160–173.
- Paulsen, D.: „The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 41–49.
- Plantinga, A.: „Existence, Necessity, and God“, in: *New Scholasticism* 50 (1976), 61–72.
- Prucha, M.: „Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*“, in: A. Arndt u. Ch. Iber (Hg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, 109–125.
- Redding, P.: „Hegel and Analytic Philosophy“, in: A. De Laurentiis u. J. Edwards (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*, London 2013, 313–319.
- „The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell and Robert Brandom“, in: Houlgate, S. u. Baur, M. (Hg.): *A Companion to Hegel*, Chichester 2011, 576–593.
- „The Possibility of German Idealism after Analytic Philosophy. McDowell, Brandom and Beyond“, in: Reynolds, J./Mares, E./Chase, J./Williams, J. (Hg.): *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010, 191–203.
- *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge 2007.
- Römpf, G.: „Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 58–80.
- Rosenthal, D.: „Possibility, Existence, and an Ontological Argument“, in: *Philosophical Studies* 30 (1976), 185–91.
- Russell, B.: *Why I am not a Christian. And other essays on religion and related subjects*, London/New York 1957, ND 2004.

- Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge 1956, ND 1997.
- Shaffer, J.: „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: *Mind* 71 (1962), 307–325.
- Soskice, J. M.: „Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations“, in: Burrell, D. B./Cogliati, C./Soskice, J. M./Stoeger, W. R. (Hg.): *Creation and the God of Abraham*, Cambridge 2010, 24–39.
- Steinitz, Y.: „Necessary Beings“, in: *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), 177–182.
- Schulz, R.-E.: „„Sein“ in Hegels Logik: „Einfache Beziehung auf sich“, in: H. Fahrenbach (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen 1973, 365–383.
- Theunissen, M.: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980.
- Thomas von Aquin: *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, in R. Busa (Hg.): *Cum hypertextibus in CD-ROM*, Milano 1992.
- Torchia, J.: *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999.
- Tugendhat, E.: „Das Sein und das Nichts“, in: V. Klostermann (Hg.): *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1970.
- Tuschling, B.: „Necessarium est idem simul esse et non esse: Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik“, in: Lucas, H.-Ch. u. Planty-Bonjour (Hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1989, 199–226.
- Wieland, W.: „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“, in: R.-P. Horstmann (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1989, 194–212.