

---

**Die doppelte Subjekt-Objektivität**

**D i s s e r t a t i o n**

**Zur**

**Erlangung des akademischen Grades**

**Doktor der Philosophie**

**in der Philosophischen Fakultät**

**der Eberhard Karls Universität Tübingen**

**Vorgelegt von**

**Sihan A**

**aus**

**Hohhot, China**

**2026**

---

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

**Dekanin: Prof. Dr. Angelika Zirker**

**Hauptberichterstatter:in: Prof. Dr. Ulrich Schlösser**

**Mitberichterstatter:in: Prof. Dr. Friedrike Schick**

**Tag der mündlichen Prüfung: 20. März, 2026**

**Universitätsbibliothek Tübingen, TOBIAS-lib**

---

## Die doppelte Subjekt-Objektivität

Eine systematische Untersuchung zu Hegels *Wissenschaft der Logik* im Hinblick  
auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/5*

Sihan A

---

## Inhaltverzeichnis

<b><i>Einleitung: Eine transzendental-metaphysische Betrachtung</i></b> .....	<b>1</b>
1. Erklärung der Begriffe und Probleme: Subjektivität und Objektivität sowie deren Problematisierung in ihrer erkenntnistheoretischen Geltung .....	1
2. Bestimmung der grundlegenden philosophischen Position der <i>Logik</i> : Transzendente Metaphysik .....	7
3. Erläuterung der Interpretationsmethode .....	12
4. Einteilung .....	15
4.1 Erster Teil: Interpretationsposition zur Kritik Hegels an Fichte .....	16
4.2 Zweiter Teil: Die absolute-unendliche Subjektivität und Objektivität und ihre Einheit .....	17
4.3 Dritter Teil: Die Entfaltung der endlichen Subjektivität und Objektivität .....	19
<b>Erstes Kapitel: Hegels Kritik und Fichtes Hinweise</b> .....	<b>23</b>
1. Analyse und Kritik bestehender Interpretationsansätze .....	27
2. Interpretation von Fichtes und Hegels philosophischen Zielen und die methodologische „Debatte“ .....	38
2.1 Idee von Fichtes „ <i>Grundlage</i> “ .....	38
2.2 Fichtes Plan für die Erreichung dieses Ziels .....	41
2.2.1 Form und Inhalt .....	42
2.2.2 Die dialektische Deduktion der Formen im Ich .....	44
2.3 Hegels Kritik an Fichte .....	47
3. Konstruktion der Methode Fichtes und ihr Scheitern .....	49
3.1 Der Teil der Grundsätze als die Konstruktion der Methode .....	51
3.1.1 Die Abstraktion-Reflexion als die Grundoperation, die das Prinzip darzustellen versucht .....	51
3.1.2 Die Grundsätze als Konstruktionselemente der dialektischen Methode .....	54
3.2 Die Ausführung und das Untergraben dieser Methode .....	55
3.2.1 Im theoretischen Teil .....	55
3.2.2 Im praktischen Teil .....	57
3.2.3 Die doppelte Schwierigkeit der Methode bei der Anerkennung des unmittelbar wirklichen Nicht-Ich .....	59
3.4 Zusammenfassung .....	61
4. Verständnis des Hegelschen Plans ausgehend von Fichtes Scheitern .....	63
<b><i>Erster Abschnitt: Die unendliche Subjekt-Objektivität</i></b> .....	<b>67</b>
<b>Zweites Kapitel: Die logische Subjektivität</b> .....	<b>67</b>
1. Hegels Identifikation von Begriff des Begriffs mit der Apperzeption als die Fragestellung: Ausgang unserer Untersuchung .....	72
2. Die Analyse der Funktion der Apperzeption im Rahmen der transzendentalen Deduktion .....	78
3. Hegels Begriff des Begriffs: genetische Darstellung .....	88

---

3.1 Methodologische Vorbemerkungen.....	88
3.2 Objektive Logik als genetische Darstellung des Begriffs .....	93
3.2.1 Seinslogik als die Darstellung von Qualität und Quantität, und der Übergang als die Bewegungsweise des Begriffs .....	93
3.2.2 Wesenslogik als die Darstellung von Kausalität und Modalität, und die Reflexion als die Bewegungsweise des Begriffs .....	97
4. Bedeutungserklärung vom Begriff der Realität und Objektivität .....	106
<b>Drittes Kapitel: Die Entstehung der Objektivität.....</b>	<b>110</b>
1. Die Bedeutungserweiterung der Struktur der Subjektivität-Objektivität.....	111
2. Thematisierung des Problems des „Formalismus“ .....	118
3. Die Genese und Aufhebung des Formalismus durch Dialektik vom Begriff, Urteil und Schluss.....	123
3.1 Zu der Doppelstruktur des Begriffs und der Thematisierung des Formalismus.....	125
3.2 Das Urteil als unmittelbare äußerliche Verbindung und Ur-Teilung des Begriffs....	130
3.2.1 Die Entwicklung der Extreme im Urteil des Daseins und der Reflexion .....	132
3.2.2 Die Entwicklung der Kopula im Urteil der Notwendigkeit und des Begriffs ..	137
3.3 Die Entwicklung der Begriffsbestimmung und die Aufhebung des Formalismus in der Schlusslehre.....	141
3.3.1 Die Entwicklung der Schlussform im Schluss des Daseins.....	143
3.3.2 Die Entwicklung der Schlussformen im Reflexionsschluss .....	145
3.3.3 Die Entwicklung der Schlussformen im Schluss der Notwendigkeit .....	147
4. Zusammenfassung.....	153
<b>Zweiter Abschnitt: Die begriffliche Konstitution der endlichen Subjektivität und Objektivität.....</b>	<b>155</b>
<b>Viertes Kapitel: Die logische Konstruktion der endlichen Subjektivität.....</b>	<b>158</b>
1. Die reflexive Struktur der Tätigkeit des Wesens und des Ich als Selbstbewusstseins ....	162
1.1 Fichtes Ich als eine reflexive Handlungsstruktur .....	162
1.2 Das Wesen als eine reflexive logische Struktur.....	171
2. Die Realität und Unmittelbarkeit vom Ich und Wesen: Der erste Grundsatz und die Rückkehr der Seinsbestimmung im Wesen .....	177
2.1 Die Realität des Ich in Fichtes Grundlage.....	177
2.2 Die Realität des Wesens in Hegels Wesenslogik .....	180
3. Die logische Bestimmung der Reflexion und des Ich .....	184
3.1 Die Identität als Selbstbeziehung der Negativität.....	185
3.2 Unterschied als Identität.....	187
3.3 Widerspruch und seine Umwandlung in den Grund.....	189
4. Zusammenfassung: methodischer Unterschied zwischen transzendentalen Beweis und dialektischer Entwicklung. ....	193
<b>Fünftes Kapitel: Die logische Gestaltung der Realität .....</b>	<b>197</b>
1. Die logische Isomorphie des Problems der Realität in der <i>Grundlage</i> und des Verhältnisses vom Wesen und Sein .....	205
1.1 Die logische Struktur der Realität und des Selbstbewusstseins in der Wissenschaftslehre .....	206

---

1.2 Die Struktur des Verhältnisses von Wesen und Sein in der Logik.....	208
2. Die Umgestaltung von Form und Inhalt.....	210
2.1 Die unabhängige Form und der ihr entgegengesetzte Inhalt: Fichtes Aufbau der Methode der Wissenschaftslehre .....	210
2.2 Wie ist die Bestimmung von Form und Materie als Grund möglich? Hegels Behandlung des Verhältnisses des Grundes und seiner Bestimmungen.....	214
2.2.1 Die Reflexionsbestimmungen als primäre Form .....	215
2.2.2 Die Materialisierung des Wesens: Die Vereinigung von Form und Materie im Grund als einer Einheit .....	217
2.2.3 Die inhaltliche Bestimmung als höhere Form: Das Wesen als Einheit von Reflexionsbestimmung und Unmittelbarkeit.....	218
3. Die Begründung der endlichen Realität .....	221
3.1 Die logische Konfiguration bei Fichte .....	222
3.1.1 Die formalisierende Konstitution des Objekts bzw. Nicht-Ich in der theoretischen Wissenschaftslehre .....	222
3.1.2 Die formalisierende Konstitution und die Leerstelle der Realität in der praktischen Wissenschaftslehre .....	223
3.2 Hegels eigene Darstellung von dem Dilemma zwischen dem formellen und realen Grund.....	225
3.2.1 Leerheit des formellen Grundes.....	226
3.2.2 Die äußere Beziehung des realen Grundes .....	227
4. Neue Erklärung und Ausweg aus dem Dilemma: Der vollständige Grund als Bedingung .....	229
4.1 Der vollständige Grund .....	231
4.2 Bedingungen und ihre generative Beziehung zu dem Grund.....	234
5. Zusammenfassung:.....	237
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>240</b>
<b>Danksagung .....</b>	<b>248</b>

---

# **Einleitung: Eine transzendental-metaphysische Betrachtung**

Der vorliegende Text unternimmt den Versuch, eine rekonstruktive Interpretation von Hegels *Wissenschaft der Logik* mithilfe von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* zu liefern. Diese Interpretation versteht Hegels *Logik* als eine transzendente Metaphysik, die eine doppelte Lehre der Subjekt-Objektivität bietet. Diese doppelte Subjekt-Objektivität erläutert einerseits ihre absolute Einheit und damit die ursprüngliche Identität von Denken und Sein, wodurch die Spannung zwischen diskursivem Denken und dem unmittelbaren Seienden überwunden wird. Andererseits erklärt diese doppelte Subjekt-Objektivität durch ihre Entwicklungsstufen die Struktur des Gegensatzes und der Beziehung dieser beiden Elemente, also die Struktur der Vorstellung. Diese Erklärung zeigt nicht nur in negativer Weise auf, wie wir die Positionen überwinden können, die an dem Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem festhalten, und wie wir durch die dialektische Bewegung der Begriffe zu Hegels endgültigem Standpunkt, nämlich der Substanz-Subjekt-Identität als der Wahrheit, gelangen können; sie erläutert zugleich den notwendigen Grund dafür, dass wir in einem bestimmten Moment der logischen Entwicklung das Subjektive und das Objektive als getrennt ansehen und die Subjektivität als Maßstab für Erkenntnisvermögen und Wahrheit betrachten müssen. Durch diesen letzten Punkt wird die Theorie der Vorstellung im Bewusstsein auch als Moment der Selbstbewegung des Begriffs in Hegels *Logik* integriert und durch dieselbe voraussetzungslos begründet.

Vor der Interpretation des Textes ist eine kurze Darstellung der Problemanlage nötig.

1. Erklärung der Begriffe und Probleme: Subjektivität und Objektivität sowie deren Problematisierung in ihrer erkenntnistheoretischen Geltung

Aus systematischer Perspektive richtet sich unsere Diskussion auf die allgemeine

---

Erkenntnis- und Denkaktivität. Im Allgemeinen nehmen wir an, dass die Existenz der Welt unabhängig von unserer geistigen Aktivität ist. Wir glauben selbstverständlich nicht, dass die Welt an sich aufhören würde, zu existieren, wenn wir als einzelne Person aufhören, zu existieren oder sie wahrzunehmen. Andererseits wird unser Wissen über die Welt durch die Eigenschaften unseres Erkenntnisvermögens, wie z. B. der Wahrnehmung, beeinflusst. Dies bedeutet, dass unsere Erkenntnis der Welt immer in gewisser Weise von ihrer eigenen Existenz abweicht. Zum Beispiel können wir aufgrund unseres begrenzten Empfindungsvermögens Ultraschall und Infraschall nicht direkt hören, ebenso wenig wie wir Infrarot- oder Ultraviolettstrahlung unmittelbar sehen können. Dennoch können wir diese Objekte mittels gewisser Umwandlungen oder Erscheinungen indirekt erkennen und denken. August Toepler (1836–1912, deutscher Physiker) hat mittels der Methode der Schlierenfotografie die Ausbreitung von Ultraschallwellen durch Lichtaufnahme sichtbar gemacht, sodass der Schall nicht unmittelbar durch das Gehör, sondern zuerst visuell wahrgenommen und als existenter Schall erschlossen werden konnte. Johann Wilhelm Ritter (1776–1810, deutscher Physiker und Philosoph) hingegen wies die Existenz ultravioletten Lichts indirekt nach, indem er beobachtete, dass bestimmte chemische Substanzen unter dem Einfluss unsichtbarer Strahlen eine Farbveränderung zeigten. Durch solche Erscheinungen bauen wir durch Schlussfolgerungen eine Beziehung zwischen sinnlich erfahrbaren Erscheinungen und den für uns unsinnlichen, aber denkbaren Seinsweisen auf und bestätigen so die Existenz von Dingen, die nicht durch die sinnliche Empfindung unmittelbar erfasst werden können. Diese Situation tritt nicht nur an den allgemeinen Erkenntnisgrenzen der Menschheit auf – Grenzen, die weitgehend unabhängig von zeitlichen, räumlichen oder physischen Bedingungen sind und kaum überschritten werden können –, sondern auch bei der Wahrnehmung gewöhnlicher sichtbarer und hörbarer Phänomene, die aufgrund unterschiedlicher physiologischer und pathologischer Zustände bei verschiedenen Menschen unterschiedlich erscheinen. Zum Beispiel können Menschen mit Rot-Grün-Sehschwäche diese beiden Lichtarten nicht unterscheiden, und derselbe Akkord erscheint Personen mit absolutem Gehör anders als jenen ohne diese Fähigkeit. Trotz dieser Unterschiede glauben wir dennoch, dass

---

wir zwischen verschiedenen Erscheinungen Verbindungen herstellen können und dass sie alle zur existierenden Welt gehören. Warum ist das so?

Die transzendente Philosophie hat uns hierzu eine Antwort geliefert. Kant meint, unser Geist und Körper seien zwei Stämme unseres Wissens mit unterschiedlichen Erkenntnisvermögen. Bei der Erkenntnis und der Beziehung zu den Seienden in der Natur normieren diese Vermögen als formale Bedingung unsere sinnliche Wahrnehmung, unser Verstandesurteil und unsere Vernunftschlüsse. Diese apriorischen Formen bestimmen, wie wir die Welt wahrnehmen, mit welchen Kategorien wir urteilen und wie wir verschiedene Urteile in unserem Bewusstsein miteinander verbinden. Diese Organisation und Synthese der apriorischen Formen im Erkenntnisakt stellen die Subjektivität dar.

Um die wissenschaftliche Gültigkeit dieser Theorie zu gewährleisten, fordert Kant, dass wir die Erkenntnisobjekte als Erscheinungen und nicht als Ding an sich behandeln müssen. Andernfalls würden wir die legitime Verwendung unserer subjektiven Formen überschreiten und in allerlei Irrtümer geraten. Mit anderen Worten: Für Kant besitzt die Welt für uns eine Zweideutigkeit. Einerseits erscheint sie uns als Erscheinung, die durch unser Erkenntnisvermögen gestaltet wird, andererseits besteht sie an sich selbst, unabhängig von unserer Erkenntnis, als Ding an sich. In dieser Theorie haben die vom Subjekt unabhängigen Objekte eine doppelte Struktur: Insofern sie uns erscheinen, sind sie Gegenstände unserer Subjektivität; insofern sie unabhängig existieren, sind sie Objekte schlechthin.<sup>1</sup>

Dieses Verständnis der Beziehung zwischen dem endlichen Subjekt und dem Objekt ruft zwei Problemfelder hervor. Einerseits stellt sich die Frage: Wenn wir uns selbst ebenfalls als Seiendes innerhalb der Welt auffassen und uns gegenüber auf die gleiche Weise verhalten wie gegenüber anderen Seienden – kann dann unsere Erkenntnisform noch dieselbe apriorische Sicherheit garantieren, die sie anderen Erkenntnisinhalten bietet? Als ein lebendiges, verkörpertes Wesen, dessen geistige Fähigkeiten sich im Lebensprozess unterschiedlich entfalten, scheint es, dass wir nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. AA 4: 285f.

---

garantieren können, dass die von Kant aufgezeigten Verstandesformen durchgängig auf dieselbe apriorische Weise unsere Denkprozesse begleiten. An dieser Stelle könnte Kants Kritik an Hume auch gegen Kant selbst gerichtet werden: Wie rechtfertigen wir die Apriorität der subjektiven Formen aus der Subjektivität selbst?

Diese Skepsis gegenüber der apriorischen Herkunft der Denkformen endlicher Subjektivität macht auch Kants Weltanschauung und seine Lehre von den Grenzen unseres Erkenntnisvermögens fragwürdig. Wenn diese Erkenntnisformen selbst Teil eines umfassenderen Systems oder sogar Teil der Welt selbst sind, dann könnte das Beharren darauf, sie zusammen mit den korrespondierenden Erscheinungen als oberste Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis zu behandeln und jede Überschreitung zu unterlassen, als eine Form der Furcht vor der Wahrheit erscheinen.

Genau hier setzt Hegels Anliegen an. Hegel meint, wir sollten die Trennung zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Vorstellung und Ding an sich, überwinden und zu einer Position aufsteigen, die die Identität von reinem Denken und reinem Sein erkennt. Nur so könne Philosophie wirklich zur Wissenschaft werden, anstatt bloß eine "Liebe zur Weisheit" zu bleiben. In dieser Entfaltung liegt der Kern von Hegels Philosophie darin, die Substanz als Subjekt und das Subjekt als Substanz zu begreifen. Diese Formel deutet darauf hin, dass Hegels positive, konstruktive Philosophie insbesondere eine neue Subjekt-Substanz-Struktur bietet. Die Klärung dieser Subjekt-Substanz-Struktur stellt den systematischen Ausdruck der Aufgabe dieser Arbeit dar.

Aus historischer Perspektive lässt sich das Anliegen dieser Arbeit folgendermaßen formulieren: Durch die Interpretation von Hegels Konzeption der Subjekt-Substanz versuchen wir, den Interpretationsraum zwischen Hegels *Logik* und der transzendentalen Philosophie, insbesondere Fichtes Wissenschaftslehre, zu erweitern. Im Entwicklungsprozess der deutschen klassischen Philosophie war das Verhältnis Hegels zu seinen transzendentalphilosophischen Vorgängern stets ein komplexes Problem. Ich bin der Ansicht, dass eine Untersuchung des Subjekt-Substanz-Verhältnisses in diesem Prozess dazu beiträgt, dieses Problem zu klären.

Wie bereits zuvor erläutert, hat Kant als Ausgangspunkt der deutschen klassischen

---

Philosophie eine Theorie der Subjektivität und Objektivität formuliert. Fichte hat dieses Problem dann noch einen Schritt weitergeführt. Sein besonderer Beitrag bestand darin, die *Vorstellung* zu thematisieren und sie logisch zu begründen. Das heißt: Fichte begnügte sich nicht damit, die äußere Sinnlichkeit als ein gegebenes Faktum zu akzeptieren oder sie einfach als eine von zwei Weisen des Umgangs mit dem Objekt - die andere Weise wäre die Behandlung als Ding an sich - zu behandeln. Er strebte vielmehr danach, aufzuzeigen, wie das, was Kant als Gegebenes voraussetzte, sich uns überhaupt als Gegebenes darstellen kann. Dieses Problembewusstsein und die ersten Ergebnisse dieser Forschung finden sich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Darin entwickelt Fichte die subjektiv-logischen Bedingungen der Vorstellung selbst und zeigt auf, warum Vorstellung und Ding an sich aufgrund der Aktivität des Selbstbewusstseins notwendig unterschieden werden müssen. Doch insofern Fichte weiterhin an der wesentlichen Trennung von Subjektivität und Objektivität festhielt, geriet er ebenfalls in die Kritik Hegels, ähnlich wie zuvor Kant.

Aus dieser historischen Perspektive bilden die Begriffe Subjektivität und Objektivität sowie ihr gegenseitiges Verhältnis den zentralen Austragungsort der Auseinandersetzung zwischen der hegelschen Philosophie und der transzendentalen Philosophie.

Der Inhalt von Hegels Kritik an Fichte ist bereits vielfach untersucht worden; ebenso existiert eine unüberschaubare Menge an Studien zum Verhältnis zwischen Hegel und Kant. Oder, um es präziser zu formulieren, geht es um die Forschung zu Hegels Kritik an Kant. In diesen Untersuchungen vertreten einige Forscher die Auffassung, Hegel habe Kant missverstanden und es daher nicht geschafft, Kant und die von ihm repräsentierte transzendente Philosophie adäquat zu beantworten.<sup>2</sup> Andere hingegen sind der Meinung, dass Hegel Kant richtig verstanden habe. Diese zweite Gruppe lässt sich grob in zwei Richtungen unterteilen: Die eine sieht in Hegels Philosophie eine Radikalisierung bzw. Vollendung Kants<sup>3</sup>, während die andere davon ausgeht, dass Hegels Ansatz sich prinzipiell von Kants Philosophie unterscheidet und

---

<sup>2</sup> Vgl. Ameriks, 1985, Guyer, 1993

<sup>3</sup> Vgl. Hartmann, 1972, McDowell, 2009, Pippin, 1989.

---

eine systematische Rekonstruktion der alten Metaphysik darstellt.<sup>4</sup> Diese Untersuchungen konzentrieren sich zumeist auf Hegels negative Haltung gegenüber der transzendentalen Position oder auf eine Beharrung auf statischen Standpunkten. Konkret konzentrieren sie sich auf Hegels kritische Schriften gegenüber der transzendentalen Philosophie als „Reflexionsphilosophie“, insbesondere auf die *Differenzschrift* sowie *Glaube und Wissen*. Oder sie versuchen, innerhalb der *Logik* Anzeichen dafür zu entdecken, dass Hegel bestimmte Thesen der von ihm kritisierten transzendentalen Philosophie weiterführt. Doch bislang wurde die positive Seite des Zusammenhangs zwischen diesen beiden Philosophen bzw. philosophischen Standpunkten noch nicht ausreichend erforscht. Das Erfordernis einer solchen Forschung wurde zunächst von Hegel selbst impliziert. Im Vorwort zur *Lehre vom Begriff* hebt Hegel hervor, dass die Kritik an einem philosophischen System von dessen eigenen Ansprüchen auszugehen habe und es schließlich zu einer höheren philosophischen Position zu führen habe.<sup>5</sup> Dies bedeutet, dass Hegel bei der Entfaltung seiner eigenen philosophischen Position an bestimmten Stellen von der Perspektive des kritisierten Systems selbst ausgehen kann – also von einer Position, die er im Ganzen ablehnt. Dieser Gedanke legt nahe, dass die von Fichte vertretene philosophische Position nicht einfach ein nach erfolgter Kritik überholtes und abzulegendes Element ist, sondern notwendig als ein Denkmoment in die Entfaltung der Subjekt-Substanz-Identität integriert werden muss. Die Darstellung, wie dieses Moment als notwendiges Moment in der *Logik* fundiert wird und wie Hegel dabei den Übergang ermöglicht, der das Konzept darüber hinaus weiterführt, ist eine zentrale Aufgabe dieser Untersuchung.

Zusammengefasst: Um sowohl auf systematische Weise auf die Probleme des Verhältnisses von Subjekt und Objekt sowie von Ich und Welt und deren Wahrheit zu antworten, als auch um das Verhältnis zwischen Hegel und der transzendentalen Philosophie zu klären, dürfen wir uns nicht auf die Untersuchung von Hegels kritischen Schriften beschränken. Vielmehr müssen wir in seinem grundlegenden konstruktiven Werk, der *Wissenschaft der Logik*, nicht nur Hegels eigene philosophische Position

---

<sup>4</sup> Vgl. Schick, 1994, Houlgate, 2006, Martin, 2012, Henrich, 2008

<sup>5</sup> Vgl. GW 12, 14f.

---

klären, sondern auch untersuchen, wie er auf die Problemstellung der transzendentalen Philosophie selbst antwortet.

## 2. Bestimmung der grundlegenden philosophischen Position der *Logik*: Transzendente Metaphysik

Bevor wir zur eigentlichen Interpretation der *Wissenschaft der Logik* übergehen, möchten wir zunächst unsere Interpretationsposition darlegen – auch wenn gemäß den Anforderungen der *Logik* diese Position eigentlich im Verlauf der immanenten Entfaltung des Begriffs als Wahrheit erscheinen und nicht vorab aufgestellt werden sollte. Diese Interpretationsposition dient einerseits dazu, Schwierigkeiten zu vermeiden, die andere Interpretationsansätze hervorrufen könnten, und wird andererseits durch unser Forschungsziel bestimmt. Konkret bin ich der Auffassung, dass Hegel in der *Logik* durch die Darstellung der absoluten Identität von reinem Sein und reinem Denken sowie deren Entfaltungsprozess ein Modell einer transzendentalen Metaphysik bietet.

Zunächst ist festzuhalten, dass für Hegel, zumindest seit der Nürnberger Zeit, die *Logik* eine Form der Metaphysik ist – genauer gesagt, die „eigentliche Metaphysik“.<sup>6</sup> Zuvor hatte die *Logik* noch die Funktion einer Einleitung zur Metaphysik, eine Funktion, die später von der *Phänomenologie des Geistes* übernommen wurde, während die *Logik* selbst zur Metaphysik avancierte.<sup>7</sup> Auf den ersten Blick präsentiert diese Metaphysik die Entwicklung und Bewegung der logischen Begriffe sowie die daraus entstehenden logischen Konfigurationen. Hegel bezeichnet diese Philosophie als eine voraussetzungslose Philosophie, da sie keine Position, keine Voraussetzungen, keine besondere Erkenntnisperspektive voraussetzt. Sie setzt weder eine Trennung noch eine Einheit von Subjekt und Objekt voraus; sie behauptet weder die Priorität des Denkens über das Sein noch umgekehrt. Diese Metaphysik ist vielmehr die Darstellung der immanenten Entfaltung des anfangs noch unbestimmten Begriffs, der zugleich als das reine Sein und das reine Denken gilt.

---

<sup>6</sup> GW 21, 7. Zur Untersuchung dieser Definition s. Xiong, 2019

<sup>7</sup> Zur Entwicklung der Stellung der *Logik* und zur Rolle der Dialektik siehe Schäfer, 2001, Baum, 1986

---

Historisch gesehen ist die *Logik* somit sowohl eine Kritik der „vormaligen Metaphysik“ – vertreten von Aristoteles und Wolff, die davon ausgingen, dass Denken die Dinge-an-sich unmittelbar erkennen könne –, als auch der transzendentalen Philosophie – vertreten von Kant und Fichte, der behauptete, Denken könne die Dinge-an-sich nicht erkennen, sondern nur die durch die Denkformen reformierte Vorstellung erkennen. Beide philosophischen Richtungen setzen auf ihre Weise eine bestimmte Beziehung zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt, voraus, nämlich die unmittelbare Identität und Entgegensetzung. Ich vertrete hingegen die Auffassung, dass Hegel in der *Logik* diese beiden Positionen in unterschiedlichen Hinsichten entfaltet und als Momente einer einheitlichen Begriffsstruktur integriert. Weil die *Logik* diese begriffliche Struktur entfaltet, handelt es sich um eine reine Darstellung der Sache selbst – und ist somit Metaphysik.<sup>8</sup>

Zur Begründung dieser Position werde ich versuchen, nachzuweisen, dass im Verlauf der Entwicklung der Begriffsbestimmungen Sein und Erscheinung, Subjektivität und Objektivität sowohl als phänomenale Unterscheidungen als auch als tatsächliche Einheit erscheinen. Das heißt: Die wesentliche Einheit und die notwendige phänomenale Unterscheidung von ins Denken eingenommenem Sein und dem Ansichsein werden in der *Logik* als Gliederungen der Selbstbestimmung des reinen Denkens integriert. Die Entwicklung der *Logik* beginnt mit dem völlig unbestimmten reinen Begriff bzw. dem Sein und zeigt zunächst die konkreten Bestimmungsstufen, die der Begriff tatsächlich durchläuft. In dieser Darstellung wird zugleich offenbart, warum der Begriff notwendig diese Bestimmungen in sich enthält. Daraus folgt, dass der Ausgangspunkt des Begriffs in der *Logik* nicht der wahre Ursprung der begrifflichen Bestimmtheit ist; vielmehr wird die wahre Quelle der konkreten Begriffsbestimmungen erst durch den Übergang in die *Logik des Begriffs* sichtbar, der vermittelt der vollständigen Entfaltung der objektiven Logik ausgeführt wird. In der Begriffslogik offenbart sich der Begriff als eine sich selbst bestimmende Einheit. Das bedeutet, dass die vorangegangenen Momente aus der eigenen Entfaltung dieser Einheit

---

<sup>8</sup> Vgl. C.G. Martin, 2020, insbesondere S.128-130; ebenso Xiong, 2019, S.1-6.

---

hervorgegangen sind. Dass diese Einheit durch die notwendige Bewegung der Begriffsbestimmungen vollendet wird, zeigt, dass diese Entfaltung nicht auf einer theoretischen Voraussetzung zur Konstruktion der Einheit beruht, sondern der Sache selbst entspricht. Der Charakter der „Rückkehr zu sich selbst“ im Verlauf dieser Entfaltung bildet den Beweis dafür, dass der Begriff als solcher die Einheit von Subjektivität und Objektivität verkörpert, während die einzelnen Momente und Konfigurationen die phänomenale Differenz innerhalb dieser Einheit notwendig bedingen.

Versteht man Hegels Metaphysik in diesem Sinne, so wird auch ihre transzendente Dimension deutlich – wobei ich hier „transzendental“ in einem weiten Sinn verstehe, im Sinne einer Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit, analog zu Kants Definition der transzendentalen Philosophie als Legitimation der Erkenntnis. In der Struktur der *Logik* werden Substanz und Subjekt wechselseitig bestimmt. Das bedeutet: Das Seiende als solches besitzt den Charakter der Subjektivität, und das denkende Subjekt trägt den Charakter der Substantialität. Somit sind die in der *Logik* entwickelten Denkformen nicht nur subjektive Strukturen, sondern zugleich objektive Strukturen, die das Sein als solches bestimmen. Die objektive Geltung der Begriffe, die innerhalb der Einheit von Subjektivität und Objektivität abgesichert wird, begründet auch die Objektivität der konkreten Begriffsbestimmungen. Das bedeutet: Die metaphysische Bestimmung der Welt betrifft nicht nur ihr bloßes Sein, sondern auch ihre *Denkbarkeit* und *Intelligibilität*.

Diese Bestimmung gilt nicht nur auf der Ebene der absoluten Einheit von Subjektivität und Objektivität, sondern auch auf der Ebene des Gegensatzes zwischen Subjektivität und Objektivität, das heißt der Perspektive des Verstandes. Die Begriffsbestimmungen erklären die Funktionsstruktur der endlichen Subjektivität und legen die formalen Bedingungen des endlichen Denkens offen. Außerdem zeigen sie, warum Vorstellungen in unserem Bewusstsein auf bestimmte Weise erscheinen müssen. Insgesamt erklärt die *Logik* also in den entsprechenden Momenten die Merkmale der Subjektivität und Objektivität innerhalb der Vorstellung und liefert eine Erklärung für deren Möglichkeit. In diesem Sinne erläutert Hegel die Bedingungen der Möglichkeit

---

des Zustands der Subjekt-Objekt-Entgegensetzung innerhalb der verstandesmäßigen Position. Mit anderen Worten: Die *Logik* bietet nicht nur eine metaphysische Erklärung der logischen Struktur des endlichen Bewusstseins, sondern zugleich eine transzendente Erklärung seiner Denkbarkeit. Deshalb ist die *Logik* transzendental. Daher ist die *Logik* eine transzendente Metaphysik, die eine Theorie von doppelter, nämlich unendlicher und endlicher Subjekt-Objektivität liefert.

Nachdem wir unsere Interpretationsposition dargelegt haben, möchten wir uns nun speziell mit einigen alternativen Lesarten auseinandersetzen, die die *Logik* in transzendentaler Weise interpretieren. Im Unterschied zur begrenzten Position des endlichen Denkens ist das absolute Denken, das den Gegenstand der *Logik* bildet, offensichtlich weder subjektives Denken noch eine subjektive Operation. Viele transzendente Lesarten der *Logik* verwechseln jedoch diese Unterscheidung und interpretieren die *Logik* als eine kantische Analyse der Denkformen, die endliche Subjekte bei der Verarbeitung einzelner Seinsgegebenheiten anwenden. Eine solche Interpretationslinie vertreten insbesondere R. Pippin. Er argumentiert, dass die *Logik* die Analyse der Begriffe und sonstigen Denkformen darstellt, die endliche Subjekte bei der Erkenntnis verwenden, wobei das endliche Subjekt vor aller Erkenntnis zunächst unabhängige Seiende in seine Denkpraxis „hineinzieht“ (auf Englisch “render”) und nicht die Seienden selbst in ihrer Eigenheit denkt. Gerade diese Operation wird als Quelle der Wahrheit angesehen.<sup>9</sup> Hartmann vertritt eine ähnliche Auffassung. Er betrachtet die *Logik* als eine „Kategorienlehre“. Die vollständige Bestimmung der Begriffe als Kategorien – ein Begriff, der stark kantisch geprägt ist – bedeutet für Hartmann, dass der Begriff selbst keine Objektivität besitzt, sondern etwas ist, das erst gefüllt werden muss. In diesem Sinne versteht er die *Logik* als eine transzendente Rekonstruktion der apriorischen Kategorien. *Logik* ist demnach rein transzendental und

---

<sup>9</sup> Vgl. Pippin, 1989, insbesondere S. 3ff. und 175ff.; sowie Pippin, 2018 zur Verwendung des Ausdrucks “render intelligible”. Pippins Position in Pippin, 2018, ist umstritten: Es stellt sich die Frage, ob es sich bei seiner Interpretation um eine transzendentalphilosophische Lesart Hegels handelt oder vielmehr um eine aristotelische Deutung. Obwohl Pippin Letzteres selbst ausdrücklich nahelegt (vgl. Pippin, 2018, S. 35; ähnlich auch Kreines, 2015, 2017), weist seine Formulierung “render intelligible” deutlich auf die operative Rolle des endlichen Subjekts im Erkenntnisprozess hin, was ein stark transzendentalphilosophisches Moment erkennen lässt. Eine weiterführende Diskussion hierzu findet sich bei Horstmann, 2019.

---

nicht metaphysisch.<sup>10</sup>

Ich wende mich jedoch nicht gegen diese Interpretation, insofern sie das Anliegen, die transzendentalen Implikationen der *Logik* aufzuzeigen, bewahrt. Vielmehr kritisiere ich, dass sie die grundlegende Position der *Logik* tatsächlich verkehrt und diese transzendentalisiert. Meine eigene Position ist hingegen, dass die *Logik* die unmittelbare Verbindung zwischen Denken und ursprünglicher Realität darstellt sowie den Prozess der Selbstdifferenzierung des Begriffs aufzeigt. Durch die Etablierung dieser Metaphysik des Denkens als des Seins offenbart die *Logik* zugleich die Regeln, die dem endlichen Denken notwendig vorgeschrieben sind und nicht willkürlich gesetzt werden. Zusammenfassend betrifft dies die spezifischen Begriffsbestimmungen (objektive Logik) sowie die subjektiven Anwendungsmöglichkeiten des Begriffs (subjektive Logik).

In dieser Struktur enthüllt die *Logik* die Möglichkeitsbedingungen allen Denkens: Sie entfaltet diejenige Konfiguration von Begriffen, auf die sich jede mögliche Denkoperation stützen muss, und deren Objektivität gerade darin besteht, dass sie durch den Ursprung des Begriffs selbst garantiert ist. Im Unterschied zur transzendentalen Philosophie geht die *Logik* nicht davon aus, dass sie lediglich die Denkregeln bezüglich der Erscheinungen unter den Bedingungen der formalen Subjektivität liefert. Vielmehr zeigt sie durch die voraussetzungslose Entfaltung des Begriffs die absolute Einheit aller Denkvorgänge mit allem Seienden sowie die Struktur ihrer Entfaltung. In diesem Sinne handelt es sich bei der *Logik* um eine Ontologie. Sein und Denken sind wie die Wellen-Teilchen-Dualität des Lichts: zwei Perspektiven auf dasselbe Absolute oder auf die Struktur der Welt, Beobachtungen und Annahmen einer und derselben Offenbarung.

Mit dieser Klärung kann ich meine Interpretation auch von rein ontologischen Deutungen der *Logik* abgrenzen. Solche Deutungen lassen sich weiter unterteilen in radikale und gemäßigte Versionen. Beispielsweise interpretiert F. Beiser die *Logik* als einen Beweis für die Immanenz des absoluten Seins,<sup>11</sup> während M. Theunissen die

---

<sup>10</sup> Vgl. Hartmann, 1972, S. 104.

<sup>11</sup> Vgl. Beiser, 2005, S. 55.

---

subjektive Logik als eine Theologie der Befreiung auffasst.<sup>12</sup> Diese radikal ontologische Interpretation weicht jedoch zu weit von der transzendentalen Perspektive ab, um hier ausführlich diskutiert zu werden.

Zwischen diesen radikalen ontologischen Positionen und der transzendentalisierenden Lesart liegt eine gemäßigte immanente-ontologische Position, wie sie Houlgate vertritt. Houlgate meint, dass die *Logik* weder transzendental noch „quasi-transzendental“ sei.<sup>13</sup> Obwohl die *Logik* primär eine Untersuchung der Denkstrukturen darstellt, ist von Anfang an vorausgesetzt, dass die Struktur des Denkens – das Bewusstsein vom Sein – identisch mit der Struktur des Seins selbst ist.<sup>14</sup> Damit unterscheidet sich die *Logik* radikal von einer transzendentalen Logik und wird zu einer nachkantischen Ontologie.<sup>15</sup> Hinsichtlich der grundlegenden Identität von Denken und Sein stehe ich mit Houlgate auf einer Linie. Doch ich möchte zugleich die transzendente Dimension der *Logik* nicht vollständig aufgeben, sondern anstreben, die transzendente Dimension aus der ontologischen Struktur der *Logik* hervorgehen zu lassen, um beide Positionen miteinander zu vermitteln.

### 3. Erläuterung der Interpretationsmethode

Um das oben skizzierte Interpretationsziel zu erreichen, wende ich eine Methode der immanenten Rekonstruktion unter Rückgriff auf historische Ressourcen an. Das Ziel dieser Methode besteht darin, aus der *Logik* alle zentralen Momente herauszuarbeiten, die die doppelte Subjekt-Objekt-Struktur begründen, und zu erläutern, warum sie diese Aufgabe erfüllen können.

Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit verfolge ich nicht die Absicht, die gesamte *Logik* entlang der oben dargestellten Leitlinie vollständig zu entfalten. Vielmehr konzentriere ich mich auf den ersten Abschnitt der Lehre vom Begriff und den ersten Abschnitt der Lehre vom Wesen, das heißt auf die Kapitel über

---

<sup>12</sup> Vgl. Theunissen, 1980, besonders S. 41 und S. 61

<sup>13</sup> Houlgate 2006, insbesondere Fußnote 103, S. 117

<sup>14</sup> "Indeed, the Logic presupposes from the start that the structure of thought – of our own certainty of being – is identical with the structure of being itself." Houlgate 2006, S. 117

<sup>15</sup> "Hegel's logic is not merely a transcendental logic, therefore, but an ontological logic that determines what it is to be by determining what it is to think." S. 125

---

„Subjektivität“ und über „Das Wesen als Reflexion“. Der Grund für diese Auswahl liegt darin, dass diese beiden Abschnitte die grundlegende Struktur des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität aufbauen, insofern sie Identität oder Gegensatz ausmachen. Obwohl diese selektive Interpretation möglicherweise dazu führt, dass bestimmte zentrale Texte Hegels nicht vollständig berücksichtigt werden und einige Argumentationsdetails – insbesondere dort, wo die begriffliche Entfaltung Schritt für Schritt erfolgt<sup>16</sup> – unbeachtet bleiben könnten, hat diese Textauswahl dennoch spezifische Vorteile.

Einerseits trägt diese Auswahl dem Umstand Rechnung, dass Hegels Hauptkontrahenten, insbesondere Kant und Fichte, in ihrer Subjekt-Objekt-Theorie besonders relevant sind. Durch diese philosophiehistorische Orientierung wird ein dialogischer Bezug zwischen der *Logik* und der transzendentalen Philosophie hergestellt. Andererseits befinden sich die beiden ausgewählten Abschnitte an Übergangsstellen innerhalb der Bände der *Logik*, die im Aufbau des Systems wichtige Strukturwandel markieren.<sup>17</sup> Deshalb können diese Kapitel als Gelenkstellen fungieren, die sowohl den vorhergehenden als auch den nachfolgenden Teil systematisch verbinden, und uns ermöglichen, von hier aus die systematische Funktion weiterer Abschnitte sowie deren Bezug zur transzendentalen Philosophie weiter zu rekonstruieren, beispielsweise in einer später möglichen vergleichenden Untersuchung der Lehren vom Ding an sich bei Kant, Fichte und Hegel.

In dieser Rekonstruktion greife ich auf Ressourcen der transzendentalen Philosophie zurück, insbesondere auf solche aus früher Wissenschaftslehre Fichtes. Doch dies bedeutet keineswegs, dass ich ein vorab gesetztes philosophisches Problemfeld oder eine bestimmte philosophische Perspektive voraussetze und eine äußere Rekonstruktion daran ausrichte. Stattdessen entnehme ich begriffliche Momente und stelle die aus den Änderungen der Begriffsbestimmungen hervorgehenden Konfigurationen dar, um sie dann mit den auf gleiche Weise rekonstruierten logischen Konfigurationen der Fichteschen Philosophie zu vergleichen. Auf diese Weise wird

---

<sup>16</sup> Vgl. Xiong, 2019, S. 6 ff.

<sup>17</sup> Vgl. GW 20, 177. § 161.

---

vermieden, ein externes Problemfeld vorauszusetzen und dadurch die Voraussetzungslosigkeit der *Logik* zu unterlaufen.

Dass diese Rekonstruktion voraussetzungslos bleibt, zeigt sich daran, dass ich die aus der Philosophiegeschichte entnommenen Ressourcen nicht als Ziel der *Logik* betrachte – eine Setzung, die aufgrund der voraussetzungslosen Natur der *Logik* nicht zulässig wäre. Ebenso wenig setze ich voraus, dass Hegels Ziel in der *Logik* darin bestehe, eine bestimmte philosophische Position zu widerlegen. Vielmehr kann ich sagen, dass die *Logik* aufgrund ihrer eigenen Ergebnisse tatsächlich einen Dialog mit bestimmten Positionen ermöglicht – in dieser Fassung insbesondere mit der Position Fichtes. Doch die Möglichkeit dieses Dialogs entspringt letztlich der Erscheinung der begrifflichen Bewegung als logische Konfiguration selbst.

Bei der Begründung der transzendentalen Dimension der *Logik* müssen wir jedoch eine Schwierigkeit berücksichtigen: Die *Logik* stellt einen voraussetzungslosen Entfaltungsprozess des Begriffs dar, in dem wir, nach Hegels eigener Auffassung, lediglich Beobachter der Bewegung des Begriffs sind. Wenn wir nun versuchen, diese Bewegung so zu interpretieren, dass sie „für etwas“ eine Grundlage liefert, könnte der Eindruck entstehen, wir führten ein äußeres Argumentationsziel ein und verletzten so die Voraussetzungslosigkeit der *Logik*.

Um diesen Fehler zu vermeiden, gehe ich folgendermaßen vor: Zunächst rekonstruiere ich innerhalb der Strukturen der transzendentalen Philosophie und der *Logik* jeweils eigenständig die entsprechenden begrifflichen Strukturen. Anschließend wird ihre strukturelle Isomorphie nachgewiesen. Da das logisch isomorphe Strukturmoment als Moment innerhalb der Entfaltung des Begriffs (der ursprünglichen Subjekt-Objektivität) erscheint, können wir sagen, dass diese Konfiguration ihren Ursprung im ursprünglichen Begriff der Subjekt-Objektivität hat und dadurch begründet ist. So kann die transzendente Dimension der *Logik* als Resultat der immanenten Bewegung des Begriffs erscheinen und von uns entdeckt werden.

Darüber hinaus darf man einen weiteren Einwand nicht übersehen: Hegel verwendet in der Entfaltung der *Logik* weiterhin Ausdrücke wie „einen Begriff

---

anzuschauen“ oder „unmittelbare Aufnahme des Begriffs“. <sup>18</sup> Heißt das, dass die Entfaltung der *Logik* auf einen äußeren subjektiven Denkakt angewiesen ist und nur durch ihn vollendet werden kann? Wenn wir diese Auffassung akzeptieren, würde die *Logik* nicht länger die Struktur des Seins selbst offenbaren, sondern in die Position eines subjektiven Idealismus zurückfallen. Denn falls die begriffliche Entwicklung nicht aus sich selbst heraus bestimmt wäre, könnte sie unbemerkt subjektive Interpretationsziele und methodische Voraussetzungen einschmuggeln.

Meiner Ansicht nach kann dieses Missverständnis vermieden werden, wenn wir die äußere bewusste Operation als einen Entdeckungsprozess der immanenten begrifflichen Bewegung verstehen. Dieser Entdeckungsprozess schädigt oder verändert den inneren Verlauf aus zwei Gründen nicht: Zum einen wird die Struktur des endlichen Denkens durch die innere Bewegung des Begriffs bestimmt, zum anderen überschreitet das äußere Denken nicht die Struktur des absoluten Denkens, sondern fungiert lediglich als Katalysator, der das ursprünglich schwer fassbare Geschehen sichtbar macht. Wie ein Katalysator in der Chemie die Reaktion beschleunigt, ohne deren Natur oder Produkte zu verändern, so verhält sich das äußere Bewusstsein zur Bewegung des Begriffs. <sup>19</sup>

Im Interpretationsverfahren bedeutet dies: Wir müssen uns auf die inhaltliche Bestimmung jedes einzelnen Begriffs konzentrieren, die innere Widersprüchlichkeit als Antriebskraft seiner Entwicklung aufzeigen und darlegen, warum der nachfolgende Begriff die Vermittlung dieses Widerspruchs darstellt. Diese Methode wird unsere Analyse des Textes durchlaufen.

#### 4. Einteilung

Nachdem wir unsere Position und Methode dargelegt haben, können wir nun die

---

<sup>18</sup> Vgl. GW 21, 69

<sup>19</sup> Koch veranschaulicht diesen Prozess mit dem Bild vom Aufbau einer Geisterbahn. Einerseits müsse man zunächst die Bahn konstruieren (mittels der Hintergrundlogik), um anschließend den Lesern zu erklären, wie diese Bahn in Bewegung gesetzt wird (mittels der Vordergrundlogik) (vgl. Koch, in Vieweg 2021, S. 281 ff.). Der vorliegende Beitrag vertritt jedoch die Auffassung, dass eine solche Darstellung immer noch impliziert, dass unser Umgang mit der Logik ein äußerer, nicht in den Begriff selbst integrierter Vorgang sei. Tatsächlich aber ließe sich das Bild noch konsequenter wenden: Die Logik gleicht einem perpetuum mobile, das sich seine eigenen Schienen legt und zugleich den Antrieb für seine Bewegung aus sich selbst heraus bereitstellt.

---

thematische Gliederung der einzelnen Teile der Dissertation skizzieren und vorab erläutern, wie wir unsere Position verteidigen werden.

#### 4.1 Erster Teil: Interpretationsposition zur Kritik Hegels an Fichte

Hegels Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie – deren Übernahme, Nachdenken und Kritik – begleitet die Entwicklung seiner eigenen Philosophie. Doch stellt sich die Frage: Beruht Hegels Kritik auf einem zutreffenden Verständnis von Fichtes Philosophie, oder gründet sie sich auf ein Missverständnis oder sogar eine bewusste Verzerrung der Fichteschen Voraussetzungen, um den eigenen Systemaufbau zu rechtfertigen? Es scheint, dass Hegel und Fichte völlig unterschiedliche philosophische Ziele verfolgen: Wie oben dargestellt, zielt Hegels Philosophie auf die Erklärung der absoluten Einheit von reinem Denken und reinem Sein als Wahrheit selbst, während Fichtes Philosophie die notwendig sich verwirklichende Tätigkeit des Ich und die transzendentalen Bedingungen von Erfahrung überhaupt erklären will, welche die Entgegensetzung vom Ich und Nicht-Ich bzw. die Trennung vom Sein und Denken auf gewisse Weise voraussetzt. Hegels Ziel ist die Explikation des absoluten Wissens des Denkens; Fichtes Ziel hingegen ist die Erklärung der verschiedenen theoretischen und praktischen Erscheinungsformen des Bewusstseins, die letztlich nicht im „Absoluten“ – sei es das absolute Sein oder das absolute Ich – verbleiben.

Auf dieser Grundlage könnte man mit gewissem Recht behaupten, Hegel habe Fichtes philosophische Position durch seine eigene überformt und dabei wichtige Voraussetzungen Fichtes außer Acht gelassen. Doch wie bereits erläutert, würde ein solches Verständnis die positive Seite von Hegels Antwort auf die transzendente Philosophie vernachlässigen und Hegel als einen Rückfall in die dogmatische Metaphysik erscheinen lassen – genau diese Interpretation wollen wir durch Rückgriff auf die Ressourcen der transzendentalen Philosophie vermeiden.

Deshalb schlage ich vor, den Unterschied zwischen Hegel und Fichte nicht primär als einen Zielunterschied, sondern als einen Methodenunterschied zu verstehen. Ich bin der Auffassung, dass sowohl Fichte als auch Hegel das Ziel verfolgen, eine Philosophie

---

als Wissenschaft selbst und als Grundlegung der anderen Wissenschaften zu etablieren. Aus Hegels Sicht verwendet Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* jedoch eine Methode, die diesem Ziel nicht entspricht: die Reflexionsmethode. Diese Methode führt die Wissenschaftslehre in einen unauflösbaren Zirkel der Positionen des Endlichen. Wichtig ist hier: Der Widerspruchscharakter des endlichen Bewusstseins stellt an sich kein Defizit dieses Systems dar; sein Defizit besteht vielmehr darin, dass die zur Begründung des endlichen Bewusstseins notwendige voraussetzungslose Methode in der Darstellungsweise verletzt wird und dadurch die Deduktion in Zweifel gezogen wird. Gerade diese methodologische Inkonsequenz bildet den Kernpunkt von Hegels Kritik.

Angesichts dieses Problems entwickelt Hegel eine neue Methode: die voraussetzungslose Entfaltung des Begriffs. Diese Methode setzt keine empirischen Fakten voraus (etwa die erfahrungsmäßigen logischen Sätze, von denen Fichte ausgeht), sondern ermöglicht es, die durch sie strukturierte Bewegung auf notwendige Weise über die Positionen des endlichen Bewusstseins hinauszuführen und von einer höheren Position auf einer neuen Grundlage auch für das endliche Bewusstsein zu bieten.

#### 4.2 Zweiter Teil: Die absolute-unendliche Subjektivität und Objektivität und ihre Einheit

Nachdem wir eine Interpretationsstrategie für Hegels Kritik an Fichte entwickelt haben, wenden wir uns der konkreten Interpretation von Hegels Projekt in der *Logik* zu. Entsprechend der zuvor erläuterten doppelten Struktur von Subjektivität und Objektivität gliedert sich unsere Untersuchung in zwei Ebenen: Erstens die Einheit von unendlicher Subjektivität und Objektivität.

Hier befassen wir uns mit folgenden Fragen: In welchem Sinne spricht Hegel von Subjektivität und Objektivität? Worin unterscheidet sich seine Verwendung dieser Begriffe von jener der transzendentalen Philosophie oder der gewöhnlichen Verwendung? Und wie bilden sie eine Identität-in-Differenz?

Ich vertrete die Auffassung, dass das Verhältnis von Subjekt und Substanz eine

---

ursprüngliche Struktur beschreibt. Es handelt sich um eine logische Struktur, die die Zweiheit von Sein und Denken im Modus der *Intelligibilität* entfaltet. In Kapitel 2 wird die Seite der Subjektivität behandelt: Subjektivität beschreibt den Prozess, in dem die Verstehbarkeit der Welt sich von einer ursprünglichen Einheit ausgehend in einzelne Erkenntnismomente entfaltet. In diesem Prozess stehen die einzelnen Erkenntnismomente untereinander in Beziehung, wobei das Prinzip dieser Beziehung in der Bewegung der ursprünglichen Einheit selbst liegt. Deshalb zeigt dieser Prozess den Charakter einer aktiven, synthetischen Einheit, die wir als Subjektivität bezeichnen können. Hier werden wir die logische Struktur Hegels mit Kants Definition der Einheit der transzendentalen Apperzeption vergleichen und durch diese Gegenüberstellung Hegels Begriff von Subjektivität klären.

Kapitel 3 behandelt die objektive Seite dieser logischen Struktur: Im Prozess der Selbstdifferenzierung verleiht die Subjektstruktur jedem Moment eine gewisse Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit manifestiert sich nicht nur in der Vermittlung der Begriffe untereinander, sondern auch in deren jeweiliger Selbständigkeit. Mit anderen Worten: Jede begriffliche Bestimmung erscheint zugleich als ein für sich bestehendes, selbständiges Moment, das in die Struktur des Ganzen integriert ist, aber auch für sich fixiert werden kann. Diese Selbständigkeit entspricht dem, was traditionell unter Objektivität verstanden wird.

In der transzendentalen Philosophie beschreibt das Verhältnis von Subjekt und Objekt allgemein die Beziehung zwischen Denken und Seiendem: Das Denken ist eine formale Instanz, die Begriffe, Urteile und Schlüsse strukturiert; das Objekt ist etwas, das sich unserem Bewusstsein als unmittelbar Gegebenes präsentiert und dessen Existenzgrund außerhalb unseres Bewusstseins liegt. In Hegels Begriff der Unmittelbarkeit der Bestimmungen spiegeln sich strukturelle Analogien zu dieser Beziehung wider. Die Unmittelbarkeit der Begriffe liefert eine Erklärung dafür, warum Begriffe in reiner Gedankenform Inhalt haben können, ohne dass ein empirisches Gegebenes vorausgesetzt werden muss.

Dabei ist jedoch eine wichtige Ergänzung notwendig: Diese strukturelle Entsprechung bedeutet nicht, dass die begriffliche Unmittelbarkeit das empirische

---

Gegebenheit vollständig ersetzen kann, noch dass die begriffliche Subjektivität das lebendige Bewusstsein als solches vollständig erklären könnte. Vielmehr handelt es sich um eine Beschreibung der Strukturen von Verstehbarkeit und Denknötwendigkeit. In diesem Sinne bezeichnet Hegel die *Logik* als eine „Lehre von der Welt vor der Erschaffung Gottes“ und als ein „Reich der Schatten“.

#### 4.3 Dritter Teil: Die Entfaltung der endlichen Subjektivität und Objektivität

In diesem Teil widmen wir uns der zweiten Ebene der Subjekt-Objekt-Struktur, nämlich der endlichen Subjektivität und Objektivität. Der Schwerpunkt liegt hier nicht mehr auf der Diskussion der absoluten Einheit von Subjekt und Objekt, sondern auf der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis Hegels zur transzendentalen Philosophie.

Hegel zeigt, dass der Zugang zur ursprünglichen Einheit nur im reinen Denken möglich ist; diese Einheit kann nicht durch empirische Mittel, sondern nur durch Denken erfasst werden. Im reinen Denken manifestiert sich die ursprüngliche Einheit als eine begriffliche Struktur. Dabei ist zu beachten, dass Begriffe einerseits auch auf die Bestimmung und Erforschung empirischer Objekte angewandt werden können; Hegel aber geht es in der *Logik* primär um die Struktur der Begriffe an sich.

In diesem Sinne knüpft Hegel an eine antike Auffassung an, der zufolge die Ordnung des Seins zugleich die Ordnung des Denkens ist. Doch wenn Hegel erklärt, die Wahrheit sei eine ursprüngliche Einheit, stellt sich eine unvermeidliche Frage: Wie kann er die faktische Entgegensetzung – diese Entgegensetzung zwischen Subjekt und Objekt wird von Reinholds „Satz des Bewusstseins“ als die faktische Charakteristik des endlichen Bewusstseins bestimmt – von Subjektivität und Objektivität, die sich unserem Bewusstsein tatsächlich aufdrängt, angemessen erklären? Für Hegel ist diese Entgegensetzung einerseits eine zu überwindende Position, andererseits eine Tatsache, die in der Erscheinung anerkannt werden muss. Er kann diese Position weder einfach verwerfen noch sie bloß als irrational abtun. Vielmehr muss er zeigen, wie diese Position verständlich gemacht werden kann. Nur dann ist der Übergang von der faktischen Subjekt-Objekt-Spaltung zur Erkenntnis der absoluten Einheit nicht bloß

---

eine zufällige Entdeckung, sondern ein notwendiger, innerlich möglicher Weg.

Daraus folgt, dass die bloße Bezugnahme auf die Aufhebung dieser Spaltung in der *Phänomenologie des Geistes* keine vollständige Antwort auf dieses Problem darstellt. Denn die *Phänomenologie* endet mit der Enthüllung des absoluten Wissens als höchster Erkenntnis, nicht aber mit einer systematischen Begründung der allgemeinen Verständlichkeit dieser Erkenntnis. Deshalb stellt sich innerhalb der *Logik* die Aufgabe, aufzuzeigen, wie die Struktur der Subjekt-Objekt-Spaltung als ein begründetes Moment innerhalb der ursprünglichen Einheit erscheinen kann.

Im Zuge der Lösung dieser Aufgabe erweist sich Fichtes frühe Wissenschaftslehre als besonders hilfreich. Aus philosophiehistorischer Perspektive setzt sich der Jenaer Hegel unmittelbar und ausführlich mit Fichtes frühem Wissenschaftslehre-Entwurf auseinander – eine Auseinandersetzung, die Hegel als Kritik an der „Reflexionsphilosophie“ formuliert. Diese Kritik bietet einen negativen Ausgangspunkt, um Hegels eigene Lösung im Rahmen der *Logik* zu entwickeln.

Im Großen und Ganzen lassen sich die relevanten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Ansätzen auf zwei Ebenen unterscheiden: der methodischen Ebene und der inhaltlichen Ebene. Wichtig ist, dass diese Unterscheidung nicht bedeutet, dass Methode und Inhalt bei Hegel oder Fichte voneinander getrennt wären. Vielmehr ist bei beiden die Methode eine immanente Entfaltung des Inhalts.

**Zunächst zur methodischen Ähnlichkeit und Kritik:** Sowohl Fichte als auch Hegel entwickeln eine immanente Methodologie. Diese Methode ist deswegen immanent, weil sowohl die Wissenschaftslehre als auch die *Logik* den Anspruch erheben, der ursprüngliche Grund anderer Wissenschaften zu sein. In der Entfaltung dieser Grundwissenschaft wird keine fremde, äußere Methode eingeführt, sondern die Methode ergibt sich notwendig aus dem Inhalt selbst. Ich bezeichne dies als eine innere „Dynamik“.

**Sodann zur inhaltlichen Ähnlichkeit:** Fichtes unmittelbarer Gegenstand ist das Selbstbewusstsein und dessen formale Strukturen. Die Darstellung dieser Strukturen und Fichtes Entwicklung einer „Dialektik“ führen dazu, dass das Selbstbewusstsein als

---

ein logisches Gefüge erscheint: eine Tathandlung, die durch seine immanente Differenzierung verschiedene Handlungsstufen entfaltet, welche wiederum unterschiedlichen Erscheinungsformen theoretischen und praktischen Bewusstseins entsprechen. In dieser Darstellung spielt das logische Gefüge die Rolle eines Leitfadens, um die Struktur des Bewusstseinsphänomens zu erschließen.

Diese beiden Elemente finden sich analog in Hegels *Logik*. Hegel behauptet, seine *Logik* beginne mit dem reinen Sein als ursprünglichem Begriff und entfalte von dort aus immanent den Prozess der reinen Denk- und Seinsstruktur. Dabei operieren wir als bloße Beobachter und Darsteller der Bewegung des Begriffs. Die sogenannte Dialektik ist keine externe Technik, sondern ergibt sich notwendig aus dem Inhalt.

Inhaltlich vollzieht Hegels *Logik* jedoch eine grundlegende Umwendung gegenüber Fichtes Ansatz: die Objektivierung der Logik. In der Wissenschaftslehre fungieren logische Strukturen als Leitfäden zur Erschließung der Erscheinungen des Bewusstseins. In der *Logik* selbst hingegen sind die logischen Strukturen das, was erforscht wird. Die *Logik* ist keine regulative Wissenschaftslehre der Erfahrung mehr, sondern eine Metaphysik der Verstehbarkeit allen Seins. Sie legt nicht bloß die Regeln dar, unter denen endliches Bewusstsein Erscheinungen ordnet, sondern sie enthüllt die Struktur der absoluten Verstehbarkeit selbst – unabhängig vom subjektiven Bewusstsein.

Dabei wird allerdings auch die Struktur des endlichen Bewusstseins mit umfasst. Denn wenn die *Logik* die Struktur der Verstehbarkeit des Ganzen offenbart, dann gehört das endliche Bewusstsein als ein Moment dieser Struktur notwendig dazu. Wichtig ist hierbei: Die Verstehbarkeit des Bewusstseinsphänomens betrifft nur dessen denkbare, begreifbare Struktur, nicht die vollständige empirische Erscheinung oder individuelle Entwicklung.

Auf dieser Grundlage kann die Antwort auf die oben gestellte Frage skizziert werden: Die endliche Subjektivität und Objektivität erscheinen als Momente innerhalb der Entfaltung des ursprünglichen Begriffs. Diese Konstruktion hat zwei Vorteile: Zum einen mildert sie den scheinbaren Widerspruch zwischen Hegels Behauptung der absoluten Einheit und der faktischen Erfahrung von Subjekt-Objekt-Entgegensetzung.

---

Zum anderen erklärt sie von oben her, warum wir von der faktischen Entzweiung des Bewusstseins ausgehend notwendigerweise zu der Erkenntnis der absoluten Einheit gelangen können – weil unser Denken in seiner endlichen Form bereits innerhalb des absoluten Denkens begründet ist.

Für die konkrete Durchführung dieser Aufgabe liefert uns Fichte ein wichtiges methodisches Vorbild: In der Analyse der endlichen Subjektivität und Objektivität genügt es, die formale Struktur der Erscheinung zu erfassen, ohne die gesamte Mannigfaltigkeit empirischer Bewusstseinsphänomene abzubilden. Fichte hat dies in der Wissenschaftslehre exemplarisch vorgeführt, indem er die kategoriale Struktur des Bewusstseins aus einem ursprünglichen Akt ableitete. Analog dazu werden wir in der *Logik* diejenigen logischen Momente suchen, die – in entsprechender Umformung – dieselbe Struktur erfassen.

Lässt die Sache laufen!

---

## Erstes Kapitel: Hegels Kritik und Fichtes Hinweise

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die Kritik und Reflexion über Fichtes Philosophie bereits in Hegels frühen philosophischen Überlegungen begann und sich nahezu durch sein gesamtes Denken zieht. Doch diese gedankliche Auseinandersetzung zwischen zwei zeitgenössischen Philosophen entfaltet sich auf eine bemerkenswerte Weise: Einerseits erstreckt sich diese Kritik von Hegels erstem veröffentlichten Werk *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* über die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, die die vollständigen systematischen Gedanken darstellt, bis hin zur *Wissenschaft der Logik*, die er bis in seine späten Lebensjahre hinein überarbeitete.<sup>20</sup> Andererseits waren Fichtes andere philosophische Versuche – insbesondere die mehrmals umformulierten und vorgetragenen Versionen seiner „*Wissenschaftslehre*“<sup>21</sup>, die den Kern und die Umwendung seines Denkens bilden und darstellen – zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht, abgesehen von der „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“ (1794/95), der „*Grundlage des Naturrechts*“ (1796/97) und dem „*System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*“ (1798). Daher hatte Hegel Kenntnis weder von diesen Werken noch von der konkreten Entwicklung Fichtes Denkens. So betrachtet fasst Hegel die Grundposition der Fichteschen Philosophie auf der Grundlage eines vergleichsweise begrenzten Textkorpus zusammen, ohne dabei die gedankliche Entwicklung Fichtes selbst in ihrer ganzen Breite und Tiefe hinreichend

---

<sup>20</sup> In der „*Differenzschrift*“ übt Hegel eine systematische Kritik an Fichtes erster Version der Wissenschaftslehre und der Sittenlehre (Vgl. GW 4, 34 ff.). In der „*Enzyklopädie*“ findet sich neben vereinzelt Kritiken an Fichte im Haupttext auch eine Diskussion von Fichtes Position als einer dem Kantischen Denken nahestehenden Haltung der kritischen Philosophie gegenüber der Objektivität (vgl. GW 20, 79, §42, 96 f. §60). In der überarbeiteten Fassung der „*Lehre vom Sein*“ von 1832 fügt Hegel zudem eine Anmerkung zu Fichte hinzu (siehe GW 21, 81 f.). Bei der vergleichenden Textanalyse wurde die Version der „*Lehre vom Sein*“ von 1812 aus der Akademie-Ausgabe der „*Gesammelten Werke*“ Hegels herangezogen.

<sup>21</sup> Nach Tschirner gibt es insgesamt sechzehn Versionen. „Die sechzehn Versionen sind in meiner Zählung die GWL von 1794/95, die drei Fassungen der *WL nova methodo* (1796–1799), die Darstellung von 1801/02, die drei Fassungen von 1804, die *Principien-Vorlesung* und die *WL* von 1805 sowie die Texte von 1807 und von 1810 bis 1814.“ Tschirner, 2017, S. 18

---

zu berücksichtigen. Diese komprimierte Darstellung und Kritik der Fichteschen Position dient ihm zugleich als Ausgangspunkt zur Entfaltung seines eigenen philosophischen Systems. Es scheint, als ob Hegel Fichtes philosophische Intentionen und deren Umsetzung nicht besonders beachtete, sondern vielmehr bewusst oder unbewusst die begrenzten Ressourcen Fichtes für den Aufbau seines eigenen philosophischen Systems nutzte. Diese Tatsache macht es zu einer komplexen und philosophisch bedeutsamen Frage, wie Hegels Kritik an Fichte zu verstehen und zu bewerten ist. Dies betrifft nicht nur das Verständnis der jeweiligen philosophischen Positionen Hegels und Fichtes sowie ihrer Beziehung zueinander, sondern auch die Möglichkeit einer systematischen Untersuchung ihrer Denksysteme innerhalb eines breiteren philosophiegeschichtlichen Horizonts.

Die Beantwortung dieser Frage erfordert zweifellos mehr als ein Kapitel oder eine Doktorarbeit. Der vorliegende Beitrag beabsichtigt nicht, das genannte Problem ausschließlich aus einer historischen Perspektive zu behandeln oder auf der Grundlage der gesamten philosophischen Entwicklung Hegels und Fichtes eine umfassende Gesamtbewertung ihrer Systeme vorzulegen. Vielmehr geht es darum, im Anschluss an die leitende Fragestellung – nämlich die Interpretation von Hegels Wissenschaft der Logik – eine Antwort auf dieses Problem zu versuchen und zugleich eine spezifische Interpretationsperspektive auf die Logik selbst zu entwickeln. In diesem Sinne soll die Fragestellung bzw. die Funktion der Fichteschen Philosophie wie folgt umformuliert werden: Wie kann das Verständnis von Hegels Kritik an Fichte dazu beitragen, Hegels philosophische Arbeit in der Logik besser zu verstehen?

Bevor wir Fichtes Philosophie als Bezugspunkt für das Verständnis der Logik heranziehen, muss eine Sorge im Hinblick auf den komplexen philosophiegeschichtlichen Hintergrund ausgeräumt werden: Wenn wir Hegels Denken aus der Perspektive der Fichteschen Theorie betrachten, setzen wir möglicherweise philosophische Voraussetzungen ein, die Hegel nicht akzeptiert hätte, oder definieren wir philosophische Ziele, die Hegel beim Verfassen der Logik nicht verfolgte, und

---

gefährden damit deren Voraussetzungslosigkeit?<sup>22</sup> Oder umgekehrt gefragt: Wenn wir versuchen, Hegels Vorschlag einer Reform der Philosophie über seine Kritik an Fichte zu verstehen, laufen wir dann nicht Gefahr, dabei die theoretischen Voraussetzungen und Intentionen der Fichteschen Philosophie zu übersehen – und somit eine Deutung Hegels auf eine mögliche Verzerrung der Fichteschen Position zu gründen?

Um diesen beiden Schwierigkeiten zu entgehen, ist es erforderlich, eine Art „Isotherme“ zwischen den beiden Systemen zu identifizieren – einen gemeinsamen begrifflichen Resonanzraum –, der es erlaubt, systematische Verschiebungen oder Missverständnisse zu vermeiden und die jeweiligen Denkbewegungen innerhalb ihrer eigenen Immanenz zu erfassen.

Zunächst setzen wir die von Hegel beanspruchte Voraussetzungslosigkeit seines Systems ebenso außer Acht wie seine philosophiegeschichtlichen Erörterungen sowie die damit einhergehende Einführung spezifischer philosophischer Voraussetzungen, insofern diese die folgende Interpretation in eine gewisse methodische Unsicherheit führen könnten. Tatsächlich schließt die Voraussetzungslosigkeit von Hegels Philosophie nicht die Möglichkeit eines Dialogs mit anderen Systemen aus, noch schließt sie aus, dass das Bewusstsein vor der Entwicklung dieses Systems einige negative oder kritische Vorarbeiten durchläuft. Durch das Verständnis dieser kritischen Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand lässt sich leichter nachvollziehen, worum es in einem philosophischen System geht, das kein thematisiertes kritisches Ziel verfolgt. Ein solches System, das kein spezifisches kritisches Ziel setzt, kann nach seiner eigenen Konstruktion dazu verwendet werden, Probleme philosophischer

---

<sup>22</sup> Tatsächlich besteht nach Hegels eigener Auffassung kein Widerspruch zwischen der Entwicklung der Philosophiegeschichte und derjenigen der Logik – vielmehr sollen beide Entwicklungen übereinstimmen. Mit anderen Worten: Die in der Philosophiegeschichte aufgeworfenen Probleme lassen sich letztlich als Momente der voraussetzungslosen Entfaltung der Logik begreifen und in diese integrieren.

Fulda hebt hervor: „Die Pointe der These scheint gar nicht die einer einzigen, sich gleichsam linear durch die gesamte Philosophiegeschichte ziehenden Aufeinanderfolge logischer Bestimmungen zu sein, sondern die jeweilige Abstufung und Entwicklungsdynamik von System-Grundbegriffen (sowie logischen Bestimmungen der Idee) in Knotenpunkten philosophiegeschichtlicher Entwicklung, die bedeutsame, ihre Vorgeschichte verarbeitende Exempla von Philosophie darstellen und in denen sich schon als Bestimmungen der Idee zu betrachtende logische Formen für vorgängige Prinzipien finden sowie neue, bisher noch nicht zu prinzipieller Bedeutung gekommene Bestimmungen ergeben.“ (Fulda, 2007, S. 5)

Dies bedeutet, dass Hegels philosophiegeschichtliche Untersuchungen und seine logische Darstellung letztlich dieselbe systematische Bewegung beschreiben. Diese Übereinstimmung muss jedoch eigens herausgearbeitet werden – und entsprechende Versuche liegen bereits vor (Vgl. Vieweg, 2023). Der vorliegende Beitrag verfolgt jedoch nicht das Ziel, diese Übereinstimmung direkt zu behandeln, sondern schlägt vor, das Problem der Philosophiegeschichte über die Beschreibung der logischen Strukturhomologien zu erschließen.

---

Theorien zu behandeln, die von anderen Voraussetzungen ausgehen. Solche Theorien könnten jedoch – wenn auch in gewisser Umformung und Neuverortung – in systematischer Weise Teil des eigenen Problemhorizonts Hegels geworden sein. Denn Hegels Anmerkungen in der Wissenschaft der Logik, in der Diskussionen und Kritik an anderen Philosophen passieren, machen deutlich, dass – obwohl die Entwicklung der logischen Begriffe, wie er betont, immanent, notwendig und voraussetzungslos verlaufe, d. h. keine äußeren Perspektiven oder theoretischen Zielsetzungen voraussetze – die begriffliche Konfiguration, die sich in bestimmten Entwicklungsstadien der Selbstbestimmung herausbildet, durchaus zur Explikation eines systematisch artikulierten theoretischen Problems herangezogen werden kann. Diese Form der Reaktion bedeutet einerseits, dass die immanente begriffliche Struktur jenes theoretischen Problems mit einer bestimmten Stufe der Begriffsentwicklung übereinstimmt und innerhalb dieser auch ihre Antwort findet; andererseits fungiert diese theoretische Konfiguration selbst als ein Glied der begrifflichen Bewegung und verweist damit auf vorangehende oder nachfolgende Momente innerhalb derselben. Mit anderen Worten: Die in bestimmten Voraussetzungen angelegte Denkform erweist sich als ein Ausdrucksmoment der Bewegung des absoluten Denkens selbst. Auf diese Weise wird es möglich, zunächst die begrifflichen Gründe für das Auftreten der spezifischen philosophischen Gestalt und ihrer Problemstellung darzulegen, sodann mithilfe hegelscher Ressourcen eine mögliche Antwort im ähnlichen systematischen Kontext zu formulieren und schließlich diese Gestalt in die immanente Entwicklung des Begriffs zu integrieren – als ein Moment, das nicht in Widerspruch zur absoluten Totalität des Begriffs tritt. Dadurch lässt sich zugleich vermeiden, dass ein Widerspruch zur voraussetzungslosen Struktur der Logik entsteht. Daher stehen Hegels Behauptung der Voraussetzungslosigkeit der Logik und die Tatsache, dass sie in der Philosophiegeschichte steht und eine faktische Antwort auf andere philosophische Versuche darstellt, nicht im Widerspruch zueinander.

Andererseits gilt es ebenso, eine weitere methodische Schwierigkeit zu vermeiden: nämlich diejenige, im Umgang mit dem philosophischen Verhältnis zwischen Hegel und Fichte vorschnell die Problemstellung und den philosophischen Zugang lediglich

---

einer der beiden Positionen zu übernehmen.

Dies erfordert eine Balance zwischen Hegels und Fichtes Denkweg, die zunächst durch eine genaue Untersuchung von Hegels Kritik an Fichte hergestellt werden soll. Im Anschluss daran wird zunächst die bestehende Forschung zu dieser Kritik mitsamt ihrer jeweiligen Stärken und Schwächen analysiert. Auf dieser Grundlage wird sodann die These entwickelt, dass Hegels Kritik an Fichte als ein methodologischer Dialog verstanden werden kann. Das bedeutet, dass sowohl Hegel als auch der frühe Fichte im Wesentlichen ein gemeinsames philosophisches Ziel verfolgen: die Entdeckung und Explikation einer ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt, aus der sich die Wissenschaftlichkeit des Wissens begründen lässt.

In diesem Zusammenhang lässt sich zeigen, dass Fichtes Philosophie in methodischer Hinsicht tatsächlich in ein strukturelles Inkohärenzproblem gerät – und dass Hegels Kritik sich genau auf diese methodische Problematik bezieht. Abschließend soll herausgearbeitet werden, dass diese methodologische Kritik den Weg für eine konstruktive Deutung von Hegels Philosophie als systematische Weiterentwicklung derselben Problemstellung eröffnet. Fichtes Philosophie kann von außen wertvolle Hinweise liefern, die uns helfen, Hegels eigene philosophische Anliegen und Fortschrittmethoden besser zu verstehen.

## 1. Analyse und Kritik bestehender Interpretationsansätze

Es gibt bereits mehrere Interpretationsansätze zur Frage, wie man mit Hegels Kritik an Fichte umgehen sollte. Der erste Ansatz tendiert dazu, Hegels philosophische Position stärker zu unterstützen. Er geht davon aus, dass Hegel Fichtes philosophische Position korrekt verstanden und überwunden hat, und betrachtet Fichte folgerichtig als ein Glied in einem linearen Fortschrittsprozess „Von Kant zu Hegel“. <sup>23</sup>

Der zweite Ansatz hingegen zeigt mehr Sympathie für Fichte und verteidigt dessen Eigenständigkeit gegen Hegels Kritik. Dieser Ansatz lässt sich in zwei Untertypen unterteilen: Untertyp a) bietet zunächst eine systematische Darstellung von Fichtes

---

<sup>23</sup> Vertreter dieser Position sind beispielsweise Kroner (1961, S. 409) sowie N. Hartmann, 1960, S. 297. Natürlich vertrat auch Hegel selbst diese Position. Vgl. GW 19, 57-59, §§ 40-42.

---

Position und argumentiert dann, dass Hegels philosophischer Ausgangspunkt diese Grundposition vernachlässigt und somit Fichtes philosophische Ziele verfehlt. Dadurch wird Hegels Missverständnis Fichtes aufgezeigt und die Schärfe seiner Kritik abgeschwächt.<sup>24</sup> Untertyp b) betrachtet das Verhältnis zwischen Fichte und Hegel aus der Perspektive von Fichtes späteren Werken. Dieser Ansatz behauptet, dass Fichtes wahre philosophische Position in seinen späteren Versionen der Wissenschaftslehre zu finden ist, die als Verbesserungen der früheren Versionen angesehen werden können. Somit kann eine Verteidigung Fichtes vorgenommen werden, die Fichte selbst nicht mehr geleistet hat.<sup>25</sup>

Der dritte Ansatz behandelt die philosophischen Bemühungen Hegels und Fichtes als unterschiedliche Antworten auf ein systematisch dargestelltes philosophisches Problemfeld und rekonstruiert ihre Philosophien auf dieser Grundlage.<sup>26</sup> Dieser Ansatz lehnt oft die lineare Erzählung „Von Kant zu Hegel“ ab.<sup>27</sup>

Obwohl diese drei Ansätze in unterschiedlichem Maße die thematische Vielfalt aufzeigen, dürfen ihre Grenzen und die daraus möglicherweise resultierenden negativen Konsequenzen nicht übersehen werden.

Kroner, als Vertreter des ersten Ansatzes, beschränkt sich weitgehend auf die Interpretation von Fichtes „*Grundlage*“ und vernachlässigt dabei fast vollständig Fichtes andere Versionen der Wissenschaftslehre sowie dessen Reflexionen und Verbesserungsbemühungen.<sup>28</sup> Dies führt dazu, dass Fichtes eigenständige Selbstkritik und philosophische Weiterentwicklung von Hegels Position überlagert werden. Darüber hinaus werden, wenn man diesen Ansatz verfolgt, philosophische Aufgaben, die aus Fichtes Perspektive gestellt werden – wie die Untersuchung bzw. Begründung des endlichen Bewusstseins – von Hegels spekulativer Position in der Logik übergangen. Dies führt dazu, dass wir Hegels obwohl nicht explizit ausgedrückte,

---

<sup>24</sup> Vgl. Baumanns, 1972, S. 20-37

<sup>25</sup> Vgl. Siep, 1994, S. 11-26

<sup>26</sup> Ein repräsentatives Beispiel ist Henrichs Rekonstruktion von Fichtes „Ich“ und Hegels „Reflexionslogik“ anhand des Leitfadens der Ich-Subjektivität. Vgl. Henrich, 1993, S. 57 ff. und 2010b, S. 95-156.

<sup>27</sup> Vgl. Henrich, 2008, Es ist bemerkenswert, dass dieser Vortrag ursprünglich auch unter dem Titel „From Kant to Hegel“ gehalten wurde und gegen Ende des Vortrags von Henrich selbst vorgeschlagen wurde, den Titel zu ändern. Vgl. Henrich, 2008, P. xvi

<sup>28</sup> Kroner, 1961, S. 397 ff.

---

sondern implizite Antwort auf die von der transzendentalen Philosophie zurecht aufgeworfene Frage, übersehen. An dieser Stelle bezeichne ich Hegels Antwort auf das Problem der transzendentalen Philosophie als eine „implizite“, weil Hegel in der Wissenschaft der Logik die Problemstellungen der transzendentalen Philosophie weder thematisiert noch sie ausdrücklich in positiver Weise beantwortet hat – noch beantworten konnte. Dies lässt sich auf zwei Ebenen erklären: Auf der allgemeineren Ebene liegt dies an Hegels Anspruch einer „voraussetzungslosen“ Philosophie in der Logik.<sup>29</sup> Um diesem Anspruch gerecht zu werden, darf die Logik sich keine externen philosophischen Probleme direkt zu beantworten beauftragen, da dies deren Voraussetzungen in die Logik einführen würde. Dies würde die Logik von einer Beobachtung der Selbstbewegung des Begriffs zu einer bewussten, künstlichen Operation machen. Tatsächlich finden sich auch in der Logik, abgesehen von Anmerkungen und einleitenden Passagen, kaum philosophiehistorische Bezüge.<sup>30</sup>

Auf der spezifischeren Ebene, insbesondere im Zusammenhang mit Fichte und der Transzendentalphilosophie, behauptet Hegel, dass er durch die „Phänomenologie des Geistes“ die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden habe, die die Transzendentalphilosophie kennzeichnet. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass Hegel es für unnötig hält, in der Logik die Frage zu beantworten, wie das Bewusstsein die Bedingungen der Erkenntnis bereitstellt, welches die Subjekt-Objekt-Spaltung voraussetzt. Dennoch sind die von der transzendentalen Philosophie aufgeworfenen Fragen für Hegel unvermeidlich und können von ihm nicht ignoriert werden. Hätte Hegel den Versuch der Transzendentalphilosophie übersehen, würde Hegels Philosophie als eine Art Rückgriff auf die alte Metaphysik erscheinen, die oft als dogmatisch kritisiert wird. Denn die Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Spaltung und die Untersuchung des „Ich“ sowie seiner Erkenntnisfähigkeit als subjektiver Bedingungen sind genau die Bemühungen der Transzendentalphilosophie Kants und

---

<sup>29</sup> Diese Forderung hat weitreichende Konsequenzen und Interpretationsschwierigkeiten mit sich gebracht. So hat beispielsweise Martin in seinem Werk erhebliche Anstrengungen unternommen, um „Voraussetzungslosigkeit“ der Logik Hegels zu verteidigen. Hier können wir nur kurz auf eine der Bedeutungen dieser Forderung eingehen. Vgl. Martin, 2012.

<sup>30</sup> Ein bedeutendes Beispiel hierfür ist, dass in der 1832 erschienenen Lehre vom Sein, die in Hegels letzten Lebensjahren bearbeitet wurde, direkte Bezugnahmen auf Kant und Fichte ausnahmslos in den einleitenden Passagen und Anmerkungen zu finden sind.

---

Fichtes, um sich vom Dogmatismus zu befreien. Noch wichtiger ist, dass Hegel diese Bemühungen selbst anerkannt hat.<sup>31</sup> Wenn wir daher einfach Hegels Position über Fichtes Position legen, verzerren wir nicht nur Fichtes philosophische Anstrengungen, sondern untergraben auch die Glaubwürdigkeit von Hegels Philosophie.

Als Vertreter des Untertyps a) zeigt Baumanns' Ansatz Schwächen darin, dass seine Verteidigung von Fichtes früher Position auf einer Verengung dieser Position beruht. Baumanns argumentiert, dass Fichtes Bemühungen vor allem darauf abzielen, durch die Etablierung einer „ethischen Anthropologie“ das Fundament für unser praktisches Leben zu legen.<sup>32</sup> Die Grundlage dieser Bemühungen liege insbesondere darin, durch die Wissenschaftslehre nachzuweisen, dass die menschliche Vernunft über „Freiheit“ als eine unhintergehbare und unbeweisbare ursprüngliche Aktivitätseigenschaft verfügt.<sup>33</sup> Diese unhintergehbare Eigenschaft manifestiert sich in dem Widerspruch zwischen der Unmöglichkeit der Selbstidentität und dem „Sollen“ ihrer Verwirklichung des Ich, woraus das „Streben“ als grundlegendes Handlungsmodell des Ich deduziert wird. Daher liegt die theoretische Herausforderung nicht in dem widersprüchlichen Moment innerhalb des Fichteschen Systems selbst. Im Gegenteil: Gerade die Bedeutung dieses Widerspruchs und der Prozess seiner Entdeckung bilden die Offenlegung jenes eigentlichen Bereichs, der unser Dasein als endliche Vernunftwesen betrifft – und sind somit nicht ein Problem, sondern vielmehr das Ziel der Wissenschaftslehre.<sup>34</sup>

Diese Interpretation impliziert, dass für Baumanns der Ausdruck des wesentlichsten Handlungsmodells des Ich nicht der erste Grundsatz der Selbstsetzung des Ich ist, sondern der praktische Satz „Das Ich setzt sich selbst als Sollen“ oder das „Streben“.<sup>35</sup> Diese Sichtweise steht jedoch auf mehreren Ebenen im Widerspruch zu Fichtes Darstellungen in der „*Grundlage*“. Erstens übersieht diese Darstellung die fundamentale Rolle, die die Grundsätze in der „*Grundlage*“ spielen. Für Fichte ist der

---

<sup>31</sup> Vgl. TWA 8, 144 f. § 41.

<sup>32</sup> Der Begriff „Anthropologie“ wird hier von Baumanns als eine umfassende Beschreibung des menschlichen Phänomens verstanden, wobei dieses Phänomen insbesondere empirische ist. Vgl. Baumanns, 1972, S. 29

<sup>33</sup> Baumanns, 1972, S. 27

<sup>34</sup> Baumanns, 1972, S. 29 ff.

<sup>35</sup> Baumanns, 1972, S. 38 ff.

---

Satz, der die Tathandlung ausdrückt, ein absolut unbedingter Grundsatz, aus dem alle anderen Sätze abgeleitet werden. Abgeleitete Sätze eignen sich hingegen nicht dazu, das grundlegende Handlungsmodell des Selbstbewusstseins auszudrücken. Diese Grundsätze sind grundlegend – nicht nur deshalb, weil sie als Ausgangspunkte und Leitlinien des Vernunftvollzugs fungieren, sondern vor allem, weil sie die eigentliche Ausdrucksform der Tathandlung selbst darstellen. Alle weiteren Ausdrucksformen dieser Tathandlung sind demgegenüber abgeleitete Momente, die sich nur auf der Basis jener durch die Grundsätze artikulierten Grundglieder aufbauen. Daher müssen sowohl die praktische als auch die theoretische Wissenschaftslehre notwendig dem Grundmuster folgen, das in diesen Grundsätzen zur Darstellung kommt. Zweitens wird die Selbstidentität im theoretischen Teil als ein absolut unbedingter Grundsatz beschrieben, der die Basis für alle anderen Grundsätze bildet. Im praktischen Teil hingegen wird sie als ein Ziel dargestellt, das erreicht werden soll, aber niemals vollständig verwirklicht werden kann. Wenn sie jedoch nur ein Ziel wäre, könnte die Deduktion der Wissenschaftslehre nicht durchgeführt werden. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass es sich dabei um ein Prinzip handelt, das aufgrund der Entdeckung der Endlichkeit des Selbstbewusstseins aufgegeben werden könnte. Auf diesen Punkt werden wir im Folgenden noch detaillierter eingehen. Drittens schwächt die Reduzierung der „Grundlage“ auf eine Deduktion der praktischen Fähigkeiten die philosophische Bedeutung des theoretischen Teils, der die menschliche Erkenntnisfähigkeit untersucht. Fichtes Projekt zielt nicht nur auf die Fundierung der praktischen Philosophie, sondern auch auf eine umfassende Theorie der Erkenntnis bzw. der allgemeinen menschlichen Tätigkeit des Bewusstseins, die durch eine einseitige Betonung der praktischen Aspekte verkannt würde. Daher sollte die Deduktion des theoretischen Vermögens nicht als dem praktischen Vermögen untergeordnet betrachtet werden, sodass jenes nur als vorbereitende Phase für dieses gilt.

Zusammenfassend vernachlässigt Baumanns' Interpretation somit die systematische Einheit von Fichtes Wissenschaftslehre und verzerrt deren philosophische Tiefe, indem sie den theoretischen Ansatz zugunsten einer ethischen Anthropologie zurückstellt. Dies führt zu einem unvollständigen Verständnis von

---

Fichtes philosophischem Projekt und dessen Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Idealismus.

Als Vertreter des Untertyps b) weist Sieps Ansatz eine Schwäche in der Vernachlässigung von Fichtes früher Position auf. In Analogie zu Kroners Defizit argumentiert Siep, dass die eigenständige Entwicklung von Fichtes Philosophie bis hin zur Version von 1804 berücksichtigt werden muss, also bis zu dem Punkt, an dem Fichte die frühere Position des „reinen Ichs als höchstes Prinzip des Systems“ vollständig überwunden hat. Erst dann, so Siep, könne das Verhältnis der beiden Philosophen angemessen bewertet werden. Denn die Überwindung dieser Position durch die Aufhebung der systematischen Absolutheit des Selbstbewusstseins sei auch der Anfangspunkt der Hegelschen Philosophie – was bedeutet, dass die beiden Philosophen erst ab diesem Punkt auf derselben Ausgangsbasis stünden.<sup>36</sup> Sieps Ansatz gewinnt dadurch, dass er auf eine systematische Auseinandersetzung mit der frühen Philosophie Fichtes verzichtet, tatsächlich einen gemeinsamen Bezugsrahmen für den Vergleich zwischen Hegel und Fichte.

In der Hinsicht, dass er einen philosophiegeschichtlichen Dialog zwischen beiden Denkern zu etablieren vermag, bedeutet dieser Ansatz einen bedeutsamen Fortschritt gegenüber den beiden zuvor genannten Interpretationen. Diese hatten nämlich vollständig davon abgesehen, Hegel und Fichte auf einer gemeinsamen Ebene zu betrachten – sei es, indem sie beide lediglich als Vertreter aufeinanderfolgender Entwicklungsstufen einordnen, sei es, indem sie sie auf zwei grundsätzlich verschiedene Denkwege verteilen.

Diese Position übersieht jedoch die Tatsache, dass Hegels Kritik sich tatsächlich nur auf Fichtes *Grundlage* aber nicht die anderen publizierten Werke beziehen kann. Wie Siep selbst darlegt, zeigt Hegels Kritik an Fichte eine relative Konsistenz von den frühen bis zu den späteren Schriften, was darauf hindeutet, dass Hegel stets Fichtes frühe Position im Blick hatte. Denn Fichtes philosophische Position, zumindest die Darstellungsweise und die zentralen Terminologien haben sich im Laufe seines Lebens

---

<sup>36</sup> Vgl. Siep, 1970, S. 11 f.

---

erheblich verändert.<sup>37</sup>

Zwar ist es aus systematischer Sicht durchaus berechtigt, Fichtes spätere Wissenschaftslehre zur Verteidigung seiner Philosophie heranzuziehen, doch dieser Ansatz hilft nicht unbedingt dabei, Hegels Intentionen in seiner Kritik an Fichte zu verstehen. Indem Sief Fichtes spätere Position in den Vordergrund stellt, verliert er den Blick für die spezifische historische und philosophische Konstellation, in der Hegels Kritik entstand. Hegel bezog sich explizit auf Fichtes frühe Werke, insbesondere die „*Grundlage*“, und seine Kritik ist eng mit den dort entwickelten Konzepten verbunden. Andererseits besteht eine zentrale Aufgabe im Verständnis von Hegels eigener Philosophie gerade darin, zu klären, wie die von ihm kritisierten philosophischen Schwierigkeiten überwunden und als eine philosophiegeschichtliche Stufe in den systematischen Aufbau seiner Philosophie integriert werden können. Eine Verteidigung Fichtes, die sich hauptsächlich auf seine späteren Schriften stützt, mag zwar systematisch kohärent sein, aber sie verfehlt den Kontext, in dem Hegels Kritik formuliert wurde. Dadurch geht die Möglichkeit verloren, die dialektische Spannung zwischen Hegels kritischer Auseinandersetzung mit Fichte und seiner eigenen philosophischen Entwicklung zu erfassen. Hegels Kritik an Fichtes früher Position ist nicht nur eine Ablehnung, sondern auch ein konstitutiver Ausgangspunkt für die Entwicklung seiner eigenen spekulativen Philosophie. Indem wir diesen Aspekt vernachlässigen, verlieren wir ein wichtiges Werkzeug zum Verständnis der Genese und Struktur von Hegels Denken.

Im Vergleich zu den ersten beiden Methoden, die Teile der Philosophiegeschichte auswählen und vergleichen, setzt der dritte Ansatz keine „Entwicklungslinie“ von

---

<sup>37</sup> Vgl. Tschirner, 2017, S. 18; Janke, 1970, S. X; Brachtendorf, 1994, S. 302-304. Tschirner bietet einen systematischen Überblick über die zahlreichen Versionen der Fichteschen Wissenschaftslehre, während Janke und Brachtendorf die unterschiedlichen Fassungen jeweils aus verschiedenen Perspektiven analysieren und deren Stärken und Schwächen herausarbeiten.

Janke versteht die Wissenschaftslehre als einen Prozess, in dem die Subjektivität sich auf dem Wege der Reflexion selbst erfasst. In diesem Prozess erscheint die Grundlage als eine „überholte Gestalt einer wirklichkeitslosen und existenzfernen Subjektivität.“ (S. X) Erst in der absoluten Reflexion, die in der Wissenschaftslehre von 1804 erreicht wird, findet dieser Prozess seinen Abschluss. Wie bereits erwähnt, ist dies auch der Punkt, den Sief als denjenigen identifiziert, an dem Fichte die Identität von Sein und Denken erlangt und damit in einen systematischen Dialog mit Hegel treten kann.

Brachtendorf verfolgt demgegenüber einen ontologischen Ansatz: Er vergleicht die verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Ausgangspunkte und begreift sie als unterschiedliche Versuche, das Nichtselbständige (den abhängigen Seinsmodus) systematisch zu deduzieren.

---

Fichtes oder Hegels Philosophie voraus, sondern behandelt verschiedene philosophische Texte als unterschiedliche Lösungsversuche für ein systematisch formuliertes Problemfeld. In dieser Hinsicht lässt er Raum für eine umfassendere und flexiblere Nutzung der Texte Fichtes und Hegels. Denn er geht nicht davon aus, dass spätere philosophische Texte notwendigerweise überlegene Lösungen bieten und frühere ersetzen können, seien sie Fichtes oder Hegels. Die mögliche Schwierigkeit dieses Ansatzes besteht jedoch darin, dass man, um das neue Problemfeld als Forschungsleitfaden und seine begrifflichen Implikationen zu klären, gewisse begriffliche Verschiebungen und Umdeutungen, die im Dialog zwischen Hegel und Fichte sowie in ihrer jeweiligen philosophischen Entwicklung tatsächlich stattgefunden haben, zwangsläufig vernachlässigen muss. Auch dies trägt nicht zum eigentlichen Ziel dieses Beitrags bei, nämlich den Versuch zu unternehmen, Hegel im Rahmen einer historischen Verortung möglichst werkgetreu zu interpretieren – und nicht, ihn lediglich als philosophische Ressourcenquelle zur Lösung eines gegenwärtigen Problems heranzuziehen.

Nehmen wir Henrich als Beispiel: Vor dem Hintergrund der modernen Subjekttheorien untersucht er „the problems linked to the emerging theory of the modern subject – the principle that unifies reason, the activity of the subject, the tension between activity of the subject and its relation to the self, the unification of the opposing relation to the self and relation to the world, and the theoretical concept of unification suitable for analyzing the rationalities of relation to the self and relation to the world.“<sup>38</sup> In diesem Ansatz werden das Subjekt bzw. das Ich (auf Englisch als „self“ bezeichnet) oft bereits als das endliche handelnde oder erkennende Subjekt verstanden, und Subjektivität wird als Charakterisierung solcher Entitäten aufgefasst. Wenn wir jedoch eine derartige vorgefasste Position einnehmen, können wir nicht verstehen, warum Hegel den Kern seiner Philosophie darin sieht, die Substanz als Subjekt und das Subjekt als Substanz zu begreifen. Mit anderen Worten: Es wird schwer nachvollziehbar, warum etwas, das auf den ersten Blick nicht als Subjekt, sondern als dem Subjekt

---

<sup>38</sup> Henrich, 2003, P. xxx

---

entgegengesetzt erscheint – sei es ein konkretes Objekt oder die Welt als Gesamtheit des Seienden – dennoch als Subjekt verstanden werden soll. Umgekehrt wird es ebenso schwierig, zu begreifen, warum das Subjekt, das eigentlich frei sein und vor allem ein Verhältnis zu sich selbst haben sollte, als ein der Notwendigkeit unterworfenen, in ein System eingebettetes Wesen aufgefasst wird. Diese Position wird von vornherein aus der Perspektive des modernen Subjektivitätsproblems ausgeblendet – gerade sie bildet jedoch einen zentralen Leitfaden zum Verständnis von Hegels systematischem Entwurf.

Die Voraussetzung für das Verständnis dieser Punkte liegt darin, dass wir die begrifflichen Bedeutungen, die sich im Prozess der Herausbildung des Problemfeldes entwickelt haben, nicht einfach in ein vorgegebenes Problemfeld übernehmen können. Stattdessen müssen wir die begrifflichen Bedeutungsverschiebungen in der philosophiehistorischen Entwicklung beachten und die ursprüngliche Beschreibung des Problemfeldes kontinuierlich anpassen – auch wenn dies zweifellos eine äußerst anspruchsvolle Aufgabe ist. Eine solche Anforderung stellt sich nicht nur dann, wenn philosophische Texte zur Deutung gegenwärtiger Problemstellungen herangezogen werden, sondern ebenso im Rahmen des Verständnisses des philosophischen Verhältnisses zwischen Hegel und Fichte.

Obwohl beide Denker zentrale Begriffe wie Subjektivität, Objektivität, Selbstbewusstsein oder Reflexion gemeinsam verwenden, weisen diese Begriffe im jeweiligen gedanklichen Zusammenhang und innerhalb der spezifischen Konstellationen ihrer Systeme feine, aber folgenreiche Bedeutungsunterschiede auf. Gerade diese Bedeutungsverschiebungen führen dazu, dass sie auf ein und denselben Problemhorizont zu gänzlich unterschiedlichen Antworten gelangen. Daher ist bei der Interpretation ihrer Texte besondere Sorgfalt darauf zu richten, die semantischen Differenzen der verwendeten Begriffe zu analysieren – und nachzuvollziehen, wie diese Differenzen systematisch hervorgebracht werden.

Auf der Grundlage der oben diskutierten drei Ansätze versuche ich, um ihre Schwächen zu vermeiden, einen neuen Ansatz vorzuschlagen. Einerseits muss der gewählte Zugang unserem Hauptziel dienen; andererseits gilt es, die genannten Schwächen der bisherigen Ansätze zu vermeiden. Unsere Position besteht darin, Hegels

---

Kritik an Fichte zunächst als eine methodologische Kritik zu verstehen – und nicht primär als Ausdruck eines grundsätzlichen philosophischen Gegensatzes. Dieser Ansatz geht von der Annahme aus, dass Hegels Logik und Fichtes „Grundlage“ im theoretischen Teil, oder zumindest in einem Moment des theoretischen Teils, ein gemeinsames Ziel verfolgen. Zum anderen zielt diese methodologische Kritik gerade darauf ab, den Unterschied der philosophischen Positionen beider Denker zur Darstellung zu bringen. Es geht uns dabei keineswegs darum, die Differenz der systematischen Standpunkte zwischen Hegel und Fichte aufzulösen. Vielmehr soll gezeigt werden, dass diese Differenz in engem Zusammenhang mit der jeweiligen methodischen Herangehensweise an ein gemeinsames Problemfeld steht. Dieses Problemfeld zeigt sich exemplarisch in Hegels Verschiebung und Erweiterung der von Fichte ursprünglich formulierten Fragestellung. In Bezug auf dieses Ziel bietet Hegel eine andere Methode als Fichte. Fichtes Methode liefert eine direkte Antwort auf das Problem, während Hegels Methode zunächst das Problem selbst durchbricht und eine neue philosophische Position entwickelt. Dieser Durchbruch bedeutet jedoch nicht die direkte Vernichtung des ursprünglichen Problems, sondern integriert stattdessen dieses Problem sowie Fichtes philosophischen Ansatz als ein Moment in seine eigene Position und bietet gleichzeitig von seiner eigenen Position aus eine andere bzw. vermittelte Form der Antwort auf dieses Problem.

Der Vorteil meines Ansatzes im Vergleich zu den vorliegenden drei Methoden besteht darin: Im Vergleich zur ersten Methode setzt dieser Ansatz keine lineare Fortschrittserzählung voraus, das heißt, er geht weder davon aus, dass ein bestimmter Text die gesamte Position eines Philosophen repräsentiert, noch davon aus, dass die Nachfolger unbedingt besser als die Vorgänger sind. Denn wir beschränken die Diskussion auf nur zwei philosophische Texte und vermeiden so eine verzerrte Darstellung. Im Vergleich zum ersten Untertyp der zweiten Methode berücksichtigen wir die theoretische philosophische Leistung Fichtes „*Grundlage*“, ohne die praktische Philosophie dadurch auszuschließen, dass wir eine unabhängige Stelle dem theoretischen Teil zuschreiben. Das bedeutet, dass wir Fichtes phänomenologisch-logischen Aufbau der theoretischen Leistungsfähigkeit der Subjektivität weiterhin als

---

zentral erachten. Im Vergleich zum zweiten Untertyp können wir einen möglichen Dialog zwischen Hegel und Fichte auf der Basis der Texte, auf die Hegel tatsächlich Bezug nimmt, aufbauen, ohne die Frage der Konsistenz von Fichtes Denken im Voraus klären zu müssen, welches, wie schon bemerkt, eine andere detaillierte Untersuchung erfordert. Dadurch bleibt unsere Argumentation zwar prinzipiell systematisch ausgerichtet, ist jedoch zugleich der philosophiegeschichtlichen Faktizität in höherem Maße verpflichtet. Im Vergleich zur dritten Methode gehen wir jeweils von Fichtes und Hegels eigenen Positionen aus, führen keine externen philosophischen Prämissen ein, die für die beiden Philosophen fremd wären, sondern rekonstruieren ihre philosophischen Voraussetzungen und Problemfelder aus den Werken selbst. Dies ermöglicht es, im theoretischen Dialog zwischen Hegel und Fichte die Bedeutungsverschiebungen zentraler Begriffe herauszuarbeiten und auf dieser Grundlage eine Deutung von Hegels philosophischem Entwurf zu entwickeln. Die Ähnlichkeit der unabhängig rekonstruierten Ergebnisse stützt unsere Position, dass beide Philosophen sich dem gleichen Thema widmeten. Darüber hinaus eröffnet dieser Ansatz einen Raum für die möglicherweise kommende Interpretation der systematischen Entwicklung Hegels und Fichtes sowie ihres philosophiehistorischen Verhältnisses.

Konkret geht es hier darum, zu untersuchen, inwieweit die philosophischen Ziele Hegels und Fichtes übereinstimmen, und dadurch zu klären, worin Hegels Absicht bei seiner Kritik an Fichte besteht. Meine These ist, dass Hegels Kritik nicht den Inhalt von Fichtes Philosophie selbst durchgängig negieren wollte, sondern nur deren Absolutheit, was sich insbesondere in der Kritik an der Darstellungsmethode zeigt. Mit anderen Worten: Hegel kritisiert nicht das philosophische Ziel selbst, sondern die Diskrepanz zwischen diesem Ziel und der Darstellungsmethode. An dieser Stelle verwenden wir den Begriff der Darstellungsmethode. Damit ist impliziert, dass wir eine bestimmte Auffassung vom Grundansatz der Philosophie Fichtes und Hegels vertreten. Diese Auffassung lässt sich folgendermaßen umreißen: Für sowohl Fichte als auch Hegel liegt dem Wissen bzw. der Wahrheit ein ursprünglicher, notwendig wirksamer Strukturzusammenhang zugrunde – ein dynamisches Prinzip, das keinerlei äußerer,

---

willkürlicher Setzung bedarf. Diese Grundstruktur – sei es in Gestalt des reinen Bewusstseins bei Fichte oder des reinen Denkens bei Hegel – ist jedoch nichts, was dem gemeinen Bewusstsein unmittelbar zugänglich wäre. Daher ist ein bestimmter Vollzugsweg erforderlich, durch den diese Struktur dem gemeinen Bewusstsein vermittelt werden kann. Genau dieser Vollzugsweg oder diese methodische Operation ist es, was wir mit dem Begriff „Darstellungsmethode“ bezeichnen.

Um diese Position zu verteidigen, untersuchen wir zunächst in Fichtes „Grundlage“ und „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“<sup>39</sup>, wie sein Programm der Philosophie von Fichte konzipiert wird und warum Fichtes Darstellungsmethode seinen eigenen philosophischen Zielen nicht gerecht wird. Konkret werden wir argumentieren, dass zwischen Fichtes methodologischem Aufbau und der Durchführung der Methode ein Widerspruch besteht, der eine „Selbsterstörung“ der Methode auslöst. Seine Darstellung der philosophischen Ziele untergräbt die methodologische Grundlage, um diese Ziele zu erreichen, was zu Inkohärenzen in seiner philosophischen Position führt. Im nächsten Schritt wenden wir uns Hegels Kritik an Fichte zu und zeigen auf, weshalb diese Kritik als eine methodologische Kritik verstanden werden kann. Außerdem werden wir erklären, welche philosophischen Anliegen Hegel in seiner Kritik an Fichtes Philosophie zum Ausdruck bringt, um zu zeigen, wie Fichtes philosophische Ziele und methodologische Verbesserungen hilfreiche Anregungen für die Interpretation von Hegels Logik liefern.

2. Interpretation von Fichtes und Hegels philosophischen Zielen und die methodologische „Debatte“

### 2.1 Idee von Fichtes „Grundlage“

Fichte bezeichnete seine Philosophie als „Wissenschaftslehre“, und auch Hegel nannte seine Philosophie „Wissenschaft“. Aus dieser Benennung lässt sich ableiten, dass das Ziel der Philosophie für beide Denker um das „Wissen“ zu tun war. Wir können

---

<sup>39</sup> im Folgenden „Begriffsschrift“

---

auch feststellen, dass, obwohl die endgültige Definition von Wissen bei beiden Philosophen unterschiedlich ausfiel, der Begriff des Wissens zumindest in einigen Aspekten bei beiden ähnliche Merkmale aufwies.

Fichte vertrat die Auffassung, dass die Aufgabe der Wissenschaftslehre nicht in der Darstellung vorgegebener Dinge liege, sondern in der genetischen Ableitung dessen, was in unserem Bewusstsein erscheint.<sup>40</sup> Mit anderen Worten: Das Wesen der Wissenschaftslehre besteht darin, die inhaltlichen Merkmale dessen, was ein Bewusstsein als bekannt behauptet, sowie dessen Beziehung zum Bewusstsein zu erklären.<sup>41</sup> Für Fichte ist Wissen ein Geschehen, das im Bewusstsein stattfindet. Der Gegenstand des Wissens ist das, was im Bewusstsein erscheint. Etwas zu wissen bedeutet, dass etwas im Bewusstsein auftaucht und das Bewusstsein eine bestimmte Beziehung zu diesem im Bewusstsein erscheinenden, aber vom Bewusstsein unterschiedlichen Ding herstellt. Das Bewusstsein gehört uns, es ist uns vertrauter. Im Prozess der Beziehungsherstellung zum Objekt ist es die relativ spontanere, aktivere Seite. Diese Seite kann als Subjektivität bezeichnet werden. Das, was im Bewusstsein erscheint, zeigt sich dem Bewusstsein hingegen als passiv, vorgegeben und fertig. Es wird als etwas betrachtet, das in gewissem Maße unabhängig vom Bewusstsein und außerhalb des Bewusstseins existiert. Diese Seite kann als Objektivität bzw. Gegenständlichkeit bezeichnet werden. Somit lässt sich Fichtes philosophisches Ziel als die Untersuchung der Verbindung zwischen Subjektivität und Objektivität (Dass-Sache) und der Art und Weise (Wie-Sache) dieser Verbindung zusammenfassen.

Zugleich erfolgt die Verwirklichung dieses Ziels in Form einer genetischen Deduktion. Das bedeutet: Die Denkstruktur, wie sie im gemeinen Bewusstsein erscheint, ist nicht ihr eigener Grund. Ihre Genese geht vielmehr auf die Wirksamkeit eines transzendenten Prinzips zurück, das außerhalb dieses Bewusstseins liegt. Zugleich befinden wir uns faktisch bereits innerhalb des gemeinen Bewusstseins. Daher

---

<sup>40</sup> „Es kann nemlich über die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muss, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, slebst wiederum phlisophirt“ GA I/2, 159

<sup>41</sup> „Das Wesen der Wissenschaft bestünde demnach in der Beschaffenheit ihres Inhalts, dieser müßte wenigstens für den, der Wissenschaft haben soll, gewiß seyn; es müßte etwas seyn das er wissen könnte“ GA I/2, 113

---

muss jede genetische Deduktion notwendig von diesem ausgehend zunächst zu seinem Prinzip zurückkehren, also zum transzendentalen Bewusstsein. Ausgehend von den Grundmerkmalen dieses transzendentalen Bewusstseins ist sodann dessen Selbstbestimmungsmechanismus darzustellen und zu erklären, auf welche Weise das gemeine Bewusstsein als dessen abgeleitete Form hervorgebracht wird. Dieser Aufstieg bedeutet, dass die im gemeinen Bewusstsein erscheinende Gegensätzlichkeit zwischen der formalen Subjektivität und der materialen Objektivität auf ihre ursprüngliche Identität im reinen Bewusstsein zurückgeführt wird. Und von dieser absoluten Identität ausgehend ist die Gegensätzlichkeit der subjektiven und objektiven Momente im Bewusstsein erneut abzuleiten – als ein Verhältnis, das sich dem Prinzip nach wie vor unterordnet und aus ihm hervorgeht.

Hegel argumentierte dementsprechend, dass die Aufgabe der Philosophie, wenn wir versuchen, ihren Ursprung bzw. ihr Wesen auf eine für die Reflexion verständliche Weise, also durch Sätze auszudrücken, ebenfalls die Erforschung des Wissens sei.<sup>42</sup> Hegel hielt die Ansicht, dass wahre Philosophie nicht, wie es das altgriechische Wort „Liebe zur Weisheit“ (φιλοσοφία) nahelegt, lediglich die Liebe zur Weisheit sei, sondern die Weisheit oder Wissen selbst darstelle. Dieses Wissen beschreibt natürlich nicht nur das, was uns erscheint, sondern ein absolutes, sich selbst erkennendes „Erkenntnis-Handeln“ oder „absolutes Denken“. Allerdings, da wir unmittelbares, endliches Bewusstsein sind, müssen uns sowohl konkrete Objekte als auch das Wissen selbst, das die Philosophie ausmacht, Schritt für Schritt offenbart werden. In diesem Offenbarungsprozess, mit anderen Worten, in unserer Tätigkeit des Nachdenkens, erscheint das Seiende oder das Wissen selbst immer als ein Anderes, das eine gewisse Äußerlichkeit und Fremdheit aufweist. Daher können wir, selbst wenn wir Hegels endgültige Position berücksichtigen, die darin besteht, ein absolutes Wissen zu erreichen, das die Subjekt-Objekt-Spaltung überwindet, akzeptieren, dass dieses absolute Wissen in seinem Offenbarungsprozess ein Moment durchläuft, in dem

---

<sup>42</sup> „Soll das Prinzip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden als das Wissen, im allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken.“ GW, 4, 44-45.

---

Subjektivität und Objektivität noch unterschieden, aber miteinander verbunden sind. Das heißt, die Offenbarung dieses Wissens selbst an uns nimmt ebenfalls die Form an, in der etwas Objektives sich einem Subjektiven erscheint. Somit sind, unabhängig davon, wo die endgültige philosophische Position verankert ist, die Fragen der Verbindung zwischen Subjektivität und Objektivität und der Art und Weise dieser Verbindung zentrale Anliegen sowohl Hegels als auch Fichtes. Zudem weist das Verhältnis von Subjektivitäts- und Objektivitätsmomenten bei Hegel in seinem Charakter der Identität in der Unterscheidung eine auffällige Ähnlichkeit zur entsprechenden Struktur bei Fichte auf. Konkret bedeutet das: Die absolute Identität von Subjekt und Objekt fungiert als prinzipiell produktiver Motor – als ein Prozess der Selbstbestimmung, aus dem unsere Denkbestimmungen hervorgehen. Mit anderen Worten: Die im gemeinen Bewusstsein erscheinende Unterscheidung und zugleich Verbindung von Subjekt und Objekt ist selbst ein Resultat dieses ursprünglichen, produktiven Zusammenhangs. Wir müssen hier eine vorläufige Klarstellung treffen: Der Unterschied zwischen Hegel und Fichte, oder allgemeiner zwischen Hegel und der transzendentalen Philosophie, liegt gewissermaßen in Hegels Erweiterung und Umdeutung der Begriffe von Subjektivität und Objektivität. Diese Umdeutung ist der zentrale Gegenstand dieser Arbeit. Der Grund, warum wir diese Begriffe verwenden können, um das gemeinsame Ziel von Fichte und Hegel zu beschreiben, liegt darin, dass sie trotz unterschiedlicher Bedeutungen konzeptuell verwandt sind, ähnliche Funktionen erfüllen und in den philosophischen Systemen Hegels und Fichtes jeweils eine leitende Rolle spielen.

## 2.2 Fichtes Plan für die Erreichung dieses Ziels

Wie bereits kurz angedeutet, besteht das in der *Grundlage* entwickelte Verfahren Fichtes zur Darstellung der konstitutiven Tätigkeit des reinen Selbstbewusstseins gegenüber dem gemeinen Selbstbewusstsein aus zwei Bewegungen: zunächst einem Aufstieg vom gemeinen zum transzendentalen Bewusstsein, sodann einem Abstieg vom transzendentalen zum gemeinen Bewusstsein. Der Aufstieg erfolgt durch

---

Abstraktion und Reflexion über den Satz, der im gemeinen Bewusstsein enthaltene Gehalte ausdrückt, während der Abstieg durch die dialektische Entfaltung der Momente des reinen Bewusstseins vollzogen wird – mit dem Ziel, aufzuzeigen, wie dieses das gemeine Bewusstsein begründet. Im Folgenden wird das Verfahren Fichtes in diesem Zusammenhang näher analysiert.

### 2.2.1 Form und Inhalt

In seinem philosophischen Entwurf konkretisierte Fichte das Problem von der Verbindung des Subjekts und Objekts auf die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt, insbesondere die der Sätze, aus welchen ein System der Wissenschaft besteht. Jede Wissenschaft hat einen absolut bestimmten Satz, der an sich selbst die Gewissheit hat und durch seine Beziehung zu anderen Sätzen seine Gewissheit auf diese überträgt. Ein System der Sätze, das durch solche Verbindung die Gewissheit an sich hat, hat daher Wissenschaftlichkeit. Somit besteht die Aufgabe der Wissenschaftslehre, die Grundlage für alle Wissenschaften, das heißt, für das gesamte menschliche Wissen zu schaffen, darin, zwei Fragen zu beantworten, um die Gewissheit aller Wissenschaften zu versichern: Was ist das Prinzip, das den Ausgangspunkt der Gewissheit an sich hat und für das gesamte menschliche Wissen liefert? Und wie überträgt es seine Gewissheit auf andere Sätze?<sup>43</sup>

Diese Antwort wird selbstverständlich ebenfalls in Form von Sätzen gegeben. Das Prinzip muss durch Sätze formuliert werden, denn nur so können wir seinen Inhalt kennen und es tatsächlich seine Gewissheit auf andere Sätze übertragen lassen. Daher kann die Aufgabe der Wissenschaftslehre weiter präzisiert werden als die Suche nach einem solchen Satz: Er enthält den Inhalt und die Form möglichen Wissens im Allgemeinen. In diesem Sinne ist die Wissenschaftslehre selbst die Untersuchung des Inhalts und der Form des Ursprungs des Wissens. Genau aus diesem Grund bezeichnet Fichte die Wissenschaftslehre als die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. GA I/2, 131 f.

<sup>44</sup> „Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den *innern Gehalt* des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den andern Sätzen mittheilen soll, nenne ich die *Form* der Wissenschaft. Die aufgegebenne Frage ist mithin

---

Nun wollen wir Fichtes zwei Formulierungen der Idee der Wissenschaftslehre miteinander vergleichen. Wenn man die beiden oben skizzierten Auffassungen der Wissenschaftslehre zusammennimmt, so lassen sich daraus die grundlegenden Merkmale der Grundlage erkennen, die auf ihr Ziel hin orientiert sind, eine Begründung des Wissens zu leisten. Die Wissenschaftslehre ist die genetische Ableitung dessen, was im Bewusstsein erscheint, was bedeutet, dass sie die Verbindung von Subjekt und Objekt erklärt. Andererseits ist die Wissenschaftslehre die Erklärung des Inhalts und der Form des Wissens, das in Form von Sätzen ausgedrückt wird. Dabei ist zu beachten, dass der hier untersuchte Inhalt nicht der spezifische Inhalt einer bestimmten Disziplin oder bestimmter Objekte ist, sondern der Inhalt im Allgemeinen. Mit anderen Worten: Die gesamte Wissenschaftslehre ist die Untersuchung der Form als Form und des Inhalts als Form. Und dieser Inhalt als Form ist das Objekt im Allgemeinen. Das heißt, sein Erscheinen als Objekt wird durch formale Bedingungen bestimmt. Die Form kann jedoch nicht bestimmen, welche Eigenschaften es an sich hat (wie z. B. Farbe, Gestalt, Geschmack usw.), sondern nur, welche Eigenschaften es in Bezug auf das Subjekt, also die formalen Bedingungen, aufweist. In diesem Sinne können wir die Aufgabe der Wissenschaftslehre auch wie folgt zusammenfassen: zu untersuchen, warum in der Form im Allgemeinen ein formales Anderes aus der Form hervorgeht und wie die Beziehung zwischen diesem formalen Anderen und der Form beschaffen ist. Aus diesen beiden Perspektiven wird deutlich, dass Fichte einen philosophischen Ansatz verfolgt, der dem Kants sehr ähnlich ist: Die Subjektivität liefert das formale Element, und dieses formale Element, kombiniert mit einer gewissen Gegebenheit des Objekts, liefert das inhaltliche Element. Im Unterschied zu Kant stellt Fichte jedoch systematischere Anforderungen an seinen eigenen Versuch: Er ist der Ansicht, dass wir nicht nur die Frage beantworten müssen, „welche Formen es gibt, die synthetische Sätze ermöglichen“, sondern auch die Frage, „was der Grund für die Formbestimmungen selbst ist“.

---

die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?“ GA I/2, 117

„Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.“ GA I/2, 117

---

## 2.2.2 Die dialektische Deduktion der Formen im Ich

Fichtes Anforderung führt dazu, dass die Untersuchung sich weiter ins Innere des Ich-Subjekts verlagert. Der Grund dafür kann durch einen Vergleich zu dem Kantischen Gedankengang verständlich gemacht werden. Wenn wir verlangen, den Grund der Form selbst anzugeben, kann die von Kant verwendete Methode unseren Anforderungen nicht mehr gerecht werden. Kants Argumentation für die formalen Elemente der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori folgt einer Tatsachen-Normativitäts-Strategie. Nehmen wir als Beispiel die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit: Zuerst erkennen wir an, dass es einige erfolgreiche synthetische Urteile a priori gibt (wie in der Geometrie, Mathematik). Dann abstrahieren wir aus dem Inhalt dieser Urteile, also den Vorstellungen, alle empirischen bzw. aus der Erfahrung stammenden inhaltlichen Elemente und behalten die rein apriorischen, also rein subjektiven formalen Elemente. Anschließend argumentieren wir, dass dieses Element a priori-transzendental ist (metaphysische Erörterung – transzendente Erörterung).<sup>45</sup> Diese Argumentation kann von der Tatsache ausgehen, dass „ich synthetische Urteile a priori habe, die Raum und Zeit voraussetzen“, um die normative Bedingung zu begründen, dass „ich die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, besitze“. Doch dieses Schema kann die Frage „Wie haben wir die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit?“ nicht beantworten, denn es zeigt nur durch die Frage nach der Möglichkeitsbedingung der Sinnlichkeit, dass wir Raum und Zeit als Form a priori haben müssen, aber nicht, wie diese Formen aus uns sich entwickeln, m. a. W. nicht den Ursprung davon. In dieser Hinsicht ist Kants philosophisches Schema zwar inhaltlich korrekt – Fichte stimmt ebenfalls zu, dass Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit der Sinnlichkeit liefern –, aber diese Ableitungsmethode erfüllt Fichtes Anforderung an die „Selbstbegründung“ der Form der Wissenschaftslehre nicht, da sie letztlich einige Tatsachen einführt, die selbst keine Gewissheit besitzen, und somit nicht aus einem höchsten, einzigen Prinzip abgeleitet und daraus ihre Gewissheit gewonnen wird. In Kants normativem Argumentationsmodell gibt es keinen Prozess der

---

<sup>45</sup> KrV, B 37-49

---

Selbstbegründung der abgeleiteten formalen Bedingungen. Mit anderen Worten, wir erhalten nur den Grund, die formalen Bedingungen ins Bewusstsein zu heben, aber wir erfahren nicht den Grund ihrer eigenen Hervorhebung.

So können wir verstehen, warum für Fichte der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre kein konkreter wissenschaftlicher Satz sein kann. Denn in einem solchen Satz sind bereits spezifische, festgelegte Formen enthalten. Ausgehend von einem solchen Satz kann der Grund dieser spezifischen Form selbst nicht offengelegt werden. Daher weist Fichte darauf hin, dass das höchste Prinzip, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt, nur der Ort sein kann, an dem Inhalt und Form sich strikt gegenseitig bestimmen. Mit anderen Worten: Es ist ein Satz, der die Form als Inhalt behandelt und die Form in Bezug auf sich selbst ausdrückt. In dieser Hinsicht erscheint es nur natürlich, dass die Wissenschaftslehre das Ich als Ausgangspunkt wählt. Wenn die formalen Elemente nur von der Seite der Subjektivität bereitgestellt werden können (dies hat Kant bereits sehr deutlich gemacht – wenn sowohl formale als auch inhaltliche Elemente vollständig von der Seite des Objekts stammen könnten, wären synthetische Urteile a priori nicht mehr möglich, da das, was das Objekt durch tatsächliche Erfahrung bereitstellt, immer begrenzt und spezifisch ist, also keine Allgemeinheit und somit auch keine Notwendigkeit enthält), dann ist die Form der Form genau die Subjektivität selbst. Nur die Subjektivität selbst, also das Ich selbst, kann als vollständig unbestimmte Einheit von Form und Inhalt den Grund für die Bestimmung anderer Formen liefern. Dieser Prozess zeigt sich grundsätzlich wie folgt:

Ausgehend vom Ich entwickelt Fichte seine Darstellung der reinen Formelemente als Form selbst und der formalen Elemente als Inhalt. Die Wissenschaftslehre gliedert sich in drei Teile: die Grundsätze, den theoretischen und den praktischen Teil. Im theoretischen Teil diskutiert Fichte, wie leicht zu erkennen ist, die Denkformen (Kategorien) und konkreten Bewusstseinsfähigkeiten (Vorstellung, Einbildungskraft usw.). In diesem Teil sehen wir, wie das Ich den formalen Teil als solchen des Wissens im Allgemeinen bestimmt. Im praktischen Teil hingegen erörtert Fichte, wie das Ich das Nicht-Ich bestimmt, d. h., wie das Streben, der Trieb und die Spontaneität des Ich die formalen Bedingungen für Empfindungen und Gefühle bereitstellen. Dieser Teil

---

behandelt die Form als Inhalt im Allgemeinen. Mit anderen Worten: Im theoretischen Teil wird die Selbstbestimmung der Subjektivität im Sinne von „ein Objekt habend“ diskutiert, während im praktischen Teil die formalen Merkmale des Objekts und seiner Beziehung zum Subjekt im Sinne von „von einem Subjekt gehabt“ erörtert werden. Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Teil präsentiert Fichte seine Argumentation nach einer bestimmten Methode, die sicherstellt, dass alle abgeleiteten formalen Elemente den Momenten des Selbstbewusstseins als einer Tathandlung entsprechen. Dieses Selbstbewusstsein oder diese Subjektivität ist ein Prozess der Selbstentwicklung und Entfaltung dieser Tathandlung. Die grundlegende Struktur dieser Tathandlung wird durch die Grundsätze im entsprechenden Teil dargestellt werden. Diese grundlegende Selbstbeziehung des Ich ist die formale Selbstbeziehung, die wir zuvor auf der Grundlage von Fichtes philosophischen Anforderungen formuliert haben. Daher ist der Teil der Grundsätze einerseits eine Darstellung dieser grundlegenden Selbstbeziehung und andererseits eine Beschreibung des Grundes der Selbstdifferenzierung der Formen. Diese Beschreibung manifestiert sich äußerlich als eine Methode, die den Darstellungsprozess der Wissenschaftslehre leitet. Diese Methode ist die dialektische Deduktion von These-Antithese-Synthese, die das Selbst als Prinzip verwendet. Konkret wird in jedem dialektischen Schritt ein dem aktuellen Satz entgegengesetzter Satz gefunden, der mit dem aktuellen Satz einen Widerspruch bildet. Dieser Widerspruch muss gelöst werden, und die Lösung ist die Synthese der beiden Sätze. Dieser Synthesesatz bildet dann die These des nächsten Schrittes. Es ist zu beachten, dass diese Methode nicht von außerhalb der Wissenschaftslehre stammen kann, sondern nur innerhalb der Wissenschaftslehre selbst entstehen kann. Sie ist eine Fortschrittsdynamik, die sich in der Darstellung der ursprünglichen Form selbst bildet. Auf diesen Punkt werden wir später noch detaillierter eingehen.

Die obige Darstellung erläutert Fichtes philosophisches Projekt, wobei wir die Ziele seiner Philosophie und seine methodologischen Konzeptionen aufgezeigt haben. Nun wenden wir uns Hegels Kritik an Fichtes Philosophie zu, um die folgende These zu begründen: In Bezug auf die Position können Hegel und Fichte in beträchtlichem Maße übereinstimmen. Hegels Kritik an Fichte richtet sich hauptsächlich gegen die

---

methodologischen Schwächen, die zu Inkohärenzen im System führen.

### 2.3 Hegels Kritik an Fichte

Hegels Kritik in der Differenzschrift richtet sich zunächst gegen die Reflexionsphilosophie überhaupt. Der Kernpunkt dieser Kritik ist, dass die Reflexionsphilosophie eine gesplante philosophische Position darstellt. Sie sucht die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, auf der Grundlage bzw. ausgehend von der Voraussetzung ihrer Trennung. In Hegels Sicht ist dies ein Ansatz, den der Verstand als Antwort auf das Bedürfnis der Philosophie liefert. Das Bedürfnis der Philosophie entsteht aus der Spaltung, und das Denken überhaupt strebt danach, zur ursprünglichen Identität zurückzukehren. Die Identität von Subjekt und Objekt, oder in Hegels Worten, das „Subjekt-Objekt“, ist der Ausdruck dieses Einheitsideals. Angesichts dieser Forderung bieten unterschiedliche Denkformen unterschiedliche Antworten. Die Antwort der verständlichen Philosophie besteht darin, von der subjektiven Reflexion auszugehen und durch Abstraktion eine formale Identität zu schaffen, die der Mannigfaltigkeit entgegengesetzt ist.

Hegels Beschreibung dieses Prozesses stimmt mit Fichtes Methode zur Entdeckung des ersten Prinzips in der „*Grundlage*“ überein. In der „*Grundlage*“ und in der „*Begriffsschrift*“ definiert Fichte seinen ersten Schritt als einen Abstraktions-Reflexionsprozess. Abstraktion bedeutet hier die Trennung von Inhalt und Form eines Satzes, während Reflexion der Prozess ist, die Form wieder als Inhalt zu betrachten.<sup>46</sup>

In Verbindung mit den vorherigen Argumenten sind die Trennung von Inhalt und Form und die vollständige Konzentration auf die Form das Mittel, um die Selbstbeziehung der Subjektivität zu erforschen. Dieser Prozess, der von der Suche nach Gewissheit ausgeht, entfernt die vielfältigen Inhalte, die die universelle Notwendigkeit beeinträchtigen könnten, und betrachtet die Selbstbeziehung der Form, also die formale Identität, als Quelle der Gewissheit des Wissens. In dieser Hinsicht ist dieser Prozess, wie Hegel sagt, ein subjektiver Prozess. Fichtes Untersuchung der Form

---

<sup>46</sup> Vgl. GA I/2, 142 f., GA I/2, 255

---

zielt darauf ab, von der absoluten Identität der Subjektivität auszugehen, um die Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu erklären und damit die Subjekt-Objekt-Identität darzulegen.

Darüber hinaus kritisiert Hegel die Verwendung von Sätzen (bzw. den Grundsätzen als Sätzen), um das Prinzip der absoluten Identität auszudrücken. Die absolute Einheit ist eine Identität, die Unterschiede in sich enthält, d. h., sie ist nicht nur einfache Identität, sondern auch die Identität der Identität und Differenz; sie ist selbst eine Antinomie und nicht bloß formale Identität. Sätze des Verstandes können jedoch nur bei letzterem verharren und sind nicht in der Lage, die Antinomie selbst auszudrücken. Das Ausdrücken der absoluten Identität durch einen Grundsatz führt nur zu zwei möglichen Situationen: Entweder sind Inhalt und Form vollständig dasselbe, wie Fichtes Reflexion es verlangt, indem die Form selbst als Inhalt betrachtet wird. In diesem Fall wird der eigentliche Inhalt vollständig aus dem Grundsatz ausgeschlossen, und der Grundsatz drückt lediglich die subjektive Abstraktionstätigkeit aus. Oder der Grundsatz enthält Inhalt, wodurch der Zweck des Grundsatzes und sein tatsächlicher Zustand eine sich selbst aufhebende Antinomie bilden, die der Verstand nicht verstehen kann. Und genau dies ist der Widerspruch, dem wir beim zweiten Grundsatz begegnen.<sup>47</sup> Hegel argumentiert, dass das durch diese beiden Grundsätze ausgedrückte Prinzip die höchste Position ist, die der Verstand erreichen kann. Doch selbst dann kann dieser formalistische Ausdruck letztlich kein echtes Material integrieren, da dies dem Ausgangspunkt des Formalismus, nämlich der vollständigen Gewissheit der Form durch die reine Selbstbeziehung der Form, widerspricht. Entweder akzeptiert er vollständig die Formhaftigkeit und Leere des Denkens, oder er erkennt auf dogmatische Weise die Unabhängigkeit des Materials an. Daher ist aus Hegels Sicht der alleinige Ausgang von der Subjekt-Form-Seite nicht ausreichend, um die Fundierung des Wissens zu vollziehen – sei es das Wissen im Hegelschen Sinne, das die absolute

---

<sup>47</sup> „Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatz ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sey, so ist entweder die blosse Gleichheit gesetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen, und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt; in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus; - oder die Form und Materie ist als Ungleichheit zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich, so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe sondern ein gesetztes seye, als Antinomie aber hebt er sich auf.“ GW 4, 23 f.

---

Identität von Subjekt und Objekt ausdrückt, oder das Wissen im allgemeinen Sinne, das die Beziehung von Subjekt und Objekt im Rahmen des Verstandes darstellt.

Aus der Textstruktur heraus ist auch das Verhältnis der obigen Ausführungen zu Hegels thematischer Darstellung und Kritik an Fichtes System bemerkenswert. Hegels Erörterungen zu Form und Inhalt, Subjektivität und Objektivität und ihre Trennung stehen in der Differenzschrift vor der konkreten Darstellung der drei philosophischen Systeme und bilden eine programmatische, methodologische Reflexion und Vorwegnahme der späteren Diskussion. Sowohl die Kritik an Fichtes Wissenschaftslehre und Sittenlehre als auch die Darstellung von Schellings intellektueller Anschauung und die Diskussion von Reinholds Elementarphilosophie basieren auf dem philosophischen Bedürfnis nach der Trennung von Subjektivem und Objektivem, Form und Inhalt sowie dem philosophischen Ziel ihrer Wiedervereinigung. Daher können wir die thematische Kritik an Fichte im Folgenden als eine Interpretation und Kritik von Fichtes „Grundlage“ als konkretem philosophischen Entwurf unter dieser Anforderung verstehen. Das heißt, Hegel kritisiert nicht das Ziel Fichtes selbst, die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt im endlichen Verstand aufzuzeigen, sondern möchte darauf hinweisen, dass ein Verbleiben auf der Ebene des Verstandes nicht ausreicht – dies ist nicht die höchste Position, die die Philosophie selbst einnehmen kann. Noch wichtiger ist, dass das Ziel, die Wissensformen innerhalb des Verstandes zu erklären, nicht durch die Reflexion als Verstandesform zufriedenstellend beantwortet werden kann. Kurz gesagt: Hegel behauptet nicht, dass Fichtes Ziel falsch ist, sondern kritisiert die Diskrepanz zwischen Methode und Ziel in der Grundlage.

### 3. Konstruktion der Methode Fichtes und ihr Scheitern

Nachdem wir den Plan Fichtes und die Bedeutung von Hegels Kritik daran erläutert haben, kehren wir nun zu Fichtes System zurück. Konkret werde ich die folgenden Thesen beweisen: Fichte versucht in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, eine durchgängige Methode von einem absoluten Prinzip aus zu entwickeln und mit dieser Methode ein Bewusstseinstheoriesystem aufzubauen, das die Aktivitätsmomente des Selbstbewusstseins mit den Repräsentationsformen des

---

Selbstbewusstseins korreliert. Diese Methode stößt jedoch auf Schwierigkeiten, wenn es darum geht, wirkliche Realität zu erklären.

Die Realität, die Fichte zu etablieren versucht, weist zwei Merkmale auf: Einerseits stammt ihre formale Möglichkeit vom Subjekt. Das heißt, vom Subjekt ausgehend kann abgeleitet werden, dass es notwendigerweise eine „Leerstelle“ für Realität gibt. Realität steht ihrer Möglichkeit nach notwendigerweise in einer vom Subjekt selbst regulierten Beziehung zum Subjekt. Andererseits ist Realität in ihrer Wirklichkeit unabhängig vom Subjekt. Sie muss in diesem Sinne unabhängig vom Subjekt sein und kann nicht aus der Subjektivität heraus erklärt werden. Offensichtlich stehen die beiden Merkmale der Realität in einem widersprüchlichen Doppelverhältnis zur Subjektivität. Es ist wichtig zu betonen, dass es hier nicht darauf abzielt, Fichte vorzuwerfen, hier in einen Widerspruch geraten zu sein, oder den Widerspruch selbst als Fehler zu kennzeichnen – im Gegenteil: In diesem Punkt stimme ich mit vielen Interpretationen Fichtes überein: Fichte möchte genau diesen wesentlichen Widerspruch der Objektivität der Vorstellung darstellen und durch diesen Widerspruch die ursprüngliche Dualität der Selbsttätigkeit erklären – dies wird deutlich, wenn man bemerkt, dass er in späteren Versionen der Wissenschaftslehre direkt von der reflexiven Aktivität des Selbst ausgeht.<sup>48</sup> Was ich hier zunächst zeigen möchte, ist vielmehr, dass Fichte, um diesen Widerspruch in der Realität abzuleiten, die Subjektivität weiter differenzieren und das wirkliche Selbstbewusstsein bzw. die Intelligenz vom absoluten Selbstbewusstsein unterscheiden muss, wobei er beide in einen unüberwindbaren Widerspruch stellt. Ebenso wenig werde ich Fichte aufgrund der Widersprüchlichkeit des doppelsinnigen Selbstbewusstseins kritisieren oder Hegels Kritik an Fichte deshalb zustimmen. Ich möchte vielmehr zeigen, dass die Anerkennung der Unlösbarkeit dieses im Selbstbewusstsein innewohnenden Widerspruchs der Methode der Selbstbewusstseinsdeduktion, auf der Fichte den gesamten Aufbau der „Grundlage“ im

---

<sup>48</sup> So vertreten etwa Baumanns und Neuhouser die Auffassung, dass Fichte ein Modell der Selbstbestimmung bzw. Selbstbegrenzung des Ich entwirft und aus dieser selbstgenerierten Endlichkeit eine praktische Theorie des Selbstbewusstseins aufbaut. (Vgl. Baumanns, 1972; Neuhouser, 1990, S. 120 ff.) In dieser Lesart stellt die Selbstbestimmung als eine widersprüchliche Struktur nicht ein theoretisches Problem Fichtes dar, sondern vielmehr das eigentliche Ziel der Wissenschaftslehre: Nur in dieser widersprüchlichen Konstellation kann eine dynamische Endlichkeit begründet werden, wodurch die Einheit von einer unbestimmten Freiheit (Unendlichkeit) und einer Selbstbegrenzung innerhalb der Freiheit (Endlichkeit) gesichert wird.

---

Teil der Grundsätze gründet, entgegensteht und somit die durch diese Methode garantierte Gewissheit der deduktiven Ergebnisse untergräbt. Einfacher ausgedrückt: Dies ist ein Argument auf der Meta-Ebene. Unabhängig davon, ob die Widersprüche auf der Seite des Objektiven (d. h. die duale Natur der Realität als vom Ich unabhängig und abhängig) oder auf der Seite des Subjektiven (d. h. der Widerspruch zwischen endlichem und unendlichem Ich) Fichtes ursprünglicher theoretischer Intention entsprechen, verlieren sie aufgrund des fehlenden methodologischen Rückhalts ihre Gewissheit. Die Wissenschaftslehre ist somit nicht mehr die Wissenschaft des Wissens, sondern nur noch eine Theorie des Wissens. In dieser Hinsicht können wir innerhalb von Fichtes Argumentation nachweisen, dass tatsächlich eine Diskrepanz zwischen seiner Methode und seinem Ziel besteht, und damit unser Verständnis von Hegels Kritik stützen.

### 3.1 Der Teil der Grundsätze als die Konstruktion der Methode

3.1.1 Die Abstraktion-Reflexion als die Grundoperation, die das Prinzip darzustellen versucht.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist das Ziel der Wissenschaftslehre, die Wissenschaft der Wissenschaften, also die höchste Wissenschaft, zu formulieren. Daher kann die Gewissheit der Wissenschaftslehre als Wissenschaft nur aus ihr selbst stammen und nicht von anderswoher. Dies bedeutet, dass die Wissenschaftslehre, gemäß Fichtes Verständnis der Struktur von Wissen als Form und Inhalt, notwendigerweise eine Wissenschaft ist, die sich auf die Form konzentriert. Und um die Grundlage für alle anderen Wissenschaften zu schaffen, muss diese Form ein System mit innerer Selbstbezüglichkeit sein. Andernfalls könnten wir nicht von einer konkreten Wissenschaft, die einen Teil der Form und einen Teil des Inhalts verwendet, zur Wissenschaftslehre aufsteigen und von dort aus zum höchsten Prinzip der Wissenschaftslehre selbst, um dieser konkreten Wissenschaft Gewissheit zu verleihen. Daher sollten wir den Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre wie folgt verstehen: Einerseits ist er die Darstellung und der Ausdruck des höchsten Prinzips aller

---

Wissenschaften, natürlich auch der Wissenschaftslehre selbst. Gleichzeitig darf dieser Ausdruck nicht nur die Darstellung eines gegebenen Faktums sein. Stattdessen muss dieser Ausdruck zugleich eine Dynamik ausdrücken, die die Selbstentwicklung der Form selbst ermöglicht. Diese Dynamik ist die deduktive Methode, die, wie bereits erwähnt, den Fortschritt der Wissenschaftslehre leitet.

Der erste Schritt dieser Erklärung besteht darin, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Form als höchstes Prinzip zu finden. Die Sache lässt sich systematisch so darstellen. Fichte versucht, vom realen Bewusstsein ausgehend den transzendentalen Ursprung der menschlichen Erkenntnis zu ermitteln. Durch seine Auseinandersetzung mit Reinhold und Schulze gelangt Fichte zu der Einsicht, dass dieser Ursprung keinesfalls eine in der Erfahrung unmittelbar dem Bewusstsein gegebene Tatsache sein kann. Im Gegenteil: Dieser Ursprung kann nur in der ursprünglichen Handlung des transzendentalen Bewusstseins bestehen, die aller empirischen Gegebenheit vorausliegt. Da unser Bewusstsein jedoch faktisch bereits in der Erfahrung situiert ist, ist es notwendig mit empirischen Inhalten durchmischt, die sich von der ursprünglichen Handlung unterscheiden. Wenn wir also vom Erfahrungsbewusstsein ausgehend eine Untersuchung des transzendentalen Bewusstseins anstellen wollen, so müssen wir zunächst die zufälligen empirischen Bestimmungen abstreifen, um die notwendige ursprüngliche Handlung denken und sie unserem Bewusstsein zur Erscheinung bringen zu können. Die Methode zur Erreichung dieses Ziels bestimmt Fichte als Abstraktion-Reflexion.<sup>49</sup>

Die durch Abstraktion-Reflexion erschlossene Grundlage erscheint uns zunächst notwendig als eine formale. Die Wissenschaftslehre ist eine Wissenschaft, und jede Wissenschaft besteht aus Sätzen. Daher wird auch das Prinzip, das die ursprüngliche Handlung im Rahmen der Wissenschaftslehre ausdrückt, in Form eines Satzes dargestellt. Gemäß Fichtes Konzeption des Verhältnisses der Wissenschaftslehre zu allen anderen Wissenschaften muss dieses Prinzip unserem realen Bewusstsein unmittelbar gewiss sein. Nur unter dieser Bedingung kann es seine Gewissheit durch

---

<sup>49</sup> Vgl. GAI/2, 255

---

Deduktion auf die Prinzipien der anderen Wissenschaften übertragen, ohne seinerseits ein anderes Prinzip zur Begründung seiner Gewissheit zu benötigen.<sup>50</sup>

Ein Prinzip aber, das einem durch Erfahrung bestimmten und daher nicht gewissheitsfähigen realen Bewusstsein gegenüber Gewissheit aufweist, muss notwendig formal sein. Denn jeder Satz im realen Bewusstsein enthält notwendig sowohl Inhalt als auch Form; wenn wir aber zur Sicherung der Gewissheit des Prinzips den empirischen Inhalt ausschließen, so verbleibt nur das formale Element des Prinzips.

Die formale Erscheinungsweise des Prinzips bedeutet jedoch keineswegs, dass es inhaltlos wäre. Vielmehr ist sein Inhalt nicht empirischer Natur, sondern ein Inhalt, der allein der Form dieses Prinzips angemessen ist. Dies zeigt sich besonders deutlich in der unbedingt wechselseitigen Bestimmung von Inhalt und Form im ersten Prinzip.<sup>51</sup> Der Inhalt des ersten Prinzips muss sich demnach allein durch seine Form transzendental zur Erscheinung bringen, wobei dieser Inhalt nichts mit dem empirischen Gehalt der durch Abstraktion-Reflexion bearbeiteten Realität zu tun hat.

Daraus ergibt sich, dass die von Fichte in der Grundlage verwendete Methode zur Darstellung des ersten Prinzips tatsächlich darin besteht, das reale Bewusstsein mittels Abstraktion-Reflexion auf seine rein formalen Elemente zurückzuführen, um auf diese Weise ein Prinzip mit ursprünglicher Gewissheit zu entdecken, das die ursprüngliche Handlung als Ursprung der Erkenntnis ausdrückt.<sup>52</sup>

Diese Ableitung geht von den logischen Sätzen aus. Fichte argumentiert, dass es für alle Menschen zwei logische Sätze gibt, deren Gültigkeit bzw. Gewissheit anerkannt werden muss, nämlich  $A = A$  und  $A \neq -A$ . Diese beiden logischen Sätze sind in ihrer Form, d. h., in Bezug auf Identität und Negation, voneinander unabhängig und beide unbedingt. Daher müssen sie notwendigerweise unterschiedlichen Momenten der Tathandlung des Ich entsprechen. Fichte bezeichnet diese beiden Aktivitäten als Setzen und Entgegensetzen. Dies sind die beiden unbedingten Formbestimmungen. Inhaltlich ist  $-A$  jedoch von  $A$  abhängig, daher ist nur der logische Satz  $A = A$ , der die Tathandlung

---

<sup>50</sup> Vgl. GA I/2, 121

<sup>51</sup> Vgl. GA I/2, 122

<sup>52</sup> Vgl. GA I/2, 256

---

ausdrückt, nämlich das Setzen, inhaltlich unbedingt. Dies bedeutet, dass das Setzen nicht nur die Form der Identität setzt, sondern auch den Inhalt, der dieser Form entspricht. In Fichtes Sicht ist dies das Setzen des Ich durch sich selbst. Das Selbst ist die Voraussetzung für alles, was den Identitätssatz anwenden kann, d. h., für alles, was Realität besitzt. Daher hat das Ich gegenüber dem Nicht-Ich den Vorrang als realer Inhalt.

### 3.1.2 Die Grundsätze als Konstruktionselemente der dialektischen Methode

Während diese ursprüngliche Form erläutert wird, sind bereits die Elemente des dialektisch-deduktiven Entwicklungsprozesses mitbestimmt. Diese Methode hat zwei Elemente.

Erstens: Das Entgegensetzen und das Setzen bilden einen Widerspruch, der unbedingt gelöst werden muss. Die Negativität, die durch das Entgegensetzen ausgedrückt wird, und die Identität, die durch das Setzen ausgedrückt wird, können nicht gleichzeitig bestehen, da sonst das Ich, die Quelle aller Realität und der Initiator der Tathandlung, bedroht wäre, aufgehoben zu werden. Daher muss dieser Widerspruch gelöst werden.

Zweitens: Das Ich bildet das Kriterium zur Lösung dieses Widerspruchs. Die Tatsache, dass in jedem Schritt eine Synthese gefunden werden kann und das Ich besteht, bedeutet, dass dieser Widerspruch nicht nur gelöst werden soll, sondern bereits potentiell im Ich gelöst ist – schließlich ist die Realität des Selbst nicht aufgrund irgendeines Widerspruchs verschwunden. Andernfalls würden alle vorherigen Schritte durch diesen Widerspruch aufgehoben werden. Denn wenn jeder Fortschritt den zuvor im Akt des Selbstsetzens festgelegten Prinzipien entspräche, dann enthielten sie als vorausgehende Schritte dieses Widerspruchs bereits potentiell diesen ungelösten Widerspruch und wären somit keine weiteren Selbstbestimmungen der Ichtätigkeit, die auf diesem Prinzip basierten. Dies bedeutet, dass die Synthese eine Lösung darstellt, die das Selbst in diesem Widerspruch bewahrt. Somit hat das Selbst gegenüber dem Nicht-Ich einen höheren Vorrang. Das Nicht-Ich muss in der durch die Synthese

---

ausgedrückten Lösung auf irgendeine Weise dem Selbst untergeordnet werden, und nicht umgekehrt, dass das Selbst dem Nicht-Ich untergeordnet wird. In dieser Hinsicht ist das Selbst nicht nur der Ausgangspunkt des dialektischen Prozesses, sondern auch das Leitprinzip bei der Suche nach synthetischen Sätzen. Fichte hat es so ausgedrückt:

„Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sey ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln ließe. Zwar sind die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben.“<sup>53</sup>

Um den ersten und grundlegendsten Widerspruch zu vereinigen, der im Teil der Grundsätze zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich entsteht, führt Fichte den Begriff der „Teilbarkeit“ ein. Unter dem Begriff der Teilbarkeit wird das Nicht-Ich als eine negative Größe verstanden, die aus der Totalität der Realität des Ich ausgeschlossen wird. Es ist keine Negation des Ich, sondern steht mit dem Ich in einer quantitativen Wechselbestimmung. Die Realität, die dem Ich gehört, gehört nicht dem Nicht-Ich und umgekehrt, sie beiden teilen sich daher eine Totalität. Der Ausdruck dieser beiden Bestimmungsrichtungen der Wechselbestimmung bildet die Ausgangspunkte der beiden Hauptteile der Wissenschaftslehre, nämlich des theoretischen Teils, „das Ich setzt sich als durch das Nicht-Ich bestimmt“, und des praktischen Teils, „das Ich setzt sich als das Nicht-Ich bestimmend“<sup>54</sup>. Gerade im praktischen Teil, wo die Spontaneität des Ich eigentlich absolute Dominanz haben sollte, wird die Priorität des Ich, also die im Prinzipienteil etablierte Methode der Wissenschaftslehre, untergraben.

### 3.2 Die Ausführung und das Untergraben dieser Methode

#### 3.2.1 Im theoretischen Teil

Nachdem im Teil der Grundsätze das Prinzip der Wissenschaftslehre ausführlich erörtert und die dialektisch-deduktive Methode etabliert wurde, beginnt Fichte mit der Untersuchung des theoretischen und praktischen Teils der Wissenschaftslehre. Im

---

<sup>53</sup> GA I/2, 270

<sup>54</sup> Vgl. GA I/2, 385

---

theoretischen Teil widmet sich Fichte der Erforschung der Form, in der das Selbst durch das Nicht-Ich bestimmt wird. Dabei erklärt er die notwendige Weise, wie wir den Zustand der Vorstellung denken. Dies ist eine philosophische Position, die zwischen Idealismus und Realismus angesiedelt ist. Allerdings ist diese Position keine stabile, konsistente Position. Stattdessen oszilliert sie zwischen den beiden Polen des Widerspruchs. Fichte weist darauf hin, dass dieser Widerspruch erst gelöst werden kann, wenn die Wissenschaftslehre in den praktischen Teil übergeht.<sup>55</sup> Dies bedeutet, dass die Wissenschaftslehre erst im praktischen Teil erklären kann, wie der theoretische Teil selbst tatsächlich möglich ist.

Ein entscheidender Punkt ist, dass der theoretische Teil durch eine „Normativität“<sup>56</sup> geleitet wird. Sein grundlegendes Schlussmuster lautet: „Wenn ..., dann ...“. Das, was nach dem „dann“ ausgedrückt wird, ist eine notwendige Lösung, wie wir die im „wenn“ ausgedrückte Voraussetzung denken können. Das Ergebnis dieser Überlegung ist, dass wir die Fähigkeit der Einbildungskraft benötigen, um die Einheit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit als Verbindungspunkt von Realismus und Idealismus herzustellen.<sup>57</sup> Die Einbildungskraft als Höhepunkt der theoretischen Wissenschaftslehre ist ein unendlicher Fortschritt bzw. Prozess. Sie strebt danach, ihre Arbeit abzuschließen und durch diese Vollendung letztlich die Widerspruchsfreiheit im Ich zu gewährleisten. Daraus wird deutlich, dass nicht nur alle vorherigen Schritte, sondern auch die Einbildungskraft selbst eine normative Bedingung darstellt, um die absolute Identität des Ich im ersten Grundsatz zu bewahren. Obwohl Fichte davon überzeugt ist, die Notwendigkeit dieser normativen Bedingung aufgezeigt zu haben, hat sich diese Notwendigkeit noch nicht selbst verwirklicht. Fichtes Argumentation lässt

---

<sup>55</sup> Vgl. GA I/2, 361 ff.

<sup>56</sup> Der hier verwendete Begriff der Normativität unterscheidet sich grundlegend von Kants Verständnis dieses Begriffs. Bei Kant besteht die normative Funktion der subjektiven Formfaktoren darin, die Phänomene der Erkenntnistätigkeit zu erklären; in diesem Sinne liefern sie die normativen Bedingungen für die Erkenntnis. In der theoretischen Wissenschaftslehre der *Grundlage* hingegen beruht die Normativität auf einer strikten Korrespondenz: Die Momente der Selbstbewusstseinsaktivität bilden notwendigerweise die einzig mögliche Grundlage der logischen Bestimmungen. Zugleich kann dieser theoretische Zusammenhang insofern als normativ bezeichnet werden, als aus den bereits manifest gewordenen logischen Widersprüchen die latenten, noch nicht manifesten Bedingungen deduziert werden.

Demgegenüber ist das Verfahren der praktischen Wissenschaftslehre ein genuin generatives: Fichte versucht hier, unmittelbar aus den Bewegungsmomenten des Ich die verschiedenen Gestalten des Selbstbewusstseins abzuleiten, ohne dabei auf ein logisch-dialektisches Verfahren zurückzugreifen.

<sup>57</sup> Vgl. GA I/2, 359

---

sich darauf reduzieren, dass, wenn Vorstellungen existieren, die subjektive Funktion in der Vorstellung notwendigerweise durch die Einbildungskraft wirkt. Die Realität der objektiven Funktion der Vorstellung, als das, womit die subjektive Funktion der Vorstellung zusammenwirken muss, kann jedoch in der theoretischen Wissenschaftslehre nicht erklärt werden. Daher beschreibt die theoretische Wissenschaftslehre eine theoretisch notwendige Gestalt des Bewusstseins.

Unter diesem Vorgang wird die Realität des Nicht-Ich charakterisiert. Es ist zu beachten, dass diese Realität keine wirkliche Realität ist. Was die theoretische Wissenschaftslehre erreicht, ist, die anfangs als Hypothese behandelte Realität auf eine notwendige Ebene zu heben. Anfangs setzte der Satz „Das Ich setzt sich als durch das Nicht-Ich bestimmt“ voraus, dass das Nicht-Ich, das das Ich bestimmt, existiert. Am Ende der theoretischen Wissenschaftslehre erkennen wir durch die notwendige Unterscheidung der beiden Zustände des Selbst durch die Einbildungskraft, dass dieses Nicht-Ich auf notwendige Weise für das Ich selbst existiert. Daher besitzt das Nicht-Ich in diesem Sinne Realität. Diese Realität ist jedoch keine wirkliche und qualitative Realität und kann nicht wirklich zur Erklärung der Entstehung der Vorstellung herangezogen werden. In Fichtes Sicht ist dies die Aufgabe der praktischen Wissenschaftslehre.

### 3.2.2 Im praktischen Teil

Am Anfang der praktischen Wissenschaftslehre verwendet Fichte weiterhin die im Teil der Grundsätze etablierte Methode: einen zentralen Widerspruch zu finden und zu versuchen, den Synthesepunkt zu entdecken, der bereits im Ich vollzogen wurde, aber von uns in der Wissenschaftslehre noch nicht ins Bewusstsein gehoben wurde. Fichte zufolge besteht dieser Hauptwiderspruch in der Spannung zwischen dem Ich als Intelligenz bzw. dem endlichen und dem absolut unendlichen Ich. Das Ich als Intelligenz bedeutet, dass ein Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt wird, während das absolute Ich fordert, dass kein solches Nicht-Ich ihm entgegengesetzt wird. Fichtes Lösung besteht darin, die Wechselwirkung der unendlichen und endlichen Tätigkeit des

---

Ich als eine indirekte Beziehung zu beschreiben, in der das absolute Ich zunächst das intelligente Ich direkt setzt, und das intelligente Ich dann das Nicht-Ich bestimmt, sodass das absolute Ich mit dem Nicht-Ich zwar in einer Beziehung, aber in einer vermittelten Beziehung steht. In dieser indirekten Beziehung befinden sich Ich und Nicht-Ich in einem Zwischenzustand, der durch die Einbildungskraft synthetisiert werden kann. Hier kann Fichtes Strategie als ein „Setzen durch Nicht-Setzen“ verstanden werden. Mit anderen Worten: Indem Fichte vermeidet, auf eine positive Weise eine negative Größe, nämlich das qualitative Nicht-Ich, zu setzen, ermöglicht er es dem Ich, auf indirekte, passive Weise mit dem Nicht-Ich umzugehen.<sup>58</sup>

Doch selbst diese Lösung ist nicht vollständig zufriedenstellend. Denn die Voraussetzung dieser passiven Methode ist das Prinzip der Negation, was bedeutet, dass das Ich sich selbst begrenzt. Sich selbst zu begrenzen heißt, das Ich nicht zu setzen, und dies offenbart einen Widerspruch, der im Ich selbst liegt: Das Ich kann sich nicht zugleich setzen und nicht setzen. Gefordert ist an dieser Stelle kein bloß ideelles „als“, das die Untätigkeit des Ich lediglich „als“ eine Setzung des Nicht-Ich auffasst, sondern eine Wirklichkeitsforderung. Diese Forderung nach wirklicher Realität treibt im theoretischen Teil den nur als Möglichkeit erscheinenden und zunächst durch eine regulative Spannung vorläufig vermittelten Widerspruch an seinen äußersten Punkt. An dieser Stelle ändert Fichte seine bisherige Haltung zu der absoluten Priorität der Ich-Identität und erkennt diesen Widerspruch an, indem er die Überwindung des realen Zustands dieses Widerspruchs als eine innere Struktur des Ich, nämlich das Streben, beschreibt.<sup>59</sup> Durch das Streben gelingt es Fichte, im realen Widerspruchszustand des Ich einerseits eine Tendenz zu etablieren, die die Identität des Ich nicht direkt negiert, aber gleichzeitig einen Platz für die tatsächliche Negation als Nicht-Ich offenlässt. Es setzt kein reales Nicht-Ich, sondern steht in einer erklärenden Wechselbeziehung zu der „leeren Stelle“ des Nicht-Ich. Nur durch das „Streben“ kann der leere Platz des Objekts verstanden werden, so die praktische Wissenschaftslehre, und nur durch die leere Stelle des Objekts kann das Streben, der tief im Ich verwurzelte, ewig unbefriedigte Drang,

---

<sup>58</sup> GA I/2, 388

<sup>59</sup> Vgl. GA I/2, 397

---

als Prinzip aller praktischen Wissenschaften entdeckt werden, so die theoretische Wissenschaftslehre.

### 3.3.3 Die doppelte Schwierigkeit der Methode bei der Anerkennung des unmittelbar wirklichen Nicht-Ich

Die Sache lässt sich so zusammenfassen: Fichte argumentiert, dass die Einführung des Strebens zeigt, dass der unendliche Fortschritt des Ich das Vermittlungsglied zwischen dem praktischen Ich und dem vernünftigen Ich ist. Denn es bietet gleichzeitig die Möglichkeit für beide Zustände des Ich – die Selbstbeziehung und die Objektbeziehung –, ohne diese Zustände in einen Widerspruch zu bringen.<sup>60</sup> Doch diese Theorie wird mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, dass diese Theorie nicht vollständig erklären kann, wie Objekte tatsächlich in unserem Bewusstsein erscheinen. Wie bereits erwähnt, betrachtet Fichte die Wissenschaftslehre als eine genetische Darstellung dessen, was in unserem Bewusstsein erscheint. Durch das Streben als „unlösbarsten höchsten Widerspruch“ bietet Fichte letztlich nur einen allgemeinen formalen normativen Grund, aber nicht genetisch, welche die wirkliche Realität aus sich hervorbringen können sollte. Er selbst bestreitet, dass man vom Begriff des „Strebens“ ausgehend die Möglichkeit des empirischen Lebens als solches in der Zeit erklären kann, sondern nur die Form davon. Um diese Möglichkeit zu erklären, muss Fichte einen externen Triebler einführen.<sup>61</sup> Die gesamte Handlung des Ich, ja sogar die gesamte Existenz des Ich, hängt von diesem ursprünglichen Anstoß ab. Nach Fichtes Ansicht kommt diesem Anstoß „aber auch nichts weiter zu, als daß es ein bewegendes sey, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird.“<sup>62</sup> Offensichtlich erwarten

---

<sup>60</sup> Waibel argumentiert, dass Fichtes Umdeutung des absoluten Ich im praktischen Teil eine erfolgreiche Selbstkritik darstellt, die einerseits die Kritik Hölderlins vermeidet, der behauptet, dass das Ich als absolute Realität, ähnlich wie die Substanz bei Spinoza, sich selbst nicht offenbaren kann. Andererseits verdeutlicht diese Erklärung der Idealität des Ich selbst die Möglichkeit der Begrenzung des Ich und vollzieht den Übergang von der Absolutheit zur Relativität. Diese Überlegung ist im Hinblick auf die statische Theorie in § 5 sicherlich nicht unbegründet, berücksichtigt jedoch nicht die Konsistenz der Wissenschaftslehre als Ganzes und überbewertet die Funktion des umgedeuteten absoluten Ich. Ebenso ist Waibels Verständnis des absoluten Ich, wie es im ersten Prinzip dargelegt wird, als bloßer Glaube nicht vollständig haltbar. Vgl. Waibel, 1996, S. 450-453.

<sup>61</sup> GA I/2, 411

<sup>62</sup> GA I/2, 411

---

wir hier keine konkrete inhaltliche Bestimmung, denn es ist schon durch den formalen Charakter abgesagt. Dieser Anstoß ist ebenfalls ein formales „Etwas“ bzw. „Nicht-Ich“, dem jedoch die modale Bestimmung der „Wirklichkeit“ hinzugefügt wird. An dieser Stelle gesteht Fichte sogar ein, dass der Wissenschaftslehre „der Charakter des Realismus“<sup>63</sup> zuzuordnen ist. In etwas überspitzter Formulierung könnte man sagen, dass dieser kleine realistische Teil sogar die Triebkraft ist, die den Rest als die transzendente Struktur im Lauf stößt, welche an sich eine statische Form ist. Es ist, als hätte Fichte sorgfältig eine Maschine konstruiert, aber er kann nicht erklären, warum diese Bewusstseinsmaschine wie das reale Bewusstsein funktionieren kann. Daher ist die Erklärungskraft dieser Maschine lediglich normativ und nicht genetisch. Diese Schwierigkeit entsteht genau aus der ursprünglichen methodologischen Position heraus. Die Selbstbezüglichkeit der Form schließt per se die Möglichkeit einer Öffnung zur Objektivität aus. Die Einheit als höchstes Prinzip kann allein nicht vollständig erklären, warum sie notwendigerweise Unterschiede in sich enthält. Der Kern dieser Erklärung ist, dass selbst wenn die Methode vollständig vollgezogen wird (Das bedeutet, dass eine vollständige methodologische Zirkelstruktur etabliert wird – wir müssen notwendigerweise mit der Form der Vorstellung beginnen und mit der Form der Vorstellung enden), das Ziel der Erklärung nicht erreicht werden kann.

Zum Zweiten untergräbt die Anerkennung des unabhängigen Nicht-Ich die durch die Grundsätze erstellte Methode. In der Beschreibung der Methode haben wir besonders betont, dass die Voraussetzung für die Gültigkeit der dialektisch-deduktiven Methode darin besteht, dass die Lösung jedes in jedem Moment der Tätigkeit des Selbstbewusstseins gefundenen Widerspruchs bereits in diesem Widerspruch enthalten ist, wodurch die Identität des Ich, also der Anspruch auf die Totalität aller Realität, nicht zerstört wird. Was wir durch die Wissenschaftslehre tun, ist lediglich, diese schon erstellte, aber nur nicht von uns erkannte Lösung ins Bewusstsein zu heben. Doch wenn Fichte hier anerkennt, dass das Streben einen Widerspruch zwischen dem endlichen und dem unendlichen Ich beschreibt, der nur unendlich verschoben werden kann, und

---

<sup>63</sup> GAI/2, 411

---

dass dieser Widerspruch das reale Bewusstsein nicht lösen kann, untergräbt er tatsächlich die Methode, die er bis zu diesem Schluss anwenden musste. Denn diese Anerkennung impliziert, dass der ursprüngliche Widerspruch unlösbar ist. Wenn wir vom ursprünglichen Widerspruch ausgehen, aber anerkennen, dass dieser Widerspruch selbst unlösbar ist, verlieren wir die Motivation, von diesem Widerspruch aus nach einer Lösung zu suchen, denn es ist nicht mehr notwendig, eine Lösung zu finden und sogar plausibel, an einem Widerspruch als einem ursprünglichen festzuhalten. Damit ist die Dynamik der Entwicklung der Wissenschaftslehre negiert. Dies ist offensichtlich ein fataler Schlag für den Aufbau einer Wissenschaftslehre, denn das Weitergeben der Gewissheit wird damit nicht mehr möglich. Außerdem wird die Leistung, die bis hierhin schon erreicht wird, problematisch, deren Gewissheit auch auf der absoluten wirklichen Priorität des Ich ruht. Mit anderen Worten: Die Durchführung der Methode selbst ist problematisch. Das Prinzip, nach dem die Maschine konstruiert wird, kann nicht gemäß den Operationen gedacht werden, die die Maschine konstruieren. Die Anforderung der Methodenkonstruktion wird umgestoßen. Wir können nicht von einer unmittelbaren Gewissheit ausgehen, um ein vollständiges System aufzubauen. Stattdessen müssen wir uns von Anfang an im Widerspruch befinden. Diese Situation bedeutet, dass die vorherigen Schlussfolgerungen, die auf der Annahme der Widerspruchsfreiheit basierten, gescheitert sind. Dies wiederum bedeutet, dass das praktische Ich grundsätzlich nicht in perfekter Übereinstimmung mit dem theoretischen Ich stehen kann – wenn wir das praktische Ich oder das reale Bewusstsein erklären wollen, verliert unsere Darstellung des theoretischen Ich ihre Gewissheit und wird zu etwas Normativem, Hypothetischem. Die Wissenschaftslehre ist dann keine Wissenschaft mehr, sondern nur noch eine Theorie.

### 3.4 Zusammenfassung

Der Gedankengang der *Grundlage* lässt sich wie folgt zusammenfassen: Fichte wollte eine Wissenschaftslehre entwickeln, die das gesamte menschliche Wissen fundiert. Sein konkretes Ziel bestand darin, die Möglichkeit der Vorstellung als

---

Verbindung von Subjekt und Objekt sowie deren spezifische Bestimmungsdynamik zu erklären. Die Ausführung dieses Plans musste um der Wissenschaftlichkeit willen die Bedingung erfüllen, die Wirklichkeit der Anwendung der Form zu erklären, ohne die mögliche Form selbst zu zerstören. Gleichzeitig durfte diese Erklärung die Gewissheit der Wissenschaftslehre selbst, also die reine Gewissheit, die aus der formalen Selbstbezüglichkeit des Ich resultiert, nicht beeinträchtigen. Die mögliche Form selbst drückt die Konstruktion der reinen Form in der theoretischen Wissenschaftslehre aus. Die Aufgabe dieser Konstruktion besteht darin zu zeigen, dass, wenn das Ich mit dem Nicht-Ich in Beziehung tritt, es sich notwendigerweise in einer bestimmten Form mit dem Nicht-Ich interagiert, sofern es durch das Nicht-Ich bestimmt wird. Der praktische Teil muss mit dem theoretischen Teil harmonieren. Textlich gesehen soll der praktische Teil zeigen, wie das Ich, wenn es seine Tätigkeit ausdrückt, also das Nicht-Ich bestimmt, seinen Zustand, durch das Nicht-Ich bestimmt zu werden, koordinieren kann. Dieser Widerspruch manifestiert sich als der grundlegende Konflikt zwischen dem bestimmenden Ich und dem bestimmten Ich, also zwischen dem unendlichen Ich, das die gesamte Realität setzt, und dem endlichen Ich, dem ein Teil der Realität negiert wird. Für diesen Widerspruch bietet Fichte den Zustand des Strebens als praktisches Ich an, indem er den Widerspruch durch Aufschub ins Unendliche verschiebt.

Fichtes Vorgehen zur Erreichung dieses Ziels besteht darin, zunächst den Inhalt von der Vorstellung zu trennen und innerhalb der Subjektivität die formale Bestimmungsfunktion des Ich für die Vorstellungstätigkeit zu erläutern. In der Subjektivität entwickelt Fichte eine dialektische Dynamik, die auf der Identitätsbeziehung des Ich zu sich selbst basiert. Doch diese formale Dynamik erweist sich in zwei Punkten als unzureichend, um die Ziele der Wissenschaftslehre zu erfüllen. Einerseits widerspricht der Schlussstein dieser Form ihrer eigenen Konstruktionslogik. Um den Prozess der formalen Selbstbestimmung in einem formalen Objekt abzuschließen, wird die ursprünglich apodiktisch gesetzte, als abgeschlossen angenommene Selbstidentität in eine problematische Idee umgedeutet. Diese Operation führt aufgrund ihrer eigenen Probleme zu den bereits erwähnten doppelten

---

Schwierigkeiten, über die wir hier nicht wiederholen werden.<sup>64</sup>

#### 4. Verständnis des Hegelschen Plans ausgehend von Fichtes Scheitern

Fichtes Versuch in der Grundlage und sein Scheitern bieten einerseits die Grundlage für Hegels Kritik, andererseits dienen sie als Bezugspunkt für eine systematische Interpretation von Hegels eigenem philosophischen Projekt. Wie bereits erwähnt, zielt auch Hegel darauf ab, das Wissen als Übereinstimmungspunkt von Subjektivität und Objektivität zu erklären. Auf der phänomenalen Ebene können wir ohnehin Wissen faktisch durch Sätze aus Form und Inhalt ausdrücken. Doch Fichtes Scheitern erinnert Hegel unweigerlich daran: Wenn man eine ursprüngliche synthetische Einheit von Subjektivität und Objektivität erklären will, kann man sie nicht als etwas verstehen, das seinem Wesen nach getrennt ist und erst durch die Wirkung des Bewusstseins auf eine nachträgliche Weise verbunden wird. Ebenso wenig

---

<sup>64</sup> Zur Ergänzung der Diskussion ist insbesondere Stolzenbergs Diskussion über den Methodenwechsel von Bedeutung. Er argumentiert, dass es zwei Methoden gibt, die mit dem Selbstbewusstsein verbundene systematische Fundierung der Philosophie zu erreichen: eine Methode, die von einem Prinzip als Ausgangspunkt ausgeht, und eine andere Methode, die vom Selbstbewusstsein selbst ausgeht. Die erste ist eine deduktive Methode, während die zweite eine generative „Geschichte des Selbstbewusstseins“ darstellt. So Stolzenberg „Die ersten Ausarbeitungen eines solchen Theorieprojekts finden sich im Kontext eines doppelten methodologischen Verfahrens: zum einen die Begründung der Philosophie aus einem obersten Grundsatz, hierfür stehen Karl Leonhard Reinholds „Satz des Bewußtseins“ und Fichtes Satz „Ich bin“; zum anderen das von Reinhold inaugurierte, aber unausgeführte Projekt einer Theorie der Bedingungen von Selbstbewußtsein, auf das der Titel einer Geschichte des Selbstbewußtseins der Sache nach bereits angewendet werden kann und das ebenfalls der Sache nach von Fichte in der frühen Wissenschaftslehre unter dem Titel einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes aufgenommen und weiterentwickelt worden ist.“ (Stolzenberg, S. 93 f.) Diese beiden Methoden überschneiden sich im frühen Fichte. Kurz gesagt, findet in Fichtes Philosophie ein Methodenwechsel statt – ein Übergang von der deduktiven Methode zur generativen Darstellungsmethode. Der Begriff des Strebens markiert diesen Methodenwechsel.

Ich hingegen bin der Ansicht, dass die Einführung des Strebens keinen Methodenwechsel darstellt, sondern lediglich einen Perspektivenwechsel oder eine neue Darstellungsmethode, nämlich den Übergang von normativer Ableitung zu genetischer Darstellung, aber nicht die Untersuchungsmethode. Stolzenberg argumentiert, dass Fichtes Methodenwechsel darauf abzielt, das Subjekt als Subjekt zu erfassen und nicht auf eine objektivierende Weise. Tatsächlich jedoch gibt es meiner Meinung nach keinen Methodenwechsel. Zunächst einmal macht Fichte zu Beginn der praktischen Wissenschaft deutlich, dass die hier verwendete Methode nicht gewechselt wird, sondern lediglich ein anderer Ausgangspunkt gewählt wird. Mit anderen Worten: Es wird von einem anderen Teil des dritten Prinzips ausgegangen, um einen Hauptwiderspruch zu finden und zu lösen. Die verwendete Methode bleibt die deduktive Methode, die vom Prinzip ausgeht, und das Streben ist genau das Ergebnis dieser Deduktion. Später behauptet Fichte zwar, dass er vom Streben neu ausgehen will, aber dieser Neuanfang ist keine Untersuchung eines neuen Moments des Selbstbewusstseins, sondern eine Reorganisation und Neuinterpretation der bereits deduzierten Momente des Selbstbewusstseins. Daher gibt es hier keine neue Methode, die die Wissenschaftslehre selbst erweitert, sondern nur eine neue Perspektive, um die Ergebnisse der Wissenschaftslehre zu organisieren.

In dieser Hinsicht wird die Frage, ob das Streben selbst Gewissheit aus dem Prinzip ableiten kann, nicht danach beurteilt, ob es das Ziel der Charakterisierung der Subjektivität erfolgreich erreicht, sondern danach, ob es der methodischen Konsistenz folgt. Offensichtlich ist das Konzept des Strebens nicht erfolgreich, da es das konstitutive Element der vorherigen Methodologie, nämlich die Voraussetzung der Realität einer „abgeschlossenen Synthese“, in ein Ideal verwandelt.

Daher spielt die Identität zwar als unterschiedliches Element in verschiedenen Interpretationen der Subjektivität unterschiedliche Rollen. Der Grund für diese unterschiedlichen Interpretationen liegt jedoch darin, dass das absolute Ich, das die ursprüngliche Gewissheit vollenden kann, nicht in das endliche Ich integriert werden kann, das einen Platz für das Nicht-Ich offenlassen muss.

---

kann man versuchen, von einem bereits als synthetische Einheit präsentierten Ausgangspunkt auszugehen, dessen subjektive formale und objektive inhaltliche Elemente voneinander zu trennen, um von einem zum anderen zu gelangen. Denn in Hegels Sicht ist ein solcher Versuch, der von Anfang an eine Voraussetzung setzt, die dem Ziel entgegengesetzt ist, zum Scheitern verurteilt.

Unter dem negativen Hinweis Fichtes wird Hegels Philosophie als Erklärung der Synthese von Subjektivität und Objektivität deutlicher: Sie beginnt mit der Einheit von Subjektivität und Objektivität und verlässt diese Einheit nie. Dies ist genau der Weg, den die Phänomenologie des Geistes beschreitet. In der ersten Ausgabe der Lehre vom Sein von 1812 weist Hegel darauf hin, dass die absolute Identität von Sein und Denken der Ausgangspunkt der Logik ist. Und diese absolute Identität ist genau der Höhepunkt der *Phänomenologie*, nämlich das absolute Wissen.<sup>65</sup> In gewissem Sinne können wir die Arbeit der Phänomenologie wie folgt verstehen: Sie geht von dem gemeinen Bewusstsein aus, das das Denken als Subjektives und das Sein als Objektives trennt, und erhebt unser Bewusstsein schließlich in die ursprüngliche Identität von Denken und Sein. Die Erkenntnis dieser ursprünglichen Identität bildet genau den Ausgangspunkt für die konkrete Auslegung des bestimmten Inhaltes der Subjekt-Objekt-Identität in der Logik. Kurz gesagt: Die „Phänomenologie“ vermittelt uns die Erkenntnis, dass das absolute Wissen eine faktische Einheit von Subjekt und Objekt ist, die von der unmittelbaren Erscheinung der Subjekt-Objekt-Trennung ausgeht. Die „Logik“ hingegen erklärt, wie die Subjekt-Objekt-Einheit sich selbst verwirklicht und die Beziehung, die die Nicht-Identität von Subjektivem und Objektivem impliziert, zwischen Subjekt und Objekt im Sinn der Erscheinung fundiert.

In dieser Hinsicht ist die Erklärung der Subjekt-Objekt-Einheit in der Logik eine umgekehrte Darstellung der Fichteschen philosophischen Absicht: In der transzendentalphilosophischen Position erklären wir, wie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, ihrer Trennung als faktisch unvermeidlichen Ausgangspunkt

---

<sup>65</sup> „Die Logik, als die Wissenschaft des reinen Denkens, oder überhaupt als die reine Wissenschaft, hat zu ihrem Elemente diese Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche absolutes Wissen ist, und zu der der Geist als zu seiner absoluten Wahrheit sich erhoben hat.“ (GW 11, 30)

„also ist die Nothwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freye Seyn, ebenso das Selbst, und in dieser selbstischen Form, worin das Daseyn unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt Begriff.“ (GW 9, 432)

---

vorausgesetzt, durch subjektive Formen reguliert und durch objektive Realität ausgelöst wird. In der Fragestellung der Logik hingegen erklärt Hegel wie die ursprüngliche Identität von Denken und Sein durch ihre Selbstbestimmung eine Einheit ausdrückt, die einerseits die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt bewahrt, aber andererseits unter dieser Identität die Beziehungsformen von Subjektivität und Objektivität im realen Bewusstsein zeigt. Diese Beziehungsformen bedeuten, dass beide in gewissem Sinne getrennt und in einem anderen Sinne vereint sind.

Bei der Entfaltung dieser Erklärungsposition verwenden wir zwei Begriffspaare, um Subjektivität und Objektivität in unterschiedlichen Zuständen zu charakterisieren. Auf der Ebene der Einheit manifestieren sich Subjektivität und Objektivität als eine doppelte Struktur, die miteinander vereint ist. Sie sind unterschiedliche Aspekte derselben Selbstbestimmungsbewegung, zeigen aber in diesen beiden Aspekten dieselbe strukturelle Eigenschaft, die unterschiedliche Elemente betont. Konkret gesagt sind beide die negative Einheit von Subjektivität und Objektivität, aber in der Subjektivität dominiert das vermittelnde Moment, während in der Objektivität das unmittelbare Moment im Vordergrund steht. Die endliche Subjektivität und die Realität sind hingegen niedrigere Momente der Einheit, die im endlichen Denken, also in der verständlichen Reflexion, erfasst werden. Auf dieser Ebene manifestieren sich das vermittelnde und das unmittelbare Moment als gegensätzliche, aber voneinander abhängige Bestandteile. Wir werden argumentieren, dass die Beziehung zwischen Subjektivität und Realität in diesem Moment genau das ist, was die Transzendentalphilosophie als Ziel setzt: die normative Wirkung des Subjekts als vermittelnde Form auf die unmittelbare Realität als Inhalt. Gleichzeitig werden wir jedoch darauf hinweisen, dass eine Seite dieser Verbindung nicht vollständig aus der anderen begründet werden kann. Ihr wahrer Grund liegt vielmehr in der Subjekt-Objekt-Einheit.

Außerdem hilft uns Fichtes Methode dabei, Hegels Darstellungsmethode in der Logik zu verstehen. Wie bereits erwähnt, entwickelt Fichte im Ich eine konkrete Operationsmethode, um sicherzustellen, dass die Gewissheit zwischen den Sätzen übertragen wird, wodurch die Darstellung der Momente des Selbstbewusstseins nicht

---

mehr von der Willkür externer Standpunkte beeinflusst wird und einen Charakter der Selbstausslegung zeigt. Nach Hegels Erklärungsposition darf auch die Selbstbestimmung der Subjekt-Objekt-Einheit nicht von externen Interpreten beeinflusst werden. Dies ist es, was Hegel mit dem Begriff der „Voraussetzungslosigkeit“ ausdrücken will. Unabhängig davon, wie die wahre Position aussieht, kann sie nicht als ein Konstruktionsziel zu Beginn des Interpretationsprozesses auf eine externe Weise gesetzt werden. Stattdessen kann sie sich nur durch eine selbstoffenbarende Weise zeigen.<sup>66</sup> Konkret gesagt kann Hegel die Einheit von Subjektivität und Objektivität nicht als ein theoretisches Ziel setzen und dann versuchen, sie mit bestimmten Elementen zusammenzusetzen. Hegels Methode besteht darin, die Begriffe rein beobachtend bzw. zuschauend zu betrachten und den Prozess ihrer Selbstbestimmung darzustellen. Daher werden sowohl die Negativität als auch die Dialektik durch die Begriffe selbst in ihrem Selbstbestimmungsprozess offenbart. Auf diese Weise können wir verstehen, warum Hegel sagt, dass die später im Ablauf erscheinenden Begriffe der Grund für die zuvor erscheinenden Begriffe sind und dass die gesamte Untersuchung der Begriffsbestimmungen in der Logik ein Prozess des Eindringens (Er-innerung) in den Kern ist. In den früher auftretenden Begriffsmomenten entdecken wir durch die unmittelbar präsentierten Merkmale der Begriffe die Tatsache, dass sie tiefer bestimmte Grundlagen haben, und durch die später erscheinenden Begriffsmomente verstehen wir, wie die zuvor begründeten Begriffe ihre unmittelbar gezeigten Merkmale erhalten. Konkret werden wir in jedem folgenden Kapitel einerseits den dialektischen Prozess des Begriffs selbst darlegen und andererseits die theoretische Bedeutung der dadurch erzeugten Begriffsstruktur erläutern. Dies zeigt, dass die Logik selbst eine gleichzeitige Offenbarung ihres Ziels und ihrer Methodologie ist, da beide in hohem Maße vereint sind. In diesem Sinne ist die Logik, wie sie behauptet, die Wissenschaft des absoluten Denkens.

---

<sup>66</sup> Die thematische Darstellung dieses Ansatzes findet sich auch in Henrichs Erörterung über die Methode der Logik und Martins Interpretation der Selbstbestimmung des Begriffs. Vgl. Henrich, 2010a, S. 73-75 und ders. 2010b, S. 95-105, Martin 2012.

---

## **Erster Abschnitt: Die unendliche Subjekt-Objektivität**

Wie bereits dargelegt, besteht die grundlegende These dieses Beitrags darin, dass Hegels Wissenschaft der Logik eine Darstellung der Eigenbewegung des Begriffs ist. Diese Darstellung vollzieht sich jenseits der Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung und ist eine Selbstdarstellung des Denkens selbst. Mit anderen Worten: Sie zeigt den Begriff als den sich selbst bestimmenden Prozess der Einheit von Subjektivität und Objektivität.

Daraus folgt, dass Subjektivität und Objektivität, sofern die Logik als der Standpunkt der absoluten Identität verstanden wird, keine Begriffe sind, die sich unmittelbar wechselseitig bestimmen. Dies bedeutet, dass wir diese Begriffspaare nicht im Sinne der von Hegel kritisierten transzendentalphilosophischen Perspektive deuten dürfen. Die sich anschließende Frage lautet daher: Wie sind diese Begriffe angemessen zu verstehen?

In diesem Abschnitt werden Subjektivität und Objektivität als unendliche Subjektivität und unendliche Objektivität bestimmt. Diese Bestimmung besagt, dass Subjektivität und Objektivität kein einander äußerlich entgegengesetztes, sich gegenseitig begrenzendes Begriffspaar darstellen. Vielmehr handelt es sich um begriffliche Bestimmungen, die innerhalb der Selbstbewegung des Begriffs voneinander ableitbar sind, da sie unterschiedliche Konfigurationen des begrifflichen Selbstbestimmungsprozesses ausdrücken.

In den folgenden beiden Kapiteln werden wir die begrifflichen Konfigurationen der unendlichen Subjektivität und der unendlichen Objektivität im Einzelnen darstellen und aufzeigen, wie beide als ein absolutes Einheitssystem erscheinen, das die Unterscheidung in sich enthält, ohne dadurch seine Einheit aufzuheben.

## **Zweites Kapitel: Die logische Subjektivität**

Wie am Ende des letzten Kapitels bemerkt, ist Hegels Logik, insofern sie das absolute Wissen oder die absolute Wissenschaft darstellt, eine Philosophie, die die Einheit von Subjektivität und Objektivität sowie deren Bestimmungen beschreibt. Diese Einheit kann nicht als eine Verbindung verstanden werden, bei der zwei

---

voneinander getrennt existierende Seiten durch gegenseitige Bildung oder sogar gegenseitige Transformation entstehen, wie es bei der Vorstellung im Bewusstsein der Fall ist. Denn im Rahmen der Vorstellungstheorie – sowohl in Kants als auch in Fichtes Version – sind das Subjektive und das Objektive in der Vorstellung nicht so, wie sie an sich und für sich sind<sup>67</sup>: Das Subjekt oder das Ich selbst erscheint nicht in der Reflexion; was wir in der Reflexion denken können, ist lediglich das Ich, das bereits vom Objekt begleitet oder sogar selbst objektiviert wurde, und nicht das Ich, wie es an und für sich ist. Das Objektive, das dem Subjekt bzw. Bewusstsein erscheint, ist ebenfalls nur eine Erscheinung, die auf der Grundlage der leeren Form und des Objektiven selbst durch die Form, die das Subjekt-Bewusstsein selbst trägt, geformt wurde.<sup>68</sup> In Hegels Sicht ist dies nicht nur eine Verzerrung der Wahrheit des Objektiven, sondern sogar des Subjekts selbst: Wenn die Philosophie nicht erklären kann, wie die Sache selbst ist, ist sie zugleich keine Wahrheit des Subjektiven.

Hegel ist der Auffassung, dass eine adäquate Erklärung der Wahrheit von Subjektivität und Objektivität nur durch die Aufdeckung ihrer inneren, denklichen Identität möglich ist. Konkret gilt: Erst in ihrer ursprünglichen Identität kann sich ihre Wahrheit voraussetzungslos und unbeeinflusst von äußerlicher Reflexion manifestieren. Hegel argumentiert, dass der Kern seiner Philosophie darin besteht, die Substanz als Subjekt und das Subjekt als Substanz zu verstehen.<sup>69</sup> Dies bedeutet, dass die Substanz

---

<sup>67</sup> Über das Bewusstsein vgl. AA: 4, 336, § 49, über das Ding an sich vgl. das Beispiel über die Vorstellung der Hände im AA: 4, 286, § 13.

<sup>68</sup> Kant hat eine strikte Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung vorgenommen. Streng genommen kann nur die Erscheinung als Objekt mit unserem subjektiven Bewusstsein in ein Verstellungsverhältnis treten. Dasjenige hingegen, was dem erscheinenden Objekt als solches zugrunde liegt, kann niemals in unsere Vorstellung eingehen, da es nicht durch die formalen Bedingungen der Subjektivität bestimmt ist – es ist das, was das Ding "an sich selbst" ist. Dementsprechend ist für Kant das Objekt – oder der Gegenstand – immer schon durch die Subjektivität geformt.

In ähnlicher Weise gilt bei Fichte, dass das Erscheinen des Objekts bzw. des Nicht-Ich für das Ich gerade in der realen Auslösung der formalen Elemente der Subjektivität besteht. Besonders beachtenswert ist hier die doppelte Bedeutung des Begriffs „Anstoß“: einerseits bezeichnet er das Hindernis für die Tätigkeit des Subjekts, andererseits verweist er auf den realen Impuls, durch den das Nicht-Ich die formalen Strukturen des Subjekts in Gang setzt. Ohne diesen Impuls bliebe das Subjekt bloß ein wegen des Mangels des Stoffes leer laufender Mechanismus.

<sup>69</sup> Vgl. GW 9, 18. Dieser Satz kann als der zentrale Leitfaden zum Verständnis von Hegels philosophischem Gesamtprojekt gelten. Dabei bezeichnet „Subjekt“ im Allgemeinen die aktivere Seite - das tätige Prinzip und das denkende Bewusstsein -, während „Substanz“ das an sich Seiende meint, das gegenüber der subjektiven Denktivität als unmittelbare, gegebene Objektivität erscheint. Die absolute Einheit dieser beiden Seiten sowie ihre unterschiedlichen Bedeutungen im Rahmen der Erklärung machen deutlich, dass Denken und Sein, Subjektivität und Objektivität zwei Perspektiven ein und desselben sich selbst bestimmenden Prozesses sind. Die Verständlichkeit des Seienden gründet somit im Sein selbst, und die Möglichkeit des Denkens, das Seiende zu erfassen - d. h. der Grund der Objektivität des Denkens - liegt im Denken selbst. Diese doppelte Beziehung von Subjektivität und Objektivität bildet zugleich den interpretativen Leitfaden der vorliegenden Untersuchung.

---

an sich und für sich das Subjekt ist und umgekehrt. Daher sind weder Subjektivität noch Objektivität exklusive Bestandteile des Ursprungs der Hegelschen Philosophie, das heißt, sie bestehen in ihrer Beziehung zu anderen Teilen nicht gegensätzlich oder gleichgültig. Stattdessen weisen Subjektivität und Objektivität beide auf eine absolute Weise hin, in der das gesamte philosophische Prinzip sich selbst offenbart. Dasselbe Prinzip kann sich sowohl als Substanz als auch als Subjekt manifestieren, und in beiden Manifestationsweisen zeigt sich die Substanz-Subjekt als das, was sie an sich und für sich ist, ohne sich selbst zu verzerren. Daher muss unser Verständnis des Begriffs-paares Subjektivität–Objektivität notwendig frei von den Einflüssen des Bewusstseinsmodells gehalten werden. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich, dass Subjektivität und Objektivität nicht selbstverständlich als ein begriffliches Gegensatzpaar aufgefasst werden können, das sich gemäß dem Modell des Bewusstseins und der Vorstellung aus einem aktiven und einem passiven Pol ableitet.

Damit ergibt sich für unser Verständnis Hegels eine konkrete Aufgabe bzw. Frage: Wie können wir dieses Begriffspaar, Subjektivität und Objektivität, verstehen, dessen Sinngehalt sich primär aus der Relation gegenseitiger Bestimmung konstituiert, wenn wir die Subjekt-Objekt-Spaltung aufheben? Für uns als endliches Bewusstsein bzw. endliche Subjekte ist die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt in der Vorstellung eine unmittelbar gegebene empirische Tatsache. Die Transzendentalphilosophie, wie sie von Kant und Fichte vertreten wird, ist ebenfalls stark von der gegenseitigen Bestimmung von Subjekt und Objekt abhängig, die auf dieser Spaltung basiert. Wie bereits erläutert, besteht Fichtes Mittel zur Etablierung der ursprünglichen fundierenden Gewissheit darin, eine rein formale Selbstbeziehung in der apriorischen Subjektivität zu schaffen. Wenn wir Hegel zufolge dieses Mittel verlieren bzw. auf dieses Mittel verzichten, wie können wir dann Subjektivität oder Objektivität als Manifestationsweisen des Absoluten verstehen?

Dieser Beitrag vertritt die Auffassung, dass die Subjektivität des „Begriffs des Begriffs“ bei Hegel in zweierlei Hinsicht zum Ausdruck kommt. Einerseits handelt es sich um einen aktiven Prozess der Selbstbestimmung: Alle begrifflichen Bestimmungen gehen aus dem wesentlichen Charakter des Begriffs des Begriffs hervor, nämlich aus

---

der selbstbezüglichen Negation. Andererseits besitzt der Begriff des Begriffs die Fähigkeit, die von ihm hervorgebrachten begrifflichen Bestimmungen zu organisieren und zu einen. Jede einzelne Bestimmung existiert nicht isoliert oder unabhängig von den anderen, sondern wird in einer allgemeinen vermittelnden Tätigkeit im Begriff des Begriffs geeint und bildet die Totalität der Begriffsbestimmungen.

In diesem Sinne weist die subjektive Seite des Begriffs des Begriffs eine strukturelle Ähnlichkeit zur Kantischen transzendentalen Apperzeption auf. Eben in diesem Sinne setzt Hegel den „Begriff des Begriffs“ mit der transzendentalen Apperzeption gleich.

Dieser Umstand bietet zwar einen wichtigen Ausgangspunkt für das Verständnis des Hegelschen Subjektivitätsbegriffs, doch tritt dieser Ausgangspunkt selbst in einer problematischen Form hervor. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die begrifflichen Gehalte und logischen Strukturen der von Hegel und Kant verwendeten Termini einander geradezu diametral entgegengesetzt sind. Dass die beiden Philosophiesysteme ausgerechnet bei den zentralen Begriffen der „transzendentalen Apperzeption“ und des „Begriffs des Begriffs“ zu einer Art Übereinstimmung gelangen, ist alles andere als selbstverständlich und bedarf der genaueren Untersuchung.

Um diese Identifikation zu erklären und dadurch die Subjektivität des Begriffs des Begriffs zu verdeutlichen, werden wir in diesem Kapitel zunächst erläutern, wie Hegels Gleichsetzung des Begriffs mit Kants Apperzeptionsbegriff uns entscheidenden Ausgangspunkt als eine Fragestellung aufzeigt. Um dies zu verdeutlichen, werden wir zunächst klären, in welchem Sinne Hegel den Begriff des reinen Selbstbewusstseins verwendet, dann den Unterschied zwischen diesem Begriff und der philosophischen Position hinter Kants Theorie der transzendentalen Apperzeption erläutern und schließlich ein Verständnisschema vorschlagen, das die Isomorphie beider Konzepte auf funktionaler und struktureller Ebene erklärt. Anschließend werden wir dieses Schema anwenden, um zu zeigen, in welchem Sinne Hegels Begriff des Begriffs mit Kants Apperzeptionsbegriff gleichgesetzt werden kann.

Diese Fragestellung betrifft einen konzeptuellen Vergleich zwischen zwei Philosophen, die in unterschiedlichen systematischen Rahmen operieren. Um den

---

komplexen systematischen Anforderungen zu begegnen, wird im Folgenden ein funktionaler Vergleichsansatz gewählt. Dies bedeutet, dass die Untersuchung sich auf die jeweiligen Funktionen und Anwendungsweisen der transzendentalen Apperzeption bei Kant und des Begriffs des Begriffs bei Hegel konzentriert. In einem weiteren Schritt wird die begriffliche Struktur dieses jeweiligen Funktionselements analysiert, um schließlich unter vorläufiger Ausklammerung der unterschiedlichen systematischen Voraussetzungen beider Philosophen die logische Isomorphie zwischen der transzendentalen Apperzeption und dem Begriff des Begriffs nachzuweisen.

Das Verfahren der Argumentation entfaltet sich so. Zunächst soll die Funktion der transzendentalen Apperzeption im kantischen Systemrahmen expliziert werden. Dabei wird folgende These erläutert: Sie stellt den Ursprung der Begriffsbestimmungen bzw. der Kategorien dar. Sie begründet die Objektivität der Begriffe. Durch diese Analyse wird zunächst aufgezeigt, dass die transzendente Apperzeption in Kants Argumentation notwendigerweise bestimmte Funktionen auf begrifflich-logischer Ebene erfüllen muss, um ihren Gesamtanspruch einzulösen. Es wird ferner dargelegt, dass diese logischen Funktionen ausschließlich auf der Seite der Subjektivität verortet sind, sodass es – in einem schwachen Sinne – auch innerhalb des kantischen Rahmens möglich ist, die Voraussetzung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes auszublenden. Der Ausdruck des „schwachen Sinnes“ ist hierbei zu merken: Denn im Gegensatz zu Hegels Ansatz, der die Subjekt-Objekt-Differenz systematisch überwindet, erfolgt bei Kant lediglich ein Rückzug innerhalb dieser Differenz – nämlich in die Sphäre der Subjektivität selbst.

Im Anschluss erfolgt die Interpretation der Hegelschen Logik, wobei zu demonstrieren ist, wie Hegels "Begriff des Begriffs" diesen Funktionsansprüchen zu genügen vermag. Konkret werden wir die folgenden Thesen erläutern: 1) Hegels Subjektivität ist eine logische Struktur der Selbstbestimmung des Begriffs. Erstens ist sie eine Selbstbestimmung. Dies bedeutet, dass der Begriff Bestimmungen enthält, die nicht das Ergebnis einer normativen Deduktion sind, die notwendig ist, um ein bereits gegebenes Faktum zu begründen, sondern aus der Selbstbewegung bzw. Selbstbestimmung des Begriffs hervorgehen und seine eigene Bestimmung darstellen.

---

In dieser Hinsicht ist Hegels Arbeit in der Logik keine Deduktion, sondern eine genetische Darstellung der Begriffsbestimmungen. Andererseits ist diese Selbstbestimmung ein Akt. Es handelt sich um einen dynamischen Prozess, der vom Begriff selbst vollzogen wird. Daher ist der Begriff nicht nur ein mechanischer Prozess, der als Objekt erfasst werden kann, sondern eine spontane, selbstorganisierende Tätigkeit. 2) Zweitens ist er eine Totalität. Dies bedeutet einerseits, dass die Selbstbestimmung des Begriffs eine geschlossene Selbstbezugsstruktur bildet. Sein Bestimmungsprozess kann ohne die Hilfe eines externen Wesens durchgeführt und abgeschlossen werden. Andererseits umfasst der Begriff als wahres Subjekt nicht nur alle Begriffsbestimmungen (was isolierte Begriffsbestimmungen als Momente nicht leisten können), sondern erweitert auch seine Totalität auf jedes Begriffsbestimmungsmoment. Das heißt, nach der Etablierung der Subjektivität des Begriffs enthält jedes Begriffsbestimmungsmoment potentiell alle Begriffsbestimmungen. 3) Zum Letzten werden wir erläutern, dass der Begriff die Grundlage seiner eigenen Objektivität ist. Dies bedeutet, dass der Begriff aus sich selbst heraus etwas differenziert, das ihm selbst entgegengesetzt werden kann. Gemäß dem oben Gesagten ist der Begriff des Begriffs, oder der Begriff als Subjekt, strukturell identisch mit Kants transzendentaler Apperzeption und kann in der Selbstbestimmung des Denkens mindestens dieselbe Funktion erfüllen. Schließlich werden wir erklären, in welchem Sinne Hegels Konzept von Subjektivität-Objektivität sich von Kants Verständnis unterscheidet, und damit den Übergang zum nächsten Kapitel über das Konzept der Objektivität einleiten. Hier werden wir vorab festhalten, dass Hegel Kants Begriff der Objektivität nicht verändert, sondern erweitert hat. Dadurch wird der Begriff der Objektivität in der Lage sein, Kants Bedeutung zu bewahren und gleichzeitig neue, grundlegendere Bedeutungen hinzuzufügen.

1. Hegels Identifikation von Begriff des Begriffs mit der Apperzeption als die Fragestellung: Ausgang unserer Untersuchung

In der allgemeinen Betrachtung des Begriffs (unter dem Titel „Vom Begriff im Allgemeinen“) weist Hegel darauf hin, dass „der Begriff, insofern er zu einer solchen

---

Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtseyn.“<sup>70</sup>. Gleichzeitig betont Hegel, dass eine der Einsichten von Kants Kritik der reinen Vernunft darin besteht, „daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseyns erkannt wird. – Dieser Satz macht die sogenannte transcendente Deduction der Kategorie aus“.<sup>71</sup> Daraus wird deutlich, dass Hegel seinen Begriff des Begriffs explizit und thematisch mit Kants transzendentaler Apperzeption, wie sie in der transzendentalen Deduktion vorgestellt wird, gleichsetzt und ihm somit einen ähnlichen Status verleiht. Auf diese Weise setzt Hegel das zentrale logische Konzept des „Begriffs“ mit Kants Apperzeption oder dem reinen Selbstbewusstsein gleich.

Zunächst müssen wir die Stellung dieser Gleichsetzung innerhalb des Hegelschen Systems klären, d. h., wir müssen bestimmen, in welchem Sinne Hegel hier den äußerst vielschichtigen Begriff des „Selbstbewusstseins“ verwendet. Das Thema des Selbstbewusstseins taucht in Hegels Philosophie in vielfältiger Weise wiederholt auf. Als eine notwendige Stufe in der Entwicklung der Gestalten des Geistes spielt es in der „Phänomenologie des Geistes“ eine führende Rolle, indem es das Bewusstsein zur Vernunft und schließlich zum „absoluten Wissen“ führt. Im Teil der „Philosophie des Geistes“ der Realphilosophie ist das Selbstbewusstsein wiederum ein metaphysisches Moment des Entfaltungsprozesses des absoluten Geistes.<sup>72</sup> Das reine Selbstbewusstsein, das Hegel in der Begriffslogik erwähnt, bezieht sich jedoch nicht auf diese beiden Formen des Selbstbewusstseins. Denn obwohl das Selbstbewusstsein sowohl in der *Phänomenologie des Geistes* als Einleitung als auch in der „Philosophie des Geistes“ als Entwicklungsmoment der Realphilosophie ein unverzichtbares Moment ist, hat es keine fundierende Funktion für das ganze System wie der Begriff des Begriffs in der Logik – sie teilen zwar den Namen des Selbstbewusstseins, unterscheiden sich aber inhaltlich und systematisch stark vom Begriff des Begriffs, der

---

<sup>70</sup> GW 12, 17

<sup>71</sup> GW 12, 17 f.

<sup>72</sup> Vgl. GW 9, 103 ff., GW 20, 427 ff.

---

das Ergebnis der Entwicklung der objektiven Logik in der Logik darstellt. Daher kann das Selbstbewusstsein in diesem Sinne nicht verwendet werden, um die Rolle des Begriffs des Begriffs in der Logik zu charakterisieren.

Dieser Punkt lässt sich auch durch eine andere Perspektive begründen. Das Selbstbewusstsein ist in der *Phänomenologie des Geistes* eine der vielen konkreten Gestalten des Geistes, die Bewusstsein und Vernunft verbinden. Abgesehen davon, dass das Selbstbewusstsein überhaupt in der Entwicklung der Geistesgestalten eine relativ niedrige Anfangsphase darstellt, ist es noch wichtiger, dass alle Stufen vor dem Erreichen des absoluten Wissens in der Entwicklung der Geistesgestalten die grundlegende Haltung der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht verlassen, sondern nur unterschiedliche Strukturen und konkrete Ausdrücke dieser Haltung darstellen. Wie bereits erwähnt, ist die Phänomenologie des Geistes, die die naive Subjekt-Objekt-Spaltung nicht überwindet, nur die Vorbereitungsphase der Logik und hat noch nicht die grundlegende Identität von Subjekt und Objekt, nämlich Denken und Sein, erreicht. Daher unterscheidet sich das Selbstbewusstsein in der „Phänomenologie des Geistes“ von dem hier diskutierten Selbstbewusstsein, das aus dem Begriff hervorgeht. Das Selbstbewusstsein in der „Philosophie des Geistes“ hingegen ist bereits ein Begriff, der eine Geistesgestalt angenommen hat. Mit anderen Worten: Dort wird der Begriff nicht mehr an sich betrachtet, sondern in einem äußerlich geformten Zustand diskutiert, in dem der Begriff selbst einen Prozess der Entäußerung durchläuft, die über den reinen Begriff hinausgeht. So betrachtet stehen die in der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Philosophie des Geistes“ diskutierten Formen des Selbstbewusstseins mehr oder weniger in Verbindung mit dem unmittelbar existierenden Selbstbewusstsein. Daher behandeln sie nicht das „reine Selbstbewusstsein“, das in der Logik erwähnt wird. Diese Art der Diskussion, die von einem Unmittelbaren ausgeht, unterscheidet sich von der Diskussionsweise der Logik.

In Hegels Sicht bedeutet die Logik, den Begriff an sich selbst zu untersuchen. Dies liegt daran, dass die Logik als absolute Wissenschaft: „Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet

---

zu werden.“<sup>73</sup> Daraus folgt, dass die Logik als Wissenschaft des Denkens eine Untersuchung des Begriffs selbst sein muss. Daher kann eine solche Untersuchung keine Voraussetzungen als Anfangspunkt der Demonstration machen oder bestimmte Funktionen voraussetzen, die der Begriff erfüllen soll, und dann den Begriff als Bedingung der Möglichkeit dieser Funktion betrachten, um die Bedeutung und die Beziehungen der Begriffsbestimmungen zu diskutieren. Stattdessen kann sie nur den Selbstbestimmungsprozess des Begriffs oder des reinen Denkens selbst beobachten.<sup>74</sup> Mit anderen Worten: Sie kann nur akzeptieren, wie die Sache selbst sich präsentiert. Denn „sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtseyn, und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seyende gewußter Begriff“<sup>75</sup>. Und dieses „In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden – und in unaufhaltsamem, reinem, von Aussen nichts hereinnehmendem Gange, sich zu vollenden.“<sup>76</sup>. So betrachtet, ist der gesamte Prozess der Logik ein rein vom Begriff selbst getriebener, notwendiger Prozess der Selbstentfaltung und Selbstoffenbarung des Begriffs. Was wir tun können, ist, diesen Prozess wahrheitsgemäß darzulegen und das, was sich in der Selbstbestimmung des Begriffs als „Sache“ zeigt, zu akzeptieren. Der Begriff des Begriffs ist das Ergebnis dieses Prozesses in seiner jeweiligen Phase. In diesem Sinne ist die Darstellung der Begriffsbestimmungen in der Logik eine „genetische Exposition“<sup>77</sup> der Selbstentfaltung oder Selbstbewegung des Begriffs. Daher ist Hegels Begriff des Begriffs als das Selbstbewusstsein eine logisch zu begreifende Begriffsstruktur.<sup>78</sup>

Nachdem die philosophische Grundlage, auf der Hegel den Begriff des „Selbstbewusstseins“ verwendet, geklärt ist, wird die Rätselhaftigkeit dieser

---

<sup>73</sup> GW 21, 27

<sup>74</sup> Koch, 2018, S. 43

<sup>75</sup> GW 21, 33

<sup>76</sup> GW 21, 38

<sup>77</sup> GW 12, 11

<sup>78</sup> Die hier vertretene Auffassung steht in einem ähnlichen Zusammenhang wie diejenige von Zambrana, der Hegels Modifikation des Kantischen Begriffs der Apperzeption und Subjektivität eingehend erläutert hat. Zambranas Ausgangspunkt ist Hegels Kritik an Kants psychologisierender Position. Dieser Ansatz ist auch für die Thematik des vorliegenden Beitrags aufschlussreich. Vgl. Zambrana, 2017, pp. 294-300

---

Gleichsetzung zwischen Hegels Begriff des Begriffs und der kantischen Apperzeption deutlich. Denn Hegels philosophische Grundlage steht der philosophischen Grundlage Kants, die den Ausgangspunkt für dessen Untersuchung des Selbstbewusstseins bzw. der Subjektivität bilden, nahezu diametral entgegen. Wie Hegel spielt auch Kants reines Selbstbewusstsein eine vereinheitlichende Rolle in Bezug auf die Begriffsbestimmungen. Doch Kants Verständnis des Begriffs unterscheidet sich grundlegend von dem Hegels. Anders als Hegel, der den Begriff „an sich selbst“ untersucht, betrachtet Kant den Begriff in Bezug auf seine Funktion – die Bereitstellung von Urteilsformen, die das diskursive Denken über objektive Gegenstände ermöglicht. Konkret gesagt, setzt Kant eine Bewusstseinsform, die synthetische Urteile a priori ermöglicht, als ein Faktum voraus, nämlich die Vorstellung, und erklärt die transzendentalen Kategorien als Bedingungen dieser Bewusstseinsform. Mit anderen Worten: Kant zufolge untersuchen wir den Begriff in Verbindung mit dem Inhalt der Vorstellung, welche den empirischen Ursprung hat, und in seiner funktionalen Rolle. Weiterhin ist die Apperzeption als Einheit der Begriffe selbst noch kein funktionierender Begriff, sondern eine rein auf der Seite der Subjektivität operierende synthetische Aktivität, denn die Apperzeption ist keine Urteilsform, sondern ein über diese Formen Tätiges. Diese Untersuchung unserer Erkenntnisfähigkeit, die auf der Funktion der Kategorien und der transzendentalen Apperzeption beruht, setzt voraus, dass wir als erkennende Subjekte von den Erkenntnisobjekten getrennt sind und dass wir unsere Erkenntnisfähigkeit benötigen, sodass wir eine Operation am Objekt durchführen können, um das von uns geformte Objekt zu verstehen. Diese Bewusstseinsform, die durch die Subjekt-Objekt-Trennung charakterisiert ist, bedeutet, dass das Selbstbewusstsein, ebenso wie das Objekt, uns nicht so erscheint, wie es an sich ist, sondern ebenfalls durch den Gestaltungsprozess der Vorstellung als Erscheinung in der Reflexion erscheint. In diesen beiden Hinsichten unterscheidet sich Kants Konzept der transzendentalen Apperzeption grundlegend von Hegels Begriff des Begriffs, der sich selbst offenbart und sowohl Subjektivität als auch Objektivität umfasst. Man kann konstatieren, dass Kants transzendentales Selbstbewusstsein nicht der Begriff selbst ist, sondern vielmehr die

---

Ermöglichungsbedingung darstellt, durch welche Begriffe ihre Funktion entfalten und ihre einheitsstiftende Kraft ausüben können.

Hegel nimmt nicht nur in Bezug auf die Sache selbst völlig andere philosophische Voraussetzungen an als Kant, sondern er betrachtet Kant bewusst als einen bedeutenden (wenn nicht den bedeutendsten) theoretischen Gegner. In der „Phänomenologie des Geistes“ fasst Hegel Kants Position als eine Skepsis gegenüber der Selbsterkenntnisfähigkeit zusammen. Diese Skepsis fördert die Vorstellung, dass „eh in der Philosophie an die Sache selbst, nemlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“<sup>79</sup>. Diese Vorstellung wird von Hegel spöttisch als „Furcht vor der Wahrheit“<sup>80</sup> bezeichnet. In der Kleinen Logik unterscheidet Hegel explizit diese Position von seiner eigenen philosophischen Einstellung. „Die kritische Philosophie unterwirft nun den Werth der in der Metaphysik – übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjectivität und Objectivität überhaupt.“<sup>81</sup> Hegel anerkennt zwar, dass die kritische Philosophie eine wertvolle Untersuchung des Begriffs als Denkvermögen geleistet hat, kritisiert jedoch zugleich, dass diese Untersuchung auf einer unzutreffenden Voraussetzung beruht – nämlich der starren Opposition von Subjektivität und Objektivität. So betrachtet, ist sich Hegel sehr wohl der Unterschiede zwischen seinem und Kants philosophischem Konzept bewusst. Die Gleichsetzung des Begriffs des Begriffs mit der transzendentalen Apperzeption, die in diesem Rahmen vorgenommen wird, kann daher nicht wörtlich verstanden werden. Denn im Kontext der Logik sind die philosophischen Voraussetzungen von Kants Apperzeptionsbegriff

---

<sup>79</sup> GW 9, 53

<sup>80</sup> GW 9, 54

<sup>81</sup> GW 20, 78 f., §41

---

bereits eindeutig aufgehoben, was es uns nahezu unmöglich macht, Kants Apperzeptionsbegriff in seiner ursprünglichen Bedeutung zu verwenden, um Hegels Begriff des Begriffs zu verstehen.

Daher greifen wir zunächst auf das methodische Verfahren der Funktionsargumentation zurück, um diese Gleichsetzung zu erläutern. Die Rechtfertigung dieses Vorgehens liegt darin, dass im kantischen Systemrahmen die transzendente Apperzeption zwar die Möglichkeitsbedingung für die Objektivität der Begriffe darstellt, ihr Funktionsbereich jedoch innerhalb der Sphäre der Subjektivität verbleibt. Wie die ihr zugeordneten sinnlichen Formen liefert das transzendente Selbstbewusstsein bloß formale Bedingungen für unsere Vorstellungen, die den empirischen Gehalt – sei er unmittelbar oder vermittelt – nicht zu ersetzen vermögen. Folglich bewegt sich unsere Untersuchung der formalen Funktionen stets innerhalb subjektiver Strukturen. Analog dazu operiert die hegelsche Philosophie ebenfalls mit begrifflichen Strukturen. Obwohl sich bei Kant und Hegel diametral entgegengesetzte Verständnisrahmen zum Verhältnis von Subjektivität und Objektivität finden lassen, können wir bei der Identifikation von transzendentaler Apperzeption und Begriff des Begriffs diesen systematischen Unterschied zunächst einklammern und uns ausschließlich auf die funktionale Analyse der begrifflichen Strukturen konzentrieren.

## 2. Die Analyse der Funktion der Apperzeption im Rahmen der transzendentalen Deduktion

In der transzendentalen Deduktion erläutert Kant die kategorialen, dem Subjekt zugehörigen formalen Bedingungen der Erkenntnis mithilfe der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Apperzeption. Innerhalb dieses Rahmens kommt der Apperzeption eine zentrale Rolle für die Bildung „einer“ Vorstellung sowie für die Anwendung von Begriffen auf diese Vorstellung im Prozess des verstandesmäßigen Erkennens zu. Diese zentrale Rolle der Apperzeption realisiert sich dabei wesentlich durch den Begriff selbst. Zwischen Apperzeption und Begriff besteht folglich ein notwendig systematisches Verhältnis der Subsumtion. Im Folgenden soll diese Subsumtionsbeziehung näher begründet werden.

---

Ausgehend von Kants philosophischen Voraussetzungen ergibt sich die naheliegende Frage: Wie überwinden wir, unter Anerkennung der Unterscheidung zwischen uns als Erkennenden und den gemeinen Objekten der Erkenntnis, diese Unterscheidung, sodass unsere Erkenntnisformen als normative Bedingungen tatsächlich auf die Objekte einwirken, um die Frage zu beantworten: wie synthetische Urteile a priori möglich sind? In der transzendentalen Deduktion möchte Kant erklären, warum unsere Kategorien als subjektive Formen des Verstandesurteils a priori in Beziehung zu Objekten treten können: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction“<sup>82</sup>. Diese Frage wird auch formuliert als: „wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben.“<sup>83</sup> Diese Frage muss beantwortet werden, weil die verständlichen Kategorien als Denkformen nicht wie die Formen der sinnlichen Anschauung, nämlich Raum und Zeit, unmittelbar in der Anschauung ihre Objekte darstellen und konstruieren können. Im Gegenteil, die Kategorien „dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden“<sup>84</sup>. Mit anderen Worten: Aus den Kategorien allein lässt sich nicht ableiten, auf welche Objekte sie anwendbar sind. Andererseits stammen die Kategorien zwar aus dem Subjekt, dürfen aber nicht bloß subjektiv und willkürlich sein. Andernfalls könnten sie nicht die Grundlage für allgemeine und notwendige synthetische Urteile a priori bilden. Daher muss die transzendente Deduktion einerseits erklären, wie Kategorien in Beziehung zu Objekten treten können, d.h., dass sie nicht bloß als Ideen auf der Seite des Subjekts gefangen sind. Andererseits muss sie die Objektivität der Kategorien selbst erklären, d.h., dass sie nicht willkürlich aus der Erfahrung abgeleitet sind. Diese Begriffe beziehen sich auf Objekte, ohne dass Erfahrung vorausgesetzt werden kann oder muss. Daher muss ihre Rechtfertigung

---

<sup>82</sup> KrV, B 117

<sup>83</sup> KrV, B 122. Zu dieser Konzeption der Objektivität findet sich auch bei Kant folgende Formulierung: "Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden." (KrV, B 139 f.) Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die transzendente Apperzeption muss nicht im empirischen Bewusstsein thematisch werden, stellt jedoch die (zumindest notwendige – nach Allison sogar hinreichende) Bedingung aller gegenständlichen Bewusstseinsakte dar (vgl. Allison, 1983, S. 174).

<sup>84</sup> KrV, B 122

---

notwendigerweise transzendental sein, d. h., sie muss auf der Seite der allgemeinen Subjektivität vollzogen werden.<sup>85</sup>

Dieses Argument erfolgt in zwei Schritten. Zunächst argumentiert Kant, wie Kategorien a priori auf Erkenntnis einwirken. Kant weist darauf hin, dass uns durch die Vorstellung unmittelbar nur ein Mannigfaltiges gegeben ist, das durch eine Verbindung (conjunctio) als Handlung des Verstandes miteinander in Beziehung gesetzt werden muss. Über dieser Verbindung steht eine höhere Einheitsfunktion, die einem Objekt „Ein-heit“ verleiht. (Hier verwendet Kant den Begriff „Einheit“ nicht nur im Sinne der Vereinigung eines mannigfaltigen Inhalts, sondern auch im Sinne der Eigenschaft, „numerisches Eins“ zu sein.)<sup>86</sup> Diese Einheitsfunktion ist genau die Funktion der transzendentalen Apperzeption. Der Grund, warum das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen begleiten kann, liegt darin, dass es „müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können.“<sup>87</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass die synthetische Einheit der Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit der Einheit aller möglichen Gegenstände ist. Und der Verstand „selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“. Dies zeigt, dass das Prinzip der synthetischen Einheit der Apperzeption „Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß ist“<sup>88</sup>, das die Verbindungsfähigkeit der Kategorien in Bezug auf Vorstellungen regiert. Konkreter zu sagen ist die Apperzeption eine synthetische Einheitsfunktion, die in der Rezeptivität das durch die Sinne unmittelbar gegebene Mannigfaltige zu einem einheitlichen Etwas zusammenfasst. Und dieses Etwas zu denken bedeutet, dass wir es im Denken zunächst als ein Eines erfassen können.

Eine notwendige Bedingung dafür ist, dass auch die Begriffe untereinander eine

---

<sup>85</sup> Vgl. KrV, B 118

<sup>86</sup> Allison's Betonung der analytischen Funktion der Apperzeption sowie seine Erläuterung ihrer Identität zielen darauf ab zu zeigen, dass nicht nur der Inhalt des Objekts in die Apperzeption zusammengesetzt wird, sondern dass auch die beiden Elemente des Ergebnisses dieser Subsumtion – Objekt und Subjekt – als eine numerische Einheit, als eine und dieselbe Identität, erscheinen.

<sup>87</sup> KrV, B 133

<sup>88</sup> KrV, B 135

---

Einheit bilden können. Was der Erkenntnis Gültigkeit liefert, ist die Form des Urteils, d. h. die Kategorien. Durch die Kopula wird zwischen Subjekt und Prädikat eine notwendige Verbindung hergestellt, die nicht vom empirischen Urteilssubjekt abhängt. Diese notwendige Verbindung kann daher nur in der transzendentalen Apperzeption bestehen. Daraus folgt, dass die sinnlichen Vorstellungen, die dem Urteilsinhalt zugerechnet werden können, der notwendigen Einheit der Apperzeption gehören. So Kant: „sie gehören **vermöge** der **notwendigen** Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander, d. i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind.“<sup>89</sup> Kant weist darauf hin, dass alle Denkinhalte, die durch Urteile verbunden werden können, d. h. sinnliche Inhalte, notwendigerweise vereinheitlicht werden können. Und diese Prinzipien können nur aus dem Einheitsprinzip der transzendentalen Apperzeption stammen. Dieses Einheitsprinzip wird genau durch die logische Funktion der Urteile vermittelt, die durch die Kategorien erfolgt.<sup>90</sup> Wenn der Gegenstand als Erkenntnisobjekt als ein Etwas und nicht als ein ungeordnetes Mannigfaltiges erfasst wird, bedeutet dies, dass wir in der Lage sind, ihn auf ein und dieselbe Weise zu beurteilen. Das heißt, unsere Urteile über diesen Gegenstand können ebenfalls zu einem einheitlichen Urteil über eben diesen **einen** Gegenstand zusammengefasst werden und sind nicht bloß Urteile über ein ungeordnetes Vielerlei. Folglich muss, wenn die Apperzeption einen Gegenstand mit Einheit hervorbringt, auch der Begriff, mittels dessen er beurteilt wird, notwendig ein einheitlicher sein. Andernfalls würden nebeneinanderstehende Prädikate denselben unorganisierten Zustand der Verwirrung wie das sinnliche Mannigfaltige aufweisen. Dies widerspricht jedoch der Tatsache, dass wir in der Urteilsfähigkeit eine Beziehung zwischen einem Subjekt und mehreren Prädikaten herstellen können. Die Fähigkeit, die Begriffe selbst zu organisieren, kann nur von dem Selbstbewusstsein, d. h., von der reinen transzendentalen Apperzeption, durchgeführt werden. Denn die Kategorien können im

---

<sup>89</sup> KrV, B 142

<sup>90</sup> Vgl. KrV, B 144

---

Hinblick auf ihre Allgemeinheit weder von der Erfahrung ausstammen noch ihre Beziehung zueinander durch das Objektive erstellen. So betrachtet wirkt die transzendente Apperzeption genau durch die Kategorien, um ihre Einheitsfunktion auszuüben.

Das obige Argument zeigt, dass die Kategorien, wenn man das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Erfahrung unberücksichtigt lässt, notwendig die transzendente Apperzeption zu ihrem Prinzip haben müssen. Mit anderen Worten: Ihr Ursprung kann einzig in der transzendentalen Apperzeption liegen, und sie werden durch diese zu einem einheitlichen Ganzen organisiert. Kants zweite Stufe der transzendentalen Deduktion deutet zudem an, dass selbst der empirische Gebrauch der Kategorien, d. h. ihre Objektivität im kantischen Sinne, die einheitsstiftende Funktion der transzendentalen Apperzeption voraussetzt. Dieses Argument erklärt nur die Apriorität der Kategorien selbst und ihre Gültigkeit für Objekte im Allgemeinen. Kant muss auch im zweiten Schritt der Deduktion die Frage beantworten, ob die Kategorien ihre bisherige Gültigkeit behalten, wenn sie auf empirische Objekte angewendet werden. Diese Problematik betrifft die Frage, ob unsere Erkenntnis wirklich zu gültiger Erkenntnis werden kann, denn Begriffe müssen notwendigerweise Anschauungsgehalt aufweisen, um nicht leer zu bleiben. Wie die transzendente Ästhetik gezeigt hat, sind alle möglichen Anschauungen ihrer Natur nach sinnlich. Folglich wird Erkenntnis erst dann zu wirklicher Erkenntnis, wenn sie sich auf sinnliche Objekte bezieht.<sup>91</sup> Dies erfordert eine notwendige Beziehung zwischen Begriffen und sinnlicher Anschauung. Kant weist darauf hin, dass Kategorien und Anschauungsformen in der Apperzeption koexistieren: "Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht"<sup>92</sup>. Daher wirken die Kategorien vermittels der in der Apperzeption enthaltenen Anschauungsformen gemeinsam auf die Synthesis der Erfahrungsobjekte ein. Dies ist die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, oder anders formuliert: eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit. Wenn Kategorien Gültigkeit für sinnliche

---

<sup>91</sup> Vgl. KrV, B 146 f.

<sup>92</sup> KrV, B 150

---

Objekte beanspruchen, dann müssen die Struktur des Sinnlichen und des Begrifflichen isomorph sein. Dies lässt sich wie folgt begründen: Falls das sinnliche Mannigfaltige eine völlig unabhängige, vom begrifflichen Einheitsprinzip verschiedene Struktur besäße, könnte es keine apriorische Beziehung zwischen beiden geben. Denn diese strukturelle Einheit des Sinnlichen kann uns nicht empirisch gegeben sein - als universale und notwendige Struktur muss sie selbst rein subjektiven Ursprungs sein. Obwohl sie sich vom Begrifflichen unterscheidet, muss sie daher vom Subjekt in einer Weise geformt sein, die eine Verbindung mit den Begriffen ermöglicht. Somit wurzelt auch die einheitsbildende Funktion der Sinnlichkeit letztlich in der transzendentalen Apperzeption. Dieselbe subjektive Einheitsstiftung wirkt also mittelbar – vermittelt durch die Begriffe – auf die Erfahrung ein. Dieser Vermittlungsprozess vollzieht sich durch die Einbildungskraft, deren Ursprung wiederum in der Subjektivität selbst liegt: der transzendentalen Apperzeption. Daraus folgt, dass selbst die Möglichkeit empirischer Gegenstände eine sinnliche Form voraussetzt, die mit den Kategorien korrespondieren kann. Die sinnliche Form sowie die transzendente Synthese der Einbildungskraft am Gegenstand und die einheitsstiftende Funktion des Gegenstands deuten darauf hin, dass die Kategorien, die sich mit ihnen verbinden können, eine mit der Einheit des Gegenstands korrespondierende einheitliche Struktur besitzen müssen. Dies bedeutet wiederum, dass die Kategorien notwendig bereits a priori durch die transzendente Apperzeption zu einem einheitlichen Ganzen organisiert sind.

Zusammenfassend hat Kant das Ziel seiner transzendentalen Deduktion erreicht: „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und, da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.“<sup>93</sup>

Aus Kants Argumentation lässt sich leicht erkennen, dass die Kategorien, unabhängig davon, ob es sich um die Synthesis allgemeiner oder empirischer Objekte handelt, entscheidende Bedingungen sind, die vom Subjekt ausgehen. Zudem müssen

---

<sup>93</sup> KrV, B 161

---

die Kategorien, ganz gleich in welchem Anwendungsbereich sie wirksam werden, stets durch die transzendente Apperzeption geeinigt sein. In direkter Hinsicht führt die transzendente Apperzeption die synthetische Einheit der Kategorien herbei. In indirekter Hinsicht bewirkt die transzendente Apperzeption durch die synthetische Einheitsfunktion der Kategorien die synthetische Einheit des sinnlichen Mannigfaltigen. Diese beiden innerhalb der reinen Subjektivität vollzogenen synthetischen Einheiten bedeuten, dass die transzendente Apperzeption einerseits die synthetische Erfassung der Kategorien als Denkbestimmungen vollzieht und andererseits die Bedingungen der Möglichkeit der Objektivität für diese Denkbestimmungen bereitstellt. Sowohl die einheitsstiftende Verbindung allgemeiner Objekte als auch die Synthesis der Einbildungskraft in Bezug auf die notwendigen sinnlichen Formen empirischer Objekte wirkt die transzendente Apperzeption durch die Kategorien. Daher können wir sagen, dass die transzendente Apperzeption notwendigerweise die Kategorien organisiert und die einzige mögliche Quelle der Kategorien auf der Seite der Subjektivität ist. Andernfalls müssten wir einen Dritten finden, der die Kategorien und die transzendente Apperzeption verbindet, damit die Apperzeption durch die Kategorien wirken kann. Die transzendente Apperzeption ist sowohl die Quelle der Kategorien als auch das Prinzip ihrer Anwendbarkeit, und zwar unter der Bedingung, dass die Apperzeption sie hervorbringt und organisiert. Solche Charakteristik der Apperzeption ist unabhängig davon, ob ein vorgegebenes Rahmenwerk des Bewusstseinsmodells vorausgesetzt wird. Denn wenn wir die empirische-wirkliche Anwendung der Kategorien und der Apperzeption abstrahieren und nur die Beziehung zwischen den Kategorien und der Apperzeption und die Anwendbarkeit, also die Möglichkeit der Anwendung der Kategorien, an sich betrachten, wie Hegel, gelangen wir zu demselben Schluss. D. h., dass ein vereinigendes Prinzip die Kategorien organisiert und ihren Objektbezug liefert. Ungeachtet der Komplexität, mit der die Apperzeption unseren Kategorien Objektivität verleiht, steht sie in einem unmittelbaren Verhältnis zu diesen. Daher besteht die These, dass die Apperzeption die Kategorien organisiert und ihre Quelle ist, unabhängig vom Konflikt zwischen den Rahmen der Gedanken Kants und Hegels. Darüber hinaus ist die transzendente Apperzeption, selbst aus Kants

---

Perspektive, notwendigerweise die gemeinsame Quelle dieser beiden synthetischen Einheitsfunktionen. Denn abgesehen vom reinen subjektiven Selbstbewusstsein gibt es nichts, was die allgemeine und notwendige Struktur der Vorstellungen garantieren könnte und zugleich von uns auf solche Weise erkannt werden könnte. Obwohl die Quelle dieser synthetischen Einheitsfunktion Hegel zufolge nicht im abstrakten Sinne des individuellen endlichen Bewusstseins liegt, sondern im Begriff selbst, stimmt diese Funktion in Bezug auf die Subjektivität des Begriffs selbst vollständig mit Hegels doppelter Funktion des Begriffs überein.

Auf diese Weise können wir – unter methodischer Einklammerung der systematischen Differenzen zwischen Kant und Hegel – die folgende Doppelfrage stellen: Wie funktioniert genau die Apperzeption als Ursprung der Kategorien, und wie verleiht die Apperzeption den Kategorien Objektivität? Kant liefert eine Deduktion, die die transzendente Apperzeption als den Grund für die Kategorien und deren Objektivität ausweist. Genauer gesagt, das Ergebnis der transzendentalen Deduktion besteht darin, dass die transzendente Apperzeption auf die Kategorien einwirkt. Doch weder wir noch Hegel begnügen uns mit diesem Ergebnis. Denn die aus dem unmittelbar gegebenen, im Bewusstsein vorfindlichen Faktum des Subjekt-Objekt-Gegensatzes abgeleiteten Bedingungen können ihre eigene Gewissheit nicht verbürgen. Aus Hegels Sicht ist das Bewusstseinsfaktum mit seiner Subjekt-Objekt-Struktur kein verlässlicher Ausgangspunkt der Wahrheit. Zum anderen stellt der innere Funktionsmechanismus dieser Struktur selbst ein zu erklärendes Problem dar, das sich nicht durch eine bloß deduktive Argumentation auflösen lässt. Was die erste Frage betrifft, so kritisiert Hegel (in Übereinstimmung mit Fichte, der sich selbst als Kantianer verstand aber trotzdem sich über dieselbe Sache beschwert)<sup>94</sup>, dass Kant trotz seiner berechtigten Kritik an Aristoteles' Kategoriensystem als einem, das „kein Prinzipium hatte“<sup>95</sup>, diesem Manko selbst nicht entgangen ist. Kants eigene Vorgehensweise

---

<sup>94</sup> „Kant sagt, die Deduktion der Kategorien könne nur sein die Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst, also eben der Reflexibilität. Er hatte dieses Alles nur empirisch reproducirend aus der Logik aufgefaßt: deßhalb sagte er, der Deduktion wolle er sich überheben, indem dies nur zu unnöthigen Streitigkeiten führen würde. – Hätte er sich nicht überhoben! Die W.-L. ist nichts Anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion.“ (GA II/13, 392)

<sup>95</sup> KrV, B, 107

---

besteht darin, eine Urteilstafel mit vier Klassen von Urteilen aufzustellen und diesen zwölf Urteilen eine Kategorientafel zuzuordnen. Was Kant jedoch nicht erklärt, ist, wie die vier Titel der Urteile oder die entsprechenden Arten der Kategorien aus einem einheitlichen Prinzip abgeleitet werden können und wie sie systematisch abgeleitet werden könnten. Diese Ableitung ist jedoch für eine Disziplin, die die menschliche Erkenntnisfähigkeit untersucht, von entscheidender Bedeutung, denn wenn wir einfach vorgegebene Kategorien akzeptieren, ohne sie abzuleiten, setzen wir eine Reihe von Denkformen des Menschen voraus, ohne ihre Herkunft zu untersuchen, oder erklären die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis mit vorgegebenen Dingen, über die wir kein Wissen haben. Daher erwarten wir natürlich, dass Kant, wenn er behauptet, dass alle Urteilsformen in der transzendentalen Apperzeption als objektiver Einheit ihren Grund haben, erklärt, wie die Kategorien in der Apperzeption vereinheitlicht werden und wie sie als konkrete Begriffsbestimmungen festgelegt werden können. Aber zumindest in der Kritik der reinen Vernunft lehnt Kant diese Möglichkeit ab: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“<sup>96</sup> Aus Kants Formulierungen lässt sich erkennen, dass Kant selbst sich des Problems durchaus bewusst war. Mit anderen Worten: Auch Kant wollte der Frage nachgehen, warum wir überhaupt über solche Urteilsvermögen und Kategorien verfügen. Doch innerhalb des Bereichs des Verstandes bzw. unter Rückgriff auf den Begriff der transzendentalen Apperzeption hält er diese Aufgabe für prinzipiell unlösbar. Auch an anderer Stelle liefert Kant keine zufriedenstellende Erklärung hierfür. Hegels Unzufriedenheit beruht daher nicht lediglich auf einer Differenz seiner eigenen philosophischen Voraussetzungen gegenüber Kant, sondern entspringt in gewissem Maße einem mit Kant geteilten Denkansatz.

---

<sup>96</sup> KrV, B, 146

---

Was die zweite Frage anbelangt, so hat Kant zweifellos nachgewiesen, dass die Apperzeption die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit für die Objektivität der Kategorien bereitstellt. Diese Möglichkeit ergibt sich ebenfalls aus der synthetischen Funktion der Apperzeption. Aber diese Objektivität bedeutet nur, dass die Begriffe mit dem durch die Sinnlichkeit bereitgestellten Material verbunden werden können und somit einen Inhalt haben, auf den sie angewendet werden können. Daraus wird Hegel zufolge eine Voraussetzung von Kants Kategorienlehre deutlich: Die Kategorien müssen einen aus der Erfahrung stammenden Inhalt haben, sonst sind sie leer.<sup>97</sup> Bei der Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit der Kategorien betrachtet Kant die Kategorien in ihrer Anwendung und ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen, d. h., die Apperzeption: “But the only possibility of securing a meaning a priori for the categories is their application to a form of sensible intuition – the only a priori element which is conceivable in the domain of their application to sensible givenness.”<sup>98</sup> Genau an diesem Punkt setzt Hegels Kritik an Kant an: Er argumentiert, dass die von Kant im Rahmen seines philosophischen Entwurfs begründete Objektivität in Wahrheit eine empirisch fundierte Realität darstellt - nicht jedoch die begriffsimmanente Objektivität im eigentlichen Sinne. Für Hegel erwächst echte Objektivität erst aus der Selbstentfaltung des Begriffs selbst, die allein zu klären vermag, was begriffliche Objektivität wesentlich ausmacht.

Im Folgenden werden wir hauptsächlich die Einheits- und Erzeugungsfunktion des Begriffs des Begriffs als Selbstbewusstsein in Hegels Theorie untersuchen. Durch diese Untersuchung wird gezeigt werden, dass die Subjektivität des Begriffs des Begriffs bei Hegel die schöpferische und organisierende Funktion des begrifflichen Ganzen gegenüber den einzelnen begrifflichen Bestimmungen erfasst. Die Analyse und Begründung der Objektivität des Begriffs wird hingegen dem nächsten Kapitel vorbehalten.

---

<sup>97</sup> Vgl. Iber, 2002, S. 186

<sup>98</sup> Henrich, 1969, P. 649

---

### 3. Hegels Begriff des Begriffs: genetische Darstellung

#### 3.1 Methodologische Vorbemerkungen

Wie bereits erwähnt, setzt Hegel keine unmittelbaren Bewusstseinsfunktionen voraus, die die Subjektivität erfüllen muss, sondern lässt die Subjektivität auf genetische Weise aus dem Bewegungsprozess des Begriffs selbst hervorgehen. Das heißt, diese sogenannte „genetische Darstellung“ ist die Arbeit, die die objektive Logik vollbringt, wodurch der Begriff sich als Subjekt nachweist. Im Gegensatz zu Kants deduktiver Methode müssen wir als endliche Erkenntnissubjekte in dieser genetischen Darstellung nicht aktiv nach den Bedingungen der Möglichkeit eines gegebenen Faktums suchen, sondern lediglich eine beobachtende Arbeit leisten. Hegels Darstellung des Begriffs zeigt, dass wir den Begriff nur anschauen und direkt so akzeptieren müssen, wie er sich uns präsentiert. In dieser unmittelbaren Akzeptanz des Begriffs entfalten sich die Bestimmungen des Begriffs von selbst und zeigen andere Momente der Begriffsbestimmung. In diesem Prozess sind die willkürliche Einwirkung eines externen Erkennenden und bestimmte Voraussetzungen zur Erklärung des Begriffs unnötig und sogar schädlich, da sie den Selbstentfaltungsprozess des Begriffs verdecken.

Das unmittelbare Problem besteht darin, dass der Begriff gemeinhin nicht als ein aktives, sich selbst bewegendes Gedankenobjekt aufgefasst wird. Wenn Hegel nun behauptet, man müsse lediglich das betrachten, was der Begriff selbst hervorbringt, so präsentiert er damit nicht nur eine dem Alltagsverständnis des Begriffs zuwiderlaufende Beschreibung, sondern scheint zugleich den Anspruch der Voraussetzungslosigkeit der Logik zu unterlaufen: Der Anfang der Logik ist der reine Begriff bzw. das reine Sein, das keinerlei Information über eine Selbstbewegung des Begriffs enthält. Wie kann also Hegels Rede von der Selbstbewegung des Begriffs mit der Voraussetzungslosigkeit der Logik vereinbart werden? Die These dieses Beitrags lautet, dass die Selbstbewegung des Begriffs eine Metaebene darstellt, die erst im Verlauf der logischen Entwicklung selbst offengelegt wird.

Der Entfaltungsprozess des Begriffs ist keine bloße Darstellung der

---

Begriffsbestimmungen auf einer Ebene, sondern eine Erklärung der inneren Struktur des Begriffs auf verschiedenen Ebenen. Dies bedeutet, dass die Selbstoffenbarung der Begriffsbestimmungen auch eine Erklärung der Art und Weise der Begriffsbestimmungen auf unterschiedlichen Ebenen ist. Mit anderen Worten: Die „Methode“, den Prozess der Begriffsbildung zu verstehen, entsteht aus der Selbstpräsentation des Begriffs selbst. Und eben dieser Prozess stellt den Nachweis der Innerlichkeit der Entwicklungskraft des Begriffs dar.

Zunächst erscheint die begriffliche Bestimmung als etwas, das keine immanente Triebkraft besitzt, sondern durch einen äußeren, reflektierenden Beobachter hervorgebracht bzw. entdeckt wird. In dieser ersten Phase tritt der Begriff als ein faktisches, gegebenes Etwas auf und nicht als ein sich selbst Bestimmendes. Im weiteren Verlauf wird jedoch die äußere Anstoßfunktion der Reflexion vom Begriff selbst internalisiert und als eigene immanente Bewegungskraft ausgewiesen. Diese Internalisierung ist kein von außen an den Begriff herangetragen Akt, sondern ein durch die Entwicklung des Begriffs selbst aufgewiesenes Erfordernis. Damit wird deutlich, dass die Triebkraft der begrifflichen Entwicklung endogen ist: Das, was wir als Resultat der Reflexion zu erfassen glauben, fungiert nicht als eigentlicher Motor der Entwicklung, sondern lediglich als Anlass, an dem der Begriff sich als dasjenige offenbart, was sich selbst zur Erscheinung bringt. Diese Momente der Begriffsbestimmung und die Dynamik der Selbstbestimmung des Begriffs bilden gemeinsam nach dem Abschluss der objektiven Logik die Subjektivität, d. h. den Begriff des Begriffs. In diesem Prozess markiert der Begriff des Begriffs den Abschluss und die Vollendung einer bestimmten Struktur.

Die Diskussion der Subjektivität anhand des Inhalts der objektiven Logik unterscheidet sich von der üblichen Vorgehensweise. Ein erster, von der hier vertretenen Auffassung abweichender Interpretationsansatz besteht darin, die subjektive Logik als eine Thematisierung der Subjektivität des Begriffs zu verstehen. Dementsprechend wird der Schwerpunkt auf die drei Hauptmomente Allgemeines, Besonderes und Einzelnes gelegt, um von dort aus den Charakteristika des Begriffs des Begriffs als Subjekt herauszuarbeiten. Hegels Thematisierung der Subjektivität erscheint in der

---

„Begriffslogik“ in der Diskussion der drei Begriffsmomente, nämlich Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, die zur Charakterisierung der Einheit der Subjektivität verwendet werden können, sowie in der Darstellung der drei Formen der Vermittlung des Begriffs („Begriff“, „Urteil“ und „Schluss“). Darüber hinaus wird argumentiert, wie diese dreifache Struktur des Begriffs die begriffliche Erfassung des Objekts durch das Subjekt ermöglicht. In seiner systematischen Darstellung von Hegels Subjektivitätsproblem weist Klaus Düsing darauf hin, dass Hegels Charakterisierung der Subjektivität in der Darstellung des Prozesses der Selbstobjektivierung des Begriffs liegt. In diesem Prozess „Für ihn produziert der Begriff als Subjektivität in seiner negativen Beziehung auf sich erst das Andere, die objektive Einheit, die er doch selbst ist, um sich darin selbst zu denken.“<sup>99</sup> Dieser Prozess wird von Hegel in der Begriffslogik entfaltet. Eine ähnliche Ansicht vertritt Fleischmann. Auch er charakterisiert die Subjektivität durch die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit: „Der Begriff oder die Tätigkeit des Denkens als Begreifen soll eigentlich die Darstellung des transzendentalen Ich sein, daß seinem Wesen gemäß alle Wirklichkeit in sich einschließt. Ein Prozeß, der alles in sich einschließt, ist Allgemeinheit, sofern man ihn als einfach daseiend betrachtet, aber sofern er Prozeß ist, d. h. Veränderung oder Nicht-Identität mit sich selbst enthält, ist er Besonderheit oder eine in sich gespaltene Allgemeinheit. Ein Prozeß wäre aber kein solcher, wenn sein Ausgangspunkt mit dem Endstadium völlig identisch wäre, d. h. wenn er nicht etwas produzierte. Das Allgemeine aber, als Resultat betrachtet, ist die Einzelheit, ein Zustand, in welchem die in sich gespaltene Allgemeinheit sich mit einer und jeder ihrer möglichen Spaltungen identisch setzt.“<sup>100</sup> Nach Fleischmann stellt der Begriff den Ausdruck des transzendentalen Selbst dar, und die drei Hauptmomente des Begriffs bringen die unterschiedlichen Weisen zum Ausdruck, in denen sich diese Subjektivität unter verschiedenen Betrachtungsweisen manifestiert. Weitere Forschungsansätze, die

---

<sup>99</sup> Düsing, 1995, S. 236, Ebenso bemerkenswert ist, dass die von Düsing hervorgehobene negative Selbstbeziehung den Subjektivitätsbegriff nicht hinreichend präzise zu erfassen vermag. Wie im Folgenden gezeigt werden wird, bedient sich Hegel bereits in der "Wesenslogik" der negativen Selbstbeziehung zur Charakterisierung der Reflexionsbewegung des Wesens. Dieses Merkmal kann folglich nicht zwischen Subjekt und dem vorausliegenden Wesensbegriff differenzieren. Die Bewältigung dieser Aufgabe erfordert eine komplexere begriffliche Architektonik.

<sup>100</sup> Fleischmann, 1965, S. 203

---

Subjektivität als „vom Subjekt angewandte Logik“ begreifen und deren Gemeinsamkeiten und Differenzen zur traditionellen Logik untersuchen, richten ihr Augenmerk häufig auf die „Begriffslogik“, während sie die objektive Logik als Inhalt der traditionellen Metaphysik betrachten und nicht unter dieser Perspektive diskutieren.<sup>101</sup>

Die zweite von der hier vertretenen Auffassung abweichende Interpretationslinie besteht darin, die objektive Logik unmittelbar als eine theoretische Konstruktion von Selbstbewusstsein bzw. Subjektivität zu deuten.<sup>102</sup> Quante versucht, das Hegelsche Wesensbegriffsverständnis durch Modelle des Selbstbewusstseins – insbesondere durch Fichtes Theorie der Ichbezüglichkeit in erster Person – zu erklären<sup>103</sup>. Dies zeigt, dass Hegels Wesensbegriffsbestimmung bereits zu Beginn der „Wesenslogik“ das Modell der negativen Selbstreflexion erreicht. Zwar lässt sich Fichtes Selbstbewusstseinsmodell heranziehen, um die negative Selbstbeziehung in der Wesenslogik zu verstehen, doch muss betont werden, dass die Subjektivität in der „Wesenslogik“ noch nicht thematisiert werden darf und nicht als konstruktives Ziel der begrifflichen Selbstentfaltung dienen kann. Insofern erscheint Quantes Interpretation als voreilig. Konkret richtet sich die Argumentation dieses Beitrags nicht gegen die Subjektivitätsmerkmale des Wesensbegriffs an sich. Im Gegenteil – im weiteren Verlauf wird ausführlich dargelegt werden, inwiefern der Wesensbegriff strukturelle Parallelen zum Begriff des Selbstbewusstseins bei Fichte aufweist. Voraussetzung dieser Analyse ist jedoch, dass die Subjektivität des Begriffs erst als Resultat der voraussetzungslosen Selbstbestimmung des Begriffs in der objektiven Logik hervorgetreten ist.

Der Mangel in Quantes Interpretation besteht lediglich darin, dass die Subjektivität des Begriffs bereits vorausgesetzt wird, noch bevor sie in der logischen Entwicklung selbst zur Erscheinung gelangt. Diese Deutung ist zwar inhaltlich einsichtsvoll, bedarf jedoch einer Ergänzung der systematischen Voraussetzungen, um

---

<sup>101</sup> Vgl. Arndt, 2006, S. 13

<sup>102</sup> Wirsing weist in seiner Interpretation des Begriffs der Reflexion ausdrücklich auf dieses Problem hin. Bei der Deutung der Wesenslogik, insbesondere des Reflexionsbegriffs, müsse man vermeiden, in einen Konstruktivismus zu verfallen, da dies bedeuten würde: „Den Grundimpuls Hegels komplett ignorieren und seine Rede vom Subjekt als absolute Form zur Tätigkeit eines Ich degradieren.“ (Wirsing, 2022, S. 65)

<sup>103</sup> Quante, 2018, S. 276 ff.

---

einen Verstoß gegen den voraussetzungslosen Charakter der Logik zu vermeiden.

Schick wiederum erkennt die konstitutive Funktion der objektiven Logik für die Herausbildung des Begriffs des Begriffs an. Sie bestreitet, dass der Übergang von der objektiven zur subjektiven Logik als Wechsel von Metaphysik zu formaler Logik zu verstehen sei – vielmehr bleibe die Wissenschaft der Logik stets auf metaphysischem Boden verankert<sup>104</sup>. Dennoch tendiert ihre Lesart dazu, die objektive Logik als Darstellungsweise des sich als Substanz verstehenden Subjekts zu deuten. Ihrer Auffassung nach bieten die beiden zum Übergang in die Begriffslogik führenden Kategorien „Substanz“ und „Kausalität“ Hinweise auf das Subjekt als Substanz, nämlich als Einheit von Identität und Differenz sowie von Aktivität und Passivität.

Ich vertrete die Auffassung, dass derjenige Textabschnitt, der die Subjektivitätsmerkmale des Begriffs des Begriffs am deutlichsten herausarbeitet und zugleich eine Verbindung zur Kantischen Philosophie ermöglicht, nicht die Erörterung der drei Hauptmomente – Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – in der subjektiven Logik ist, sondern vielmehr die darstellende Entwicklung des Begriffs des Begriffs in der objektiven Logik. Denn nur diese Entwicklung vermag es, den Prozess der Selbstkonstitution und Selbstentfaltung der begrifflichen Subjektivität voraussetzungslos aufzuzeigen. Mein eigener Ansatz stimmt in dieser Hinsicht mit Düsing's Gesamtinterpretation des Begriffs des Begriffs überein. Wie Düsing betonen wir die Funktion der Apperzeption in der Kategorienduktion.<sup>105</sup> Der vorliegende Beitrag vertritt die Auffassung, dass vor einer Explikation der konkreten Momente der Subjektivität und ihrer vollständigen logischen Form in der subjektiven Logik zunächst die Bedingungen geklärt werden müssen, unter denen Subjektivität überhaupt innerhalb der Logik thematisiert werden kann. Dies ist notwendig, weil die Logik selbst voraussetzungslos verfährt und insbesondere die Subjekt-Objekt-Gegensätzlichkeit als Ausgangspunkt überwindet. In einem solchen Forschungszusammenhang darf an keiner Stelle ein fertiger Subjektbegriff von außen eingeführt und zur Steuerung der logischen Entwicklung herangezogen werden. Vielmehr muss die Subjektivität

---

<sup>104</sup> Vgl. Schick, 1994, S. 185

<sup>105</sup> Vgl. Düsing, 1995, S. 235

---

zunächst als Resultat der begrifflichen Bewegung selbst aus den vorhergehenden Bestimmungen hervorgehen, bevor sie thematisiert werden kann. Unserer Ansicht nach ergibt sich dies vielmehr als immanentes Resultat der objektiven Logik und nicht als äußerliche Voraussetzung.

Zudem zielt unsere Betonung der konstitutiven Funktion der objektiven Logik für den Begriff des Begriffs keineswegs auf eine Abwertung der Subjektcharakterisierung in der "Begriffslogik" ab. Vielmehr soll sie verdeutlichen, dass Hegels philosophisches System als voraussetzungslose Wissenschaft zu begreifen ist, die kein unmittelbar gegenstandsgreifendes Subjekt voraussetzt. Aufgrund dessen müssen wir zunächst die Frage beantworten, unter welchen Bedingungen wir die Subjektivität thematisieren können. Die Antwort lautet, dass wir die Subjektivität erst dann thematisieren können, wenn sie durch die Selbstbewegung des Begriffs aus dem am wenigsten bestimmten Begriff „herauswächst“. Daher wird die „genetische Darstellung“ der Subjektivität eine effektive Ergänzung zur Diskussion der Subjektivität in der Begriffslogik sein und tatsächlich die Bedingungen für die Thematisierung der Subjektivität im Rahmen von Hegels „voraussetzungsloser Philosophie“ liefern. Im Folgenden werden wir die Schlüsselmomente dieser Darstellung kurz erläutern, um die Gleichsetzung des Begriffs des Begriffs mit dem Selbstbewusstsein zu verstehen.

### 3.2 Objektive Logik als genetische Darstellung des Begriffs

3.2.1 Seinslogik als die Darstellung von Qualität und Quantität, und der Übergang als die Bewegungsweise des Begriffs

Die genetische Darstellung des Begriffs zeigt sich in der Entfaltung der selbstorganisierenden Aktivität des Begriffs. Doch der Ausgangsbegriff, d. h. das Einssein von reinem Denken und reinem Sein, ist selbst keine unmittelbar gegebene Sache für unser Bewusstsein, und die Dynamik seiner Selbstentfaltung ist uns noch nicht offenbart. Daher steht Hegel hier vor derselben theoretischen Anforderung wie Fichte, nämlich, dass die Methode bzw. die Dynamik der logischen Untersuchung, aus

---

dem Inhalt selbst hervorgehen muss.<sup>106</sup> Doch die Untersuchung der Logik ist letztlich eine Offenbarung der absoluten Wissenschaft an uns, d. h. an die Logiker oder Philosophen. Dies bedeutet, dass die Wissenschaftlichkeit der Logik nicht nur behauptet werden muss, dass sie eine Selbstoffenbarung des Begriffs ist, sondern dass sie sich auch unter der Beobachtung des Philosophen als selbstoffenbarend zeigen muss. Diese Beschreibung des Charakters des logischen Selbstbestimmungsprozesses wird ebenfalls in der Selbstentfaltung des Begriffs vollzogen. Dies bedeutet, dass der dialektische Prozess des Begriffs zunächst so erscheint, als würde er vom Philosophen vorangetrieben, doch am Ende zeigt er sich als ein vom Begriff selbst initiiertes Selbstbestimmungsprozess.

Anfangs werden die Momente des Begriffs vom Philosophen „entdeckt“. Am Anfang der Logik geht Hegel vom „Sein“ aus, einer reinen, völlig unbestimmten Unmittelbarkeit, und entdeckt durch die Anschauung dieses unbestimmten, unmittelbaren Begriffs, dass er unmittelbar in „Nichts“ übergeht. Dies liegt daran, dass der Begriff des Seins reine Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit ist. Daher gibt es im Sein nichts, was angeschaut werden könnte, was bedeutet, dass Sein Nichts ist, aber nicht vollständig mit Nichts identisch, da Sein und Nichts doch bedeutungsmäßig unterschieden werden können. Daher findet ein unmittelbarer Übergang zwischen „Sein“ und „Nichts“ und zwischen „Nichts“ und „Sein“ statt, und dieser Übergang bildet die ursprüngliche Differenz zwischen „Sein“ und „Nichts“, nämlich das „Werden“.<sup>107</sup> Durch die Entdeckung des „Werdens“ können wir als Philosophen noch nicht sagen, dass die Begriffsbestimmungen aus der Aktivität des Begriffs selbst stammen, noch nicht einmal, dass dies eine Selbstbestimmung des Begriffs ist. Doch in diesem Prozess fügt unsere Anschauung dem Begriff nichts Äußeres hinzu (z. B. die Voraussetzung, dass er notwendigerweise mit empirischer Anschauung verbunden sein muss), sondern entdeckt lediglich das im Begriff des „Seins“ verborgene, noch nicht von uns bewusste Bestimmungsmoment, nämlich das „Nichts“ als die Leerheit dieses

---

<sup>106</sup> Henrich zufolge ist Hegels Logik eine Selbstrealisation der Wirklichkeit. Diese Modelle versichert, dass ihr Verfahren nur die „begriffliche Artikulation des Prozesses“ (Henrich, 2010b, S. 95) ist. Daher ist die Methode, den Prozess auszuführen, durch die Auslegung des Prozesses selbst bestimmt. So ist dem Prozess die Methodologie immanent.

<sup>107</sup> Vgl. GW 21, 68 f.

---

Begriffs und die notwendige Transformation des Widerspruchs zwischen Sein als Nichts und Nichts als Sein, d. h. das „Werden“. Genauer zu sagen, unsere Anschauung des Begriffs entdeckt den noch nicht offenbarten Teil des unmittelbar akzeptierten Begriffs und macht ihn explizit: Wenn wir versuchen, einen Begriff anzuschauen oder unmittelbar zu erfassen, zeigt sich uns dieser Begriff selbst die Tatsache, dass es neben den für uns erfassbaren Begriffsbestimmungen noch andere Begriffsmomente gibt, die durch dieses unmittelbare Denken nicht erfasst werden können. Und dieses nicht anschauliche Begriffsmoment wird gerade durch unsere Anschauungstätigkeit offenbar. Es ist wichtig zu beachten, dass diese Offenbarung nicht bedeutet, dass die Begriffsbestimmung selbst aus der Anschauung stammt, sondern dass sie gerade aufgrund ihrer Unabhängigkeit von der Anschauung und eines anderen Grundes als das angeschauten Begriffliche erscheint.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung des Begriffs setzt sich dieses Muster über einen längeren Prozess fort. Obgleich „unsere Anschauung“ oder genauer gesagt „das unmittelbare Nehmen“<sup>108</sup> in der Entfaltung der Begriffsbestimmungen stets eine gewisse Rolle spielt, unterliegen die sich offenbarenden Begriffsbestimmungen dennoch nicht dem Einfluss unseres denkenden Vollzugs. Daher bleibt diese Untersuchung eine Untersuchung der Momente des Begriffs selbst und nicht eine Konstruktion einer Begriffsbestimmungsstruktur als Möglichkeitsbedingung, die von einer externen bzw. normativen Anforderung ausgeht. Denn die folgenden Momente basieren auf der ursprünglichen Differenz des „Werdens“, und Hegel argumentiert, dass das Begriffsmoment des „Werdens“ nicht aus einer externen Hinzufügung oder unseren Voraussetzungen stammt, sondern sich aus der bloßen Beobachtung des Begriffs ergibt. Daraus ergibt sich, dass nicht nur am Anfang der Logik, also im Übergang vom Sein zum Nichts, die äußere Anschauung keinen Einfluss auf den Inhalt der begrifflichen Bewegung ausübt, sondern dass auch im weiteren Verlauf die Entwicklung des Begriffs stets auf jene ursprüngliche Identität-Differenz, nämlich auf das Werden,

---

<sup>108</sup> Dieser Ausdruck durchzieht die gesamte Logik; er bildet stets eine charakteristische Vorgehensweise Hegels beim Einsatz der begrifflichen Analyse. Man kann auch sagen: Er fungiert als ein Anstoß für die weitere dialektische Entfaltung des Begriffs.

---

zurückverweisen kann. Damit wird deutlich, dass äußere Anschauung und Betrachtung als ein Verfahren des Umgangs mit dem Begriff dessen Inhalt nicht determinieren, sondern dass der Inhalt ausschließlich aus der immanenten Bewegung des Begriffs selbst hervorgeht.<sup>109</sup>

In diesem Rahmen werden Kants Kategorien der „Quantität“ und „Qualität“ sowie andere von Kant nicht erwähnte Begriffsbestimmungen als Teile der „Seinslogik“ erklärt. In diesem Prozess werden – aufgrund der Voraussetzungslosigkeit der begrifflichen Bewegung – alle begrifflichen Bestimmungen als Momente aus dem ursprünglichen Begriff des Seins entwickelt. Dadurch bilden sie ein einheitlich organisiertes System von Begriffen. Zugleich setzen diese Begriffe keine Bewusstseinsphänomene voraus; sie sind weder normative Bedingungen faktischer Gegebenheiten wie Urteile, noch bloße, erst im Zusammenhang mit Objekten gehaltvoll werdende Denkformen. Vielmehr sind sie Denkbestimmungen, die aus sich selbst heraus inhaltlich sind. Daraus folgt, dass die Selbstorganisation des Begriffs an sich unabhängig ist von der Struktur des gewöhnlichen Bewusstseins.

Obwohl in der Seinslogik die einzelnen begrifflichen Bestimmungen bereits Züge wechselseitiger Verbundenheit erkennen lassen, bedarf dieser Zusammenhang dennoch der Beobachtung durch ein äußeres Bewusstsein, um überhaupt nur als ein faktisches Gegebenes hervorzutreten. Einerseits erscheint die Verbindung der Begriffe nicht als etwas, das aus dem Begriff selbst hervorgeht, sondern lediglich als ein bloßer Sachverhalt. Andererseits bilden die begrifflichen Bestimmungen noch kein in sich geschlossenes Ganzes. Das heißt, es bleibt unklar, ob es nicht noch eine andere Gruppe von Begriffsbestimmungen gibt, die völlig unabhängig von den bislang entdeckten Bestimmungen besteht. Dieses Charakteristikum zeigt sich in der Entwicklungsweise des „Übergangs“. In der Seinslogik sind die verschiedenen Begriffsbestimmungen

---

<sup>109</sup> In dieser Hinsicht haben Houlgate (2006, S. 279 f.) und Henrich (2010a, S. 82) recht. Zwar muss man zugeben, dass es für das Bewusstsein notwendig ist, am Begriff – insbesondere am Begriff des Seins als dem inhaltsärmsten – gewisse Operationen oder „Sondierungen“ vorzunehmen, wenn die weiteren Momente dieses Begriffs oder, genauer gesagt, seine Verknüpfungen mit anderen begrifflichen Bestimmungen für es hervortreten sollen. Doch bedeutet das dadurch Gewonnene keineswegs, dass das Bewusstsein den Seinsbegriff bearbeitet oder verändert hätte, sondern lediglich, dass der Inhalt des Begriffs sich im Bewusstsein bzw. vor unserem Blick selbst enthüllt.

---

durch Übergänge miteinander verbunden.<sup>110</sup> Diese Art der Verbindung bedeutet, dass einerseits die einzelnen Begriffsbestimmungen einander äußerlich sind und füreinander das Andere darstellen. Andererseits sind die Übergänge des Begriffs einseitig, sie gehen über sich hinaus und kehren nicht zu sich selbst zurück. Nehmen wir die ersten drei Momente als Beispiel: „Sein“ und „Nichts“ sind einander entgegengesetzte Begriffe, die zwar aufgrund ihrer eigenen Leere eine Identität aufweisen, aber dennoch zwei verschiedene Begriffsbestimmungen sind, da sonst der Übergang als „Werden“ nicht stattfinden könnte und der Begriff keine weiteren Bestimmungsmomente offenbaren würde. Und das Werden, sei es als Übergang vom „Sein“ zum „Nichts“ („Entstehen“) oder vom „Nichts“ zum „Sein“ („Vergehen“), kehrt nicht zu sich selbst zurück. Entstehen ist der Übergang vom „Sein“ zum „Nichts“, und Vergehen ist der Übergang vom „Nichts“ zum „Sein“. Dies stellt keine Rückkehr zu sich selbst dar, denn in diesem Zusammenhang handelt es sich lediglich um ein einseitiges Übergehen des Seins in das Nichts bzw. des Nichts in das Sein, wobei die beiden entgegengesetzten Übergangsbewegungen nicht als zwei Momente ein und derselben Handlung erfasst werden. Daher bildet sich die in „Werden“ enthaltene doppelte Übergangsbewegung noch nicht als eine zu sich selbst zurückkehrende Bewegung heraus. Dies bedeutet, dass die Dynamik der Erzeugung der Begriffsbestimmungen und die Dynamik, die die Begriffsbestimmungen zu einer Einheit macht, uns noch nicht offenbart sind. Die durch unsere Anschauung entdeckten Begriffsbestimmungen sind verstreut und einander entgegengesetzt. Ihre organisatorische Einheit kann erst durch die Untersuchung des Wesensbegriffs vollzogen werden.

### 3.2.2 Wesenslogik als die Darstellung von Kausalität und Modalität, und die Reflexion als die Bewegungsweise des Begriffs

In der „Wesenslogik“ erklärt Hegel anhand der in der „Seinslogik“ entdeckten Begriffsbestimmungen die Dynamik, durch die diese Begriffsbestimmungen erzeugt werden, und vereint sie im Begriff des Begriffs, d. h., im Begriff als Subjekt. Kurz

---

<sup>110</sup> Zur Art der Verbindung zwischen den Begriffen in der „Seinslogik“, „Wesenslogik“ und „Begriffslogik“, d. h. „Übergang“, „Reflexion“ und „Entwicklung“, vgl. TWA 8, §161, 308 f.

---

gesagt, erklärt Hegel, „wie“ der Begriff auf diese Weise bestimmt und zu einer Einheit wird. Die Entdeckung dieser Dynamik hängt von der Darstellung der negativen Selbstbeziehung des Wesensbegriffs ab. Darüber hinaus zeigt die Wesenslogik nicht nur eine weitere „Evolution“ der Entwicklungsweise des Begriffs, sondern zugleich auch eine Erweiterung des Bestimmungsgehalts. In der Wesenslogik werden die Kategoriengruppen „Verhältnis“ und „Modalität“ zusammen mit weiteren damit verbundenen Begriffsbestimmungen entwickelt. Kurz gesagt, die Wesenslogik weist – ebenso wie die Seinslogik – einen doppelten Charakter auf: Sie betrifft sowohl die Begriffbestimmungen selbst als auch deren Organisationsweise. Am Anfang der „Wesenslogik“ stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Für-sich-Sein und dem Wesen als dem Anderen des Für-sich-Seins genau zu bestimmen ist. Denn das Fürsichsein zeigt einerseits absolute Indifferenz, andererseits stellt es eine absolute Negativität dar.<sup>111</sup> Diese Doppelcharakteristik bewirkt, dass der Seinsbegriff sich unmittelbar und unendlich mit sich selbst vermittelt und zum Wesensbegriff bestimmt – doch der Indifferenzcharakter dieser Vermittlung macht eine Unterscheidung zwischen Wesens- und Seinsbegriff unmöglich. Mit anderen Worten: Die immanente Begriffsentwicklung stößt hier auf eine Aporie. Hegel präsentiert zunächst eine negative Lösung, indem er aufzeigt, dass wir dieses Verhältnis nicht durch den Kontrast zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen verstehen können. Wenn wir dies tun, betrachten wir das Wesentliche und das Unwesentliche als zwei entgegengesetzte Bestimmungen des Seienden, d. h. als zwei Daseiende. Damit fällt die Diskussion zurück in den Bereich des Daseins und beginnt erneut mit der dialektischen Methode der „Seinslogik“, bis sie wieder das Für-sich-Sein und die Negation des Für-sich-Seins erreicht, die auf dem im Begriff des Für-sich-Seins enthaltenen Widerspruch basiert, d. h. den Wesensbegriff. Dieser Zirkel zeigt, dass wir eine neue Methode benötigen, um das Verhältnis zwischen Sein und Wesen zu verstehen. An dieser Stelle zeigt Hegel zunächst die Grenzen der in der Seinslogik dominierenden Entwicklungsform des Begriffs, nämlich des „Übergangs“, auf, wie sie

---

<sup>111</sup> Vgl. GW 21, 383 f.

---

durch die bisherigen Begriffsbestimmungen selbst zum Vorschein gebracht werden. Die Entwicklungsform des Übergangs vermag den Anspruch einer immanenten Fortentwicklung des Begriffs nicht einzulösen. Das bedeutet, dass jenseits des Übergangs notwendig eine neue Form der Begriffsentwicklung bestehen muss.

Doch worin besteht diese neue Form?

Hegels Antwort auf dieses Problem lautet, dass das Wesen eine reine, absolute Negativität ist, eine Aktivität der Rückkehr zu sich selbst aus dem Nichts und das heißt die Reflexion. Daher ist das Wesen tatsächlich die Aufhebung des Seins.<sup>112</sup> Hier zeigt sich die Selbstveränderung des Begriffs in einer Vermittlung und Selbstbeziehung, die sich von der Unmittelbarkeit der Seinsbestimmungen unterscheidet. Diese Eigenschaft offenbart nicht nur eine tiefere Begriffsbestimmung, sondern zwingt uns auch dazu, die Methode der Betrachtung des Begriffs zu modifizieren. Während in der Lehre vom Sein die Gedankenbestimmungen als statische und einander entgegengesetzte Momente gefasst werden, erweist es sich in der Wesenslogik als notwendig, den Begriff als Momente in Bewegung zu begreifen.

Konkret gesagt, negiert das Wesen einerseits die Unabhängigkeit des Seins, degradiert es aber nicht zur völligen Leere, weil es die absolute Negation des Seins ist – es ist die Vermittlung des Seins. Anfangs wird das Sein als eine einfache, unmittelbare Unmittelbarkeit charakterisiert, und im Verhältnis zum Wesen sehen wir, dass das Sein als etwas Unwesentliches, als das Andere des Wesens, keine Unabhängigkeit besitzt und kein unbedingtes Sein ist. Stattdessen existiert es nur im Verhältnis zum Wesen als etwas Nicht-Existierendes, und dies ist das „Gesetztsein“. Mit anderen Worten: Die vermittelnde Aktivität des Wesens ist der wahre Erkenntnisgrund, der es uns ermöglicht, von der Unmittelbarkeit des Seins auszugehen, die Seinsbestimmungen durchzulaufen und wieder das Wesen zu erkennen. Denn wir werden zwangsläufig im scheinbar unabhängigen Sein das bereits vom Wesen gesetzte Unwesentliche entdecken. So betrachtet, ist das Wesen nicht, wie es unmittelbar erscheint, vom Sein abhängig und muss sich auf die dialektische Bewegung des Seins stützen, um entstehen zu können.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. GW 11, 245

<sup>113</sup> „Das Wesen kommt aus dem Seyn her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein

---

Vielmehr ist das Wesen der Grund des Seins und zugleich der Grund seiner selbst. Damit erklärt Hegel den Grund, warum die verschiedenen Bestimmungen von Sein und Wesen entstehen: Sie sind nicht nur, wie in der „Seinslogik“ dargestellt, bereits fertig gemachte Dinge, die darauf warten, von uns entdeckt zu werden, sondern sie werden durch einen dynamischen Mechanismus als Momente der Begriffsbestimmung gesetzt. Dieser Mechanismus ist die Selbstreflexion des Wesens, und die Triebkraft dieser Selbstreflexion liegt genau in der im Wesen innewohnenden Negativität.

Diese Erklärung der Dynamik der Entwicklung der Begriffsbestimmungen bezeichnet auch die Merkmale der Wesensbewegung selbst. Das Wesen als eine negative Kraft entzieht sich selbst und geht in sein Anderes, nämlich das Sein, über. Und dieses Sein durchläuft die Bewegung der Seinsbestimmungen und kehrt wieder zum Wesen zurück. Daher ist die Bewegung des Wesens eine Selbstreflexion.<sup>114</sup> Diese Selbstreflexion ist eine Selbstbeziehung. Alle folgenden Begriffsbestimmungen stammen aus dieser Selbstbeziehung, und dies umfasst die logische Voraussetzung, von den Bestimmungen zurück zur Einheit zu gelangen. In der „Seinslogik“ kann der Begriff zwar nahezu unendliche Bestimmungen aufweisen, und durch diese unendlichen Begriffsbestimmungen zeigt sich der einseitige Übergang. Daher können sie nicht in einer Einheit konstruiert werden, da wir nicht von den späteren Begriffen zurück zur unmittelbaren Unbestimmtheit gelangen können. Oder anders gesagt: Wenn wir zu den späteren Begriffen übergehen, werden die Bestimmungen der früheren Begriffe vergessen. Dies bedeutet, dass der Übergang die Gefahr eines schlechten Unendlichen birgt. Offensichtlich ist ein schlechtes Unendliches im Begriff ein Ergebnis, das Hegel nicht akzeptieren kann.<sup>115</sup> Erst die in der Wesenslogik offenbarte

---

Resultat jener Bewegung. Oder das Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen“ GW 11, 244

<sup>114</sup> „Das Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück. Das Uebergehen oder Werden hebt in seinem Uebergehen sich auf; das Andre, das in diesem Uebergehen wird, ist nicht das Nichtseyen eines Seyns, sondern das Nichts eines Nichts, und diß, die Negation eines Nichts zu scyn, macht das Seyn aus. Das Seyn ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen; und dieses hat nicht diese Bewegung in sich, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität.“ GW 11, 250

<sup>115</sup> Obwohl Hegel in der Seinslogik bereits den Begriff des wahren Unendlichen entwickelt hat, lässt sich die wahre Unendlichkeit der begrifflichen Bestimmung durch die Theorie der Seinslogik selbst nicht vollständig realisieren. Vielmehr wird das wahre Unendliche in der Seinslogik nur als eine Idee, als ein Ziel aufgestellt. Daher können wir nicht behaupten, dass der Begriff in der „Unendlichkeit“ aufgrund seiner Vollendung aufhören würde, in neue begriffliche Bestimmungen überzugehen. Vgl. GW 21, 124 ff.

---

Selbstreflexion bietet die Bedingung, die einzelnen Begriffsmomente in einer sich selbst zurücknehmenden Bewegung zu vereinen und sie als Momente der Reflexionsbestimmungen innerhalb einer Einheit zu bestimmen. Denn erst nachdem die Selbstreflexionsstruktur der Begriffsbewegung mit dem Wesen als Kern erklärt wurde, können wir von einem beliebigen Begriffsmoment ausgehen und durch die dialektische Bewegung des Begriffs selbst zum Wesen als dem Antrieb und Kern der Bewegung zurückkehren. Daher bietet das Wesen in Bezug auf seine formalen Merkmale bereits die grundlegendste Möglichkeit für die Einheit des Begriffs und seinen Differenzierungsmechanismus.

Die negative Selbstbeziehung des Wesens liefert den wahren Grund der Begriffsbestimmungen. Und der Prozess der Vervollkommnung dieser Beziehung zeigt sich als ein Prozess der Überwindung der Äußerlichkeit, dessen Ergebnis die Einheit der Begriffsbestimmungen ist. Am Anfang der Wesenslogik ereignet sich im Grunde dasselbe wie am Anfang der Seinslogik:

Die Entwicklung der Begriffsbestimmungen erscheint zunächst so, als ob sie von uns als äußeren Beobachtern angestoßen würde. Doch sobald die Begriffsbestimmungen sich hinreichend selbst entfaltet haben, wird deutlich, dass ihre Entwicklung in Wahrheit eine aus sich selbst heraus vollzogene Entfaltung und Darlegung ihres inneren Grundes ist. Die negativ-selbstbezügliche Struktur des Wesensbegriffs erscheint anfangs lediglich als ein konstruiertes Entwicklungsmodell, das eingeführt wird, um dem Begriff des Fürsichseins Bestand und Fortentwicklung zu ermöglichen. Tatsächlich aber zeigt die Aufnahme des Seinsbegriffs in den Wesensbegriff, dass eben der Wesensbegriff selbst als Grund die negativ-selbstbezügliche Dynamik in sich trägt. Nur dadurch, dass das Wesen diesen dynamischen Charakter in sich selbst besitzt, konnte die Seinslogik überhaupt bis zum Fürsichsein fortschreiten und das „Verlangen“ nach weiterer Entwicklung artikulieren. Wie bereits erwähnt, geht das Wesen zunächst aus sich heraus und übergeht in das Sein als Moment der Unmittelbarkeit, bevor es zu sich selbst zurückkehrt und die Struktur der Selbstreflexion vollendet. Das Moment der Unmittelbarkeit ist für die formale Selbstbeziehung des Wesens zunächst äußerlich. Diese Äußerlichkeit zeigt sich

---

zunächst darin, dass das Sein als unmittelbare Bestimmung aus dem Wesen hervorgeht, aber Unabhängigkeit aufweist. Im weiteren Verlauf der Untersuchung des Wesens wird diese Unmittelbarkeit zunächst als vom Wesen selbst als Moment seiner formalen Bewegung vorausgesetzt offenbart. Darüber hinaus wird diese Äußerlichkeit schließlich in das Wesen zurückgenommen. Und der Wesensbegriff wird somit zu einem Begriff, der in seinem negativen Reflexionsprozess die Unmittelbarkeit ohne äußere Einwirkung und auf eine Weise, die seine Immanenz bewahrt, setzen kann. Dieser Prozess bedeutet, dass die Unmittelbarkeit des Begriffs und die Begriffsbestimmungen als ein Prozess der Selbstvermittlung des Begriffs eine Einheit bilden. Diese Einheit ist die Subjektivität.

In dieser Differenzierung entwickelt sich die einfache, als Selbstreflexion verstandene formale Bedingung des Wesens weiter und wird zum Subjektivitätsbegriff, der am Ende der „Wesenslogik“ erscheint.

Dieser Prozess bildet die zweite Seite der Begriffsentwicklung in der Wesenslogik, nämlich die Entwicklung der Begriffsbestimmungen. In diesem Verlauf werden die in Kants Kategorienlehre enthaltenen Kategorien der „Relation“ und der „Modalität“ in das System der durch die Begriffsbestimmungen gebildeten Struktur integriert. Der Endpunkt dieser Entwicklung ist die Realität, und die vollendete Realität ist das Subjekt. Das bedeutet: An diesem Punkt ist der Begriff schließlich zu einer Einheit zusammengeschlossen.

Der Begriff des Begriffs als Subjekt ist das letzte Ergebnis der Entwicklung des Wesensbegriffs, es ist die vollendete Wirklichkeit. Wie bereits erwähnt, ist das Wesen zunächst eine Selbstreflexion vom „Nichts“ zum „Nichts“. Das vermittelnde Moment dieser Reflexion ist das gesetzte Sein. Diese Struktur entwickelt sich schließlich zu zwei miteinander verbundenen Einheiten oder zwei miteinander verbundenen Bereichen: dem Bereich des Wesens selbst und dem Bereich der Existenz als Erscheinung des Wesens. Dies ist das Ergebnis der zweifachen Differenzierung des Wesens als innere Reflexion, d. h. des an-sich-Seins des Wesens, und des Wesens als

---

äußere Reflexion, d. h. der Existenz.<sup>116</sup> Und diese beiden Bereiche offenbaren sich als zu derselben Einheit gehörend, und dies ist die Wirklichkeit. Der dialektische Prozess der Wirklichkeit selbst zeigt sich als das Verhältnis zwischen dem einfachen Absoluten, das durch Unbestimmtheit und absolute Identität gekennzeichnet ist, und dem differenzierten Absoluten, das zahlreiche Bestimmungen enthält und als Einheit fungiert. Zunächst zeigt sich das Verhältnis zwischen dem Absoluten und seinem differenzierten Zustand in der Entwicklung der Totalität als Gegensatz von Aktivität und Passivität. Dann zeigen sich in der Dialektik der Kausalität Ursache und Wirkung jeweils als aktiv und passiv in sich selbst. Daher wird der letzte Grund, der im Selbsterscheinen des Absoluten eine reale, feste Unterscheidung ermöglicht, wieder in die Einheit aufgenommen, und das Absolute erscheint als eine absolute Einheit.<sup>117</sup> An diesem Punkt sind alle Begriffsbestimmungen in einem subjektiven Ganzen, nämlich in dem als Gesamtbegriff verstandenen Absoluten, vereinigt. Und dieses Absolute ist Hegels Begriff des Begriffs. Diese begriffliche Einheit umfasst die letzten beiden Gruppen der Kantischen Kategorientafel, nämlich die Modalitätskategorien und die Relationskategorien. Schließlich entsteht in der Wechselwirkung das Subjekt als Einheit der Begriffsbestimmungen, d. h. der Begriff des Begriffs. Dieser Begriff, nachdem er Existenz erlangt hat, ist die Apperzeption, das Selbstbewusstsein. Es ist leicht zu erkennen, dass das hier als Selbstbewusstsein definierte Ding eine logische Struktur ist, die durch die Entwicklung des Begriffs gebildet wird: Es ist weder eine normative Bedingung, die gesetzt werden muss, um eine Tatsache zu ermöglichen, noch unser gewöhnliches Bewusstsein. Es ist vielmehr ein logisch-metaphysisches Subjekt. Insofern es Spontaneität besitzt, als eine sich selbst bestimmende und differenzierende Bewegung fungiert, gleicht es dem endlichen Subjekt in dessen Selbsttätigkeit. Jedoch steht es nicht einem spontaneitätslosen, unmittelbar Seienden gegenüber. Vielmehr konstituieren seine eigenen Bewegungsmomente die Bestimmungen des Seienden, und diese Bestimmungen bilden gemeinsam eine logische Struktur. In dieser Hinsicht erweist es sich wiederum als metaphysisch. Dieses Subjekt ist weder eine theoretische

---

<sup>116</sup> Vgl. GW 11, 369

<sup>117</sup> Vgl. Schick, 2018; GW 12, 11-13.

---

Hypothese zur Erklärung bestimmter Phänomene, noch ein mechanistisch aus vorgegebenen, unmittelbaren Begriffsbestimmungen zusammengesetztes Gebilde. Stattdessen wird es aus der immanenten Bewegung der Begriffsbestimmungen heraus enthüllt und manifestiert sich selbst als deren Ursprung. Folglich entspringt dieser als Subjekt verstandene „Begriff des Begriffs“ der voraussetzungslosen Selbstentfaltung des Begriffs. Nachdem der Begriff Übergangs- und Reflexionsaktivitäten durchlaufen hat, kehrt er in die „Freyheit der schrankenlosen Gleichheit“<sup>118</sup> zurück und wird zum „reinen, mit sich selbst zusammenhängenden Einheitspunkt“<sup>119</sup>, während es zugleich „unmittelbar Einzelheit, absolut bestimmtes Dasein“<sup>120</sup> ist. Und diese individualisierte Allgemeinheit ist genau das Merkmal der transzendentalen Apperzeption selbst.

Durch die obige Darstellung der objektiven Logik lässt sich zeigen, dass Hegels Begriff des Begriffs im Hinblick auf die Subjektivität in dreifacher Hinsicht den kantischen Anforderungen an die transzendente Apperzeption genügt:

Erstens fungiert der Begriff des Begriffs als Grund aller in der objektiven Logik auftretenden Begriffsbestimmungen. Er ist der Ursprung sämtlicher Kategorien der kantischen Tafel sowie anderer logischer Bestimmungen. Damit wird nicht nur faktisch gezeigt, welche Kategorien im Begriff des Begriffs enthalten sind, sondern es wird auch jene Frage beantwortet, die Kant selbst offenlässt: warum gerade diese Kategorien enthalten sind und wie sie aus dem Begriff des Begriffs hervorgehen.

Zweitens ist der Begriff des Begriffs durch seinen Charakter der negativen Selbstbeziehung ein aktiver, sich selbst bestimmender Prozess. Er ist – wie die transzendente Apperzeption bei Kant – ein Prinzip der spontanen Erzeugung und Integration der Begriffe. Diese Aktivität bestätigt zugleich die Voraussetzungslosigkeit der Logik: Nur wenn die Begriffsbestimmungen aus dem Begriff selbst hervorgehen, kann die Logik als reine Beobachtung und Entfaltung dessen verstanden werden, was der Begriff selbst zeigt – und nicht als ein konstruktives Unternehmen mit einem vorgegebenen Zweck oder als eine Deduktion aus vorgefundenen Bewusstseinsfakten.

---

<sup>118</sup> GW 12, 17

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd.

Drittens werden im Begriff des Begriffs alle Begriffsbestimmungen zu einem Ganzen vereinigt, wodurch die Logik als ein in sich geschlossenes System begründet wird. Diese Totalität zeigt, dass die Vereinigung der einzelnen Bestimmungen im Begriff vollständig ist. Unabhängig davon, ob man – wie Kant – die Begriffsbestimmungen als bloß formale Kategorien versteht, die erst in Verbindung mit sinnlicher Anschauung Inhalt gewinnen, oder ob man – wie Hegel – die Begriffsbestimmungen als inhaltvolle Denkbestimmungen jenseits der Subjekt–Objekt-Spaltung auffasst: In beiden Fällen stehen die Bestimmungen in einem notwendigen Verhältnis zu ihrem einheitlichen Prinzip, sei es die transzendente Apperzeption oder der Begriff des Begriffs.<sup>122</sup>

Hegel erläutert diesen Zusammenhang jedoch nicht nur im Modus einer normativen Deduktion (dass), sondern auch im Modus einer genetischen Darstellung

---

<sup>121</sup> In diesem Sinne unterscheidet sich meine Position von Kochs Unterscheidung zwischen Vordergrundlogik und Hintergrundlogik. Ich vertrete die Auffassung, dass die Hintergrundlogik letztlich in der Vordergrundlogik aufgehoben und integriert werden muss. Andernfalls wäre die Logik kein voraussetzungsloses, in sich geschlossenes metaphysisches System, sondern bliebe ein bloß konstruiertes Gebilde. Koch verwendet diese Unterscheidung bereits am Anfang der Logik (vgl. Koch 2018, S. 49). Er versteht das Sein selbst als etwas Unmittelbares – dies gehört für ihn zur Vordergrundlogik. Für uns oder für Hegel jedoch erscheint das Sein nicht als unmittelbar, sondern als abstrahiert und vermittelt – und das bezeichnet Koch als Hintergrundlogik. Zwar deutet Koch an, dass die Hintergrundlogik am Ende mit der Vordergrundlogik zusammenfallen könnte („Am Ende der WdL können wir uns dann vielleicht ganz auf seine Seite schlagen und miterleben, wie unsere Hintergrundlogik mit dem reinen Denken konvergiert“, Koch 2014, S. 62), doch eine systematische Ausarbeitung dieser Vereinigung steht bei ihm aus. Meine These lautet darüber hinaus: Selbst wenn man die Existenz einer Hintergrundlogik zugesteht, wird diese im Fortgang der Logik kontinuierlich in sie selbst hineinverarbeitet. Diese Internalisierung ist kein einmaliger Vorgang, der am Ende der Logik abgeschlossen wäre, sondern sie geschieht fortlaufend. Gerade diese fortlaufende Selbst-Internalisierung der Hintergrundlogik liefert eine überzeugende Antwort auf die bekannte Kritik Trendelenburgs am Anfang der Hegelschen Logik. Trendelenburg bestreitet die Voraussetzungslosigkeit des Anfangs, weil die Bewegung des Begriffs seiner Ansicht nach nur durch ein operierendes Denken in Gang gesetzt werden könne: „He who is strict enough to hold the presuppositionless dialectic of pure thought to its word, and really attempts to proceed without any presupposition and purely, soon sees that it remains immovable and that its productions are still-born.“(Trendelenburg, 1993, P. 189) Eine ähnliche Position vertritt auch Wieland (Vgl. Wieland, 1978, S. 201). Demgegenüber zeigt die Hegelsche Logik, dass die bewusste Operation und Betrachtung den Inhalt des Begriffs in keiner Weise beeinflusst. Vielmehr wird im weiteren Gang deutlich, dass das Bewusstsein als eine Form des Denkens selbst vom Begriff fundiert ist. In diesem Moment verliert die anfängliche Operation ihren Charakter einer äußeren Voraussetzung und wird in den logischen Prozess selbst aufgenommen. Damit wird die Kritik Trendelenburgs und Wielands systematisch entkräftet: Die Bewegung des Begriffs ist nicht von einem äußerlichen Akt abhängig, sondern dieser Akt wird durch die begriffliche Entwicklung retrospektiv als ein Moment des Begriffs selbst ausgewiesen.

<sup>122</sup> Vgl. KrV, B 75

---

(wie). Er zeigt das innere Entstehen und Wirken dieser Einheit selbst. Dadurch überschreitet Hegels Ansatz die bloß deduktive Begründungsweise Kants und verleiht der Logik den Charakter einer strengen Wissenschaft: Wir erschließen nicht mehr lediglich die Begriffsstruktur als Bedingung gegebener Bewusstseinsphänomene, sondern erkennen diese Struktur selbst unmittelbar in ihrer eigenen Bewegung. Damit überwindet Hegel die Beschränkungen des gewöhnlichen Bewusstseins und gewinnt einen höheren Grad an Gewissheit.

#### 4. Bedeutungserklärung vom Begriff der Realität und Objektivität

Nachdem wir die erste Anforderung von Kants Apperzeptionstheorie beantwortet haben, folgt die Frage nach der empirischen Objektivität des Begriffs. Hegel behauptet, dass der Begriff seine eigene Objektivität liefert. Aber wir haben bereits festgestellt, dass in der Logik der Begriff an sich betrachtet wird und nicht in seiner Anwendung. Daher kann diese Objektivität nicht, wie bei Kant, die Anwendbarkeit des Begriffs auf empirische Objekte bedeuten. In welchem Sinne verstehen wir dann diese Objektivität? Und wie verhält sie sich zu der von Kant beschriebenen Objektivität? Was bedeutet dies für das logische Selbstbewusstsein?

Es ist leicht zu erkennen, dass Hegel, als er den Begriff des Begriffs als Subjekt mit der bei Kant ebenfalls die Subjektivität kennzeichnenden Apperzeption gleichsetzt, tatsächlich eine Transformation des Subjekt- oder Subjektivitätsbegriffs vollzieht. Diese Transformation wird nicht thematisch durchgeführt, sondern durch die „genetische Darstellung“ des Begriffs selbst offenbart, die die subjektiven Merkmale des Begriffs aufzeigt und die Bedeutung dieses Begriffs umgestaltet. Bei Kant gehört die Apperzeption als formales Element der Erkenntnis zur Seite der Subjektivität und ist von dem erkannten Objekt getrennt. Aber der von Hegel beschriebene Begriff, der als Subjekt die Funktion der Apperzeption erfüllt, hat nicht diese Art von Subjektivität. Im Gegenteil bedeutet Hegels Subjektivität eine genetische Aktivität, die durch Negativität Selbstbeziehung herstellt und durch diese Beziehung Denkbestimmungen hervorbringt. Die Transformation der Subjektivität erfordert notwendigerweise auch eine Umgestaltung und Neuinterpretation ihres Gegenbegriffs, nämlich des

---

Objektivitätsbegriffs.

Nachdem Hegel Kant für die Erfindung des Selbstbewusstseins gelobt hat, weist er darauf hin, dass Kants Definition der Objektivität des Begriffs tatsächlich eine Realität ist. Realität bedeutet, den Begriff dem Sinnlichen völlig entgegenzusetzen und das im Sinnlichen unmittelbar Gegebene als das Primäre zu betrachten, während das, was im Denken durch den Begriff erfasst wird, als das Sekundäre angesehen wird. Daher ist es für Kant natürlich, die Objektivität des Begriffs durch die Anwendbarkeit auf äußere Objekte zu charakterisieren: Denn für Kant kann der Begriff sich keinen Inhalt geben, er ist bloß formell und erhält erst durch sinnliche Objekte eine erkennende Anwendung.<sup>123</sup> Dies wird auch von Kant selbst bestätigt.<sup>124</sup>

Für Hegel ist Realität nur eine Gestalt des Begriffs, genauer gesagt eine weder logische noch geistige Gestalt.<sup>125</sup> Aber vom Begriff aus betrachtet, bedarf die absolute Form des Begriffs selbst keiner Rechtfertigung in irgendeiner Gestalt – sei es nicht-geistige oder geistige Gestalt.<sup>126</sup> Im Gegenteil, selbst wenn wir zunächst Kants Standpunkt einnehmen und die Tatsächlichkeit der Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem akzeptieren, würde Hegel darauf bestehen, dass wir anerkennen müssen, dass das sinnlich Unmittelbare nur im Rahmen des Begriffs/Denkens seine Wahrheit erlangt.<sup>127</sup>

Der Beweis dieses Satzes ist genau die Aufgabe, die die „objektive Logik“ bei der genetischen Darstellung des Begriffs erfüllt. Unser Ausgangspunkt ist das „Sein“, und das „Sein“ bedeutet genau das Unmittelbare oder, genauer gesagt, die Unmittelbarkeit des Unmittelbaren. Wie bereits erwähnt, haben wir festgestellt, dass diese

---

<sup>123</sup> Vgl. GW 12, 19; GW 21, 76 f.

<sup>124</sup> Vgl. KrV B, 146

<sup>125</sup> Hier unterscheidet Hegel das logische Leben des Begriffs von dem in der Naturphilosophie behandelten natürlichen Leben sowie von dem mit dem Geist verbundenen Leben. Er betont: „Von jener ungeistigen aber sowohl als von dieser geistigen Gestalt des Begriffs ist seine logische Form unabhängig.“ (GW 12, 179 f.) Diese dreifache Unterscheidung der Lebensformen lässt sich ebenso auf den Begriff selbst anwenden. Das bedeutet, dass in der Logik der Begriff als solcher thematisiert wird, nicht jedoch der Begriff in seiner natürlichen Gestalt (Realität) oder in seiner geistigen Gestalt (Geistigkeit). Sobald wir hingegen vom Begriff in Verbindung mit Realität oder Geistigkeit – und nicht mit Wirklichkeit – sprechen, betreten wir das Gebiet der „Naturphilosophie“ oder der „Philosophie des Geistes“.

<sup>126</sup> „Eben so sind vom Erkennen, dem sich selbst Erfassen des Begriffs, nicht die andern Gestalten seiner Voraussetzung, sondern nur diejenige, welche selbst Idee ist, in der Logik abzuhandeln.“ (GW 12, 179)

<sup>127</sup> „daß er vielmehr erst in seinem Begriffe in seiner Wahrheit; in der Unmittelbarkeit, in welcher er gegeben ist, aber nur Erscheinung und Zufälligkeit, daß die Erkenntniß des Gegenstands, welche ihn begreift, die Erkenntniß desselben, wie er an und für sich ist, und der Begriff seine Objectivität selbst sey.“ (GW 12, 24)

---

Unmittelbarkeit sich selbst negiert, aufhebt und schließlich in die Einheit des Begriffs integriert. Daher werden wir, selbst wenn wir einseitig an der Rationalität des sinnlich Unmittelbaren festhalten, schließlich durch die Struktur des Begriffs in das wahrhaft begründende begriffliche Denken geführt.

Dies ist die negative Erklärungsstrategie, die Hegel für den Realitätsbegriff bietet. Sie zeigt, dass Realität kein Begriff mit eigenständiger Wahrheit ist. Im Gegenteil setzt die dem Subjektiven entgegengesetzte Realität die absolute Identität von Subjektivem und Objektivem voraus. Sie reicht nicht aus, um die Wahrheit der Erkenntnistätigkeit zu charakterisieren, noch kann sie die wahre Objektivität erfassen, die der Begriff als Subjekt sich selbst zuschreiben sollte. Allerdings können wir nicht bei dieser negativen Erklärung stehen bleiben. Wie bereits erwähnt, ist Hegels Begriffsbewegung eine genetische Aktivität. Diese Position der absoluten Wissenschaft stellt sich nicht direkt in einen Gegensatz zu anderen Philosophen, um sie einfach zu negieren, sondern führt sie auf eine höhere Ebene.<sup>128</sup> Mit anderen Worten muss Hegel durch die Darstellung der Begriffsbewegung erklären, was die Wahrheit des Realitätsbegriffs ist, wie sie aus der Bewegung des Begriffs entsteht und wie sie in das allgemeine Bewusstsein als eine dem Subjektiven entgegengesetzte Gestalt „herabsteigt“. Daher haben wir Grund, von Hegel eine positive Erklärung zu fordern, um zu klären, warum der Begriff sich selbst Objektivität geben kann. Ebenso haben wir Grund, Hegel die Frage zu stellen: Wenn die Objektivität im Denken die Wahrheit ist, warum erscheint sie dann in der Vorstellung als eine vom Begriff getrennte Gestalt der Realität? Um diese Frage endgültig zu beantworten, müssen wir zwei Aufgaben erfüllen: einerseits zu erklären, wie die Realität als Moment gesetzt wird, und andererseits zu erklären, was der dem Begriff entsprechende Inhalt tatsächlich ist – wenn er nicht, wie Kant sagt, aus der sinnlichen Unmittelbarkeit stammt, woher kommt er dann?<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Im „Begriff von Allgemeinen“ bestimmt Hegel nach diesem Maßstab die eigentliche Kritik an einem philosophischen System (vgl. GW 12, 14). Zwar richtet sich die betreffende Passage in erster Linie gegen das System Spinozas, doch da die Logik selbst die Methode der absoluten Wissenschaft darstellt (vgl. GW 21, 37 f.), muss dieser Maßstab aufgrund seiner Allgemeingültigkeit auch auf Hegels Kritik an anderen philosophischen Systemen angewendet werden.

<sup>129</sup> Hier würde Ich auch eine Vorbemerkung geben. Der Verfasser vertritt die Ansicht, dass diese Realität einen Charakter der Äußerlichkeit gegenüber der Subjektivität aufweist. Obwohl diese Äußerlichkeit nicht zu der von Hegel formulierten höchsten philosophischen Position gehört, muss sie dennoch in einem gewissen Sinne als „Äußerlichkeit“ im systematischen Rahmen der Logik begründet werden. Arndt hingegen argumentiert, dass die

---

Es ist leicht vorherzusehen, dass Hegels vorläufige Antwort lautet, dass die Objektivität des Begriffs aus dem Begriff selbst stammt. Die Aufgabe der „Begriffslogik“ besteht darin, zu erklären, wie der Begriff die Realität umgestaltet und das Verhältnis des Begriffs als Subjekt zu dieser Objektivität darzustellen.<sup>130</sup> Hierin offenbart sich das dritte Charakteristikum des Begriffs: Er verschafft sich selbst seine Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit bedeutet einerseits die Selbständigkeit des Begriffs und ersetzt andererseits die dem Begriff äußerliche Unmittelbarkeit der Anschauung. Damit haben wir die beiden Schritte des Realitäts-Objektivitätsproblems geklärt. Einerseits müssen wir erklären, dass Hegel den Zustand, in dem der Begriff der Realität entgegengesetzt ist, als ein notwendiges Moment erklären kann, das aus der ursprünglichen Einheit des Begriffs hervorgeht. Andererseits müssen wir erklären, wie diese Realität nach dem Eintritt in die „Begriffslogik“ in Objektivität transformiert wird. Dies ist jedoch nicht die Aufgabe, die dieses Kapitel erfüllen kann. Was ich hier geben kann, ist nur eine Vorschau: Hegels Transformation des zentralen Begriffs der Kantischen Philosophie, der „transzendentalen Apperzeption“, ist ein „Zweischritt“, und diese beiden Schritte werden nicht im Voraus vollzogen, sondern es wird notwendigerweise zuerst der Schritt der Begriffssynthese und dann der Schritt der Objektivitätsdeduktion gemacht. So gesehen erklärt Hegels Philosophie zunächst die Möglichkeit des Denkens selbst, indem sie aus dem Moment der „objektiven Logik“ das Moment des subjektiven Denkens ableitet. Zweitens erklärt sie, dass das subjektive Denken aufgrund der Struktur des Begriffs selbst Objektivität besitzt. Die Entfaltung dieser Erklärung ist die Aufgabe des nächsten Kapitels.

---

Subjektivität bei Hegel jede Form von Äußerlichkeit aufheben müsse. (Vgl. Arndt, 2006, S. 12) Zur Diskussion des Realitätsbegriffs vgl. S. 19.

Arndt hebt zwei unterschiedliche Weisen der Realisierung hervor: Die eine, die sich an der Spätphilosophie Schellings orientiert, betont die reine schöpferische Potenz der Idee. Die andere stellt demgegenüber die Fähigkeit in den Vordergrund, das Reale in den Bereich der Sinnlichkeit einzubeziehen. Dieses Verständnis setzt jedoch voraus, dass man sich bereits im Bereich der realen Philosophie befindet – also in einem Kontext, in dem die Selbstäußerung der Idee und die Erfassung des Objektiven im Bewusstsein im Mittelpunkt stehen. Diese Perspektive trägt jedoch wenig dazu bei, den begrifflichen Zusammenhang zwischen Realität und Objektivität zu klären. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesem Problem wird in dem letzten Kapitel dieses Beitrags erfolgen.

<sup>130</sup> Vgl. GW 12, 24

---

## Drittes Kapitel: Die Entstehung der Objektivität

Im vorherigen Kapitel untersuchten wir, wie Hegels „Begriff des Begriffs“ die von der transzendentalen Apperzeption geforderte Vereinheitlichungsfunktion erfüllt und somit als reine logische Subjektivität gelten kann. Unsere These lautete, dass Hegels Begriff des Begriffs ein synthetisches Einheitsprinzip darstellt, das durch seine immanente Bewegung alle konkreten Begriffsbestimmungen sowohl generiert als auch vereinigt. Zudem haben wir durch die Analyse der objektiven Logik gezeigt, dass der Begriff des Begriffs unter voraussetzungslosen Bedingungen als der immanente Kern der Selbstbestimmung des Begriffs offenkundig wird. Er wird nicht von außen eingeführt oder konstruiert, sondern durch die Entwicklung der begrifflichen Bestimmungen und ihre Vereinigung mit sich selbst im logischen Prozess offenbart. Damit – unabhängig von der Frage, ob der Begriff bloß formal ist, und damit jenseits der systematischen Differenzen zwischen Kant und Hegel – vermag Hegels Konzept die formalen Anforderungen zu erfüllen, die Kant an die transzendente Apperzeption stellt. Die nun zu klärende Frage lautet: Kann Hegels Begriff des Begriffs – und wenn ja, wie – analog zu Kants Apperzeption die Objektivität der Begriffsbestimmungen gewährleisten?

Offensichtlich unterliegt der Objektivitätsbegriff, ähnlich wie der Subjektivitätsbegriff, einer entscheidenden Bedeutungsveränderung von Kant zu Hegel. In welchem Maße bleibt diese transformierte Objektivität mit dem kantischen Begriff kompatibel? Und inwiefern kann Hegels Objektivitätsverständnis überhaupt noch einen Dialog mit der Transzendentalphilosophie führen? Bevor wir uns Hegels eigener Konzeption des Objektivitätsbegriffs zuwenden, muss diese begriffliche Transformation der Objektivität analog zu unserer Subjektivitätsanalyse systematisch dargestellt werden, um die systemarchitektonische Kluft zwischen Hegel und der Transzendentalphilosophie zu überbrücken.

Das Hauptziel dieses Kapitels besteht darin, diese beiden Fragenkomplexe zu beantworten. Dementsprechend gliedert es sich in zwei Teile: Der erste Teil wird zeigen, wie Hegels Subjektivität-Objektivität im Denken eine Struktur bildet, die Analogien zu

---

Kants Modell von sinnlicher Anschauung und diskursivem Denken aufweist. Damit wollen wir aufzeigen, wie sich bei Hegel der Bedeutungswandel des Objektivitätsbegriffs vollzieht und weshalb dieser Begriff nach einer solchen Transformation dennoch an den kantischen Objektivitätsbegriff anschlussfähig bleibt. Der zweite Teil wird durch eine textanalytische Untersuchung des Kapitels „Subjektivität“ aufzeigen, wie Hegel durch die immanente Bewegung des Begriffs seine These verteidigt, dass der Begriff „sich selbst Objektivität verleiht“.

### 1. Die Bedeutungserweiterung der Struktur der Subjektivität-Objektivität

Zunächst wird diese These erläutert: Die Transformation der Bedeutung des Objektivitätsbegriffs vollzieht sich als Übergang von seiner transzendentalphilosophischen Bedeutung – nämlich der Anwendbarkeit von Begriffen auf die dem Gemüt bzw. dem Subjekt äußeren Erfahrungsobjekte<sup>131</sup> – zu seiner logischen Bedeutung als der in jedem Moment der begrifflichen Selbstvermittlung notwendig enthaltenen Unmittelbarkeit konkreter Begriffsbestimmtheit.

Wie unsere Definition von Objektivität zeigt, ist dieser Begriff in jedem philosophischen Rahmen untrennbar mit dem Begriff – dem des Subjektivitätselementes, das wir im vorherigen Kapitel diskutiert haben – verbunden und ihre Bedeutung gegen einander bestimmt. Für Kant bezeichnet „objektiv“ oder „Objekt“ allgemein das dem Erkennenden oder Subjekt Entgegengesetzte. In der transzendentalen Deduktion zeigt Kant, wie die transzendente Apperzeption den Kategorien die Bedingung der Möglichkeit einer Beziehung auf Gegenstände verleiht, und weist darauf hin, dass durch den Verstand „die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung als die Bedingung, unter der alle Gegenstände unserer (menschlichen) Anschauung stehen müssen, gedacht [wird], wodurch die Kategorien als bloße Denkformen objektive Realität erhalten.“<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Der Grund, warum die Objektivität der Begriffe in der transzendentalen Deduktion überhaupt zu einem Problem wird, liegt darin, dass die Verstandesbegriffe – anders als die sinnliche Anschauung – ihre Gegenstände nicht a priori selbst konstituieren können, sondern auf durch Erfahrung gegebene Objekte (Inhalte) angewiesen sind. Daraus lässt sich schließen, dass Kant in der transzendentalen Deduktion unter der Objektivität der Begriffe spezifisch ihre Anwendung auf Erfahrungsobjekte versteht.

<sup>132</sup> KrV, B 150 f.

---

Objektivität oder Realität bedeutet für Kant also die Beschreibung der apriorischen Beziehung von Begriffen auf Erfahrungsobjekte. Und dieses Objekt kann nur ein mögliches Erfahrungsobjekt sein, das heißt, es muss uns zunächst durch unsere sinnliche Empfindung unmittelbar gegeben sein. Kurz gesagt: Für Kant ist Objektivität stets in Relation zur Subjektivität zu verstehen; für die Subjektivität erscheint das Objektive als etwas Unmittelbares, Gegebenes.

Für Hegel ist die Objektivität des Begriffs ebenso wenig von seiner Subjektivität zu trennen. Objektivität ist eine rekonstruierte Unmittelbarkeit.<sup>133</sup> Sie ist allererst eine Unmittelbarkeit. Ihre grundlegendste Definition ist dieselbe wie der Anfang der Logik: eine unmittelbare, noch nicht durch Bestimmungen vermittelte Gegebenheit. In diesem Sinn steht sie in einem gegensätzlichen Verhältnis als Moment zur vermittelnden Tätigkeit des begrifflichen Subjekts. So wie in Kants Kontext die diskursive Natur der Verstandesbegriffe und die Anschauung die Form und den Inhalt der Erkenntnis konstituieren, zeigt Hegels Objektivitätsbegriff als bloße Unmittelbarkeit in bestimmten Momenten der Begriffsentwicklung ein Unterschiedenes zur diskursiven Denkform. In der Selbstbewegung des Begriffs bestimmen sich alle Momente wechselseitig, während die Objektivität als Sein eine bestimmungslose, nicht-negative Charakteristik aufweist.

Andererseits ist Objektivität nicht nur Unmittelbarkeit oder Sein, sondern „eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittlung hervorgegangen, ein Seyn, das ebensowohl identisch mit der Vermittlung und der Begriff ist, der aus und in seinem Andersseyn sich selbst hergestellt hat.“<sup>134</sup> Der Begriff der Unmittelbarkeit verharret nicht in einem gegen die vermittelnde Tätigkeit des Begriffs gerichteten Gegensatz. Vielmehr wird die Unmittelbarkeit durch die vermittelnde Tätigkeit des Begriffs selbst ständig neu hergestellt, indem dieser durch den Aufbau eines einheitlichen Systems von Begriffsbestimmungen seine eigene Struktur immer wieder rekonstruiert.

In den verschiedenen Stufen der begrifflichen Einheit werden die vermittelnden Momente in diese Einheit integriert und in ihr „eingefaltet“, sodass sie schließlich in

---

<sup>133</sup> Vgl. GW 12, 126

<sup>134</sup> GW 12, 126

---

einer einzigen, das Ganze ausdrückenden Begriffsbestimmung zusammengefasst erscheinen. Diese eine Bestimmung scheint den gesamten Vermittlungsprozess nicht mehr entfalten zu müssen, sondern enthält ihn unmittelbar in sich selbst. Auf diese Weise wird die Unmittelbarkeit im begrifflichen Einheitssystem selbst rekonstruiert. Das bedeutet, dass sie über die Bestimmungslosigkeit hinausgeht und vielmehr sogar die Selbstbewegung des Begriffs selbst darstellt. Hegels Objektivitätsbegriff ist also offensichtlich nicht, wie Kants Realitätsbegriff, etwas dem diskursiven Denken völlig Entgegengesetztes. Sie kann sich nicht nur dem vermittelnden, d. h. diskursiven Denken, als etwas Entgegengesetztes gegenüberstellen, sondern auch mit ihm zur Bildung einer neuen Einheit zusammengehen.

So betrachtet, erfährt der Begriff der Objektivität bei Hegel eine Bedeutungserweiterung im Hinblick auf seine begriffliche Struktur.<sup>135</sup> Der Grund für diese Bedeutungserweiterung liegt darin, dass Hegel den Untersuchungsmodus des Begriffs transformiert und dadurch Objektivität als Anwendungsobjekt des Begriffs in eine als Begriff selbst konstituierte Objektivität überführt. Wie bereits dargelegt, untersucht Hegel den Begriff in der gesamten Logik an sich selbst und nicht in seiner Anwendung. Daher ist die Objektivität des Begriffs nicht etwas dem Begriff Äußerliches, das durch ein Drittes mit ihm verbunden wird, sondern etwas vom Begriff selbst Hervorgebrachtes, ihm Immanentes, ein ihm eigenes Moment. Genau in diesem Sinn unterscheidet sich das Problemfeld der hegelschen Logik von dem der Transzendentalphilosophie. Während letztere noch Fragen wie „die Möglichkeit, dass ein Objekt als äußere Gegebenheit uns zugänglich ist“ oder „die Bedingung dafür, dass dem Bewusstsein ein ihm radikal Anderes unmittelbar erscheint“ sowie deren Varianten behandelt, hat Hegel durch die Verlagerung in den Bereich des reinen Denkens die

---

<sup>135</sup> Hier kann eine Reflexion über Henrichs Darstellung von der Bedeutungsverschiebung von der Unmittelbarkeit gemacht werden. Nach Henrich wird sich die Unmittelbarkeit von Beziehungslosigkeit zur Selbstbeziehung, und zwar dadurch, dass „Sie geschieht aber nicht mit der Zwangsläufigkeit deduktiver Logik und auch nicht aufgrund der bloßen Suche nach Anwendungsfällen eines Begriffes“ Henrich, 2010b, S. 111. Dieser Beitrag vertritt die Auffassung, dass sich der Begriffsinhalt der Unmittelbarkeit im Verlauf der logischen Entwicklung zwar tatsächlich verändert, diese Veränderung jedoch nicht lediglich als eine bloße Verschiebung (Verschiebung) zu verstehen ist. Denn die Unmittelbarkeit verliert trotz ihrer späteren Bestimmung als in sich vermittelte Tätigkeit nicht ihren ursprünglichen Sinn als etwas unmittelbar Gegebenes, sondern vereinigt beide Bedeutungen in sich. Andernfalls wäre es nach den mehrfachen Rekonstruktionen der Unmittelbarkeit innerhalb der Logik nicht mehr möglich, den Begriff „unmittelbar“ im eigentlichen Sinne zu verwenden und die jeweiligen Bestimmungen „unmittelbar“ zu nehmen.

---

direkte Auseinandersetzung mit diesen Grundfragen der Transzendentalphilosophie aufgegeben. Diese Verlagerung bedeutet, die Fragen des transzendentalphilosophischen Rahmens nicht mehr innerhalb dieses Rahmens zu beantworten, sondern sie in eine andere Struktur zu transformieren und von dieser neuen Struktur ausgehend eine völlig neue Antwort auf das alte Problem zu geben. Konkret zu sagen, wird die sinnliche Empfindung nicht mehr als ein erklärungsbedürftiges Problem betrachtet, sondern gewissermaßen als ein bereits abgeschlossenes Moment aufgefasst. Unser Untersuchungsgegenstand ist stattdessen die Denkstruktur, die die Sinnlichkeit schon hinter sich gelassen hat. Diese Untersuchung betrifft die Denkbarkeit der Erfahrung, nicht die Erfahrung selbst. Der Grund, warum keine Antwort auf die Erfahrung als solche gegeben werden muss, liegt darin, dass wir uns beim Gebrauch der Kategorien bereits über den Bereich der Sinnlichkeit hinaus in den Bereich des Denkens begeben. Wir denken nicht die Sinnlichkeit selbst, sondern die Wahrheit der Sinnlichkeit, das heißt: die Weise, in der die Sinnlichkeit im Denken erscheint.

Diese Untersuchung betrifft die Denkbarkeit der Erfahrung, nicht die Erfahrung selbst. Eine Antwort auf die Erfahrung als solche ist nicht erforderlich, weil wir beim Gebrauch der Kategorien den Bereich der Sinnlichkeit bereits überschritten und den Bereich des Denkens betreten haben. Unser Denken richtet sich nicht auf die Sinnlichkeit selbst, sondern auf ihre Wahrheit, das heißt auf die Weise, wie die sinnliche Erfahrung im Denken erscheint.<sup>136</sup> Daher ist es nach Hegel nicht notwendig, die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erfahrung selbst zu rechtfertigen, sondern lediglich ihre Anwendbarkeit auf die gedachte, im Denken erscheinende Erfahrung zu erläutern. Daher geht es hier nicht um die Verbindung des Begriffs mit der Sinnlichkeit des Denkobjekts, sondern um seine Denkbarkeit. Für Hegel gründen die Denkbarkeit des Objekts und das aktive Denkvermögen des Subjekts, insofern sie beide dem Denken angehören, nicht in einer getrennten Verankerung im Objekt selbst bzw. im subjektiven Denken, sondern haben eine einzige Quelle: das absolute Denken. Der Begriff selbst

---

<sup>136</sup> Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und dem Denken der Sinnlichkeit ist das erste Problem, das Hegel in der Phänomenologie des Geistes behandelt. Durch die Sprache des Denkens überschreitet das Denken die zeitlichen und räumlichen Bedingungen der Sinnlichkeit; es richtet sich auf die in der Sinnlichkeit enthaltene Wahrheit und artikuliert deren Anspruch. Vgl. GW 9, 63-65

---

als Ausdruck des absoluten Denkens vollzieht durch seine Selbstbestimmungsbewegung die Definition der Objektivität, nämlich der Denkbarkeit des Objektiven, in sich selbst. In diesem Sinn drückt die Objektivität des Begriffs nicht dessen strenges Gegenteil aus, sondern ein konkretes Moment innerhalb des Begriffs.

Diese Transformation weist auf eine Bedeutungsverschiebung bzw. einen Wechsel des Denkrahmens hin, was jedoch keine vollständige Verwerfung des bisherigen Untersuchungsmodus bedeutet. Der Grund dafür ist, dass die begriffliche Struktur nach der Bedeutungsverschiebung immer noch eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem Vorstellungsmodell aufweist und dieses hinsichtlich seiner eigenen Denkbarkeit fundiert. Fichtes Projekt in der „Grundlage“ ist besonders hilfreich, um diesen Punkt zu verstehen.

In dem Teil der Grundsätze der *Grundlage* verwendet Fichte drei logische Sätze, um die Tathandlung des Selbstbewusstseins darzulegen, und in der Deduktion der Vorstellung charakterisiert er die formale Möglichkeit der Vorstellung als eine Struktur, die sich aus den unterschiedlich gerichteten Tätigkeitsmomenten des Selbstbewusstseins und deren Kombinationen konstituiert. Unabhängig vom Erfolg bzw. Misserfolg dieses Projekts zeigt Fichtes Bemühung eine entscheidende Tendenz: Er versucht, durch ein logisch-formales Modell die strukturelle Notwendigkeit in Phänomenen überhaupt aufzudecken und diese logische Form dann als Konsequenz der Tätigkeit des Selbstbewusstseins zu erklären. In diesem Rahmen wird die Tätigkeit des Selbstbewusstseins zur Bedingung der Möglichkeit der allgemein-notwendig logischen Formstruktur der Erscheinungen. Fichtes zu erklärendes Grundphänomen ist die Vorstellung – etwas im Bewusstsein Unmittelbares, doch zugleich vom Bewusstsein Unterschiedenes. Seine Antwort auf diese Frage besteht darin, dass das sich als Tathandlung manifestierende Selbstbewusstsein einerseits eine selbstreflexive Subjektivitätsstruktur etabliert und andererseits die formalen Bedingungen für die Konvergenz von Subjektivität und Realität in der Vorstellung bereitstellt. Diese Tätigkeit weist ausgeprägte logische Züge auf: In den Grundsätzen werden die Tathandlungen durch logische Propositionen erschlossen, und im theoretischen Teil der *Grundlage* markiert jedes Auftreten eines logischen Begriffs ein neues Moment der

---

Tathandlung. Gerade die Momente der Tathandlung, die unterschiedlichen logischen Begriffen entsprechen, konstituieren die subjektiven Formalbedingungen der Vorstellung.

Daraus wird ersichtlich, dass für Fichte die Tätigkeitsmomente des Selbstbewusstseins einerseits die logischen Strukturen des endlichen Denkens begründen und andererseits die Möglichkeit hervorbringen, dass das diskursive Denken des Verstandes eine Beziehung zu seinem Anderen – einer unmittelbaren Realität – eingehen kann, also die Möglichkeit der Vorstellung selbst. Die Tätigkeitsmomente des Selbstbewusstseins sind somit die gemeinsame Quelle von Vorstellung und logischer Struktur, was uns daran erinnert, dass sie einer einzigen Konfiguration entspringen. In Fichtes System lässt sich bereits eine deutlich ausgeprägte Tendenz zur Logisierung erkennen. Fichte zeigt, dass wir die phänomenale Gegenständlichkeit im realen Bewusstsein nur deshalb erfassen können, weil wir die Möglichkeit der Objektivität bereits in den Tätigkeiten des Bewusstseins selbst in einer Weise konstituiert haben, die sich ebenfalls logisch nachvollziehen lässt. Das heißt: Die als Grund fungierende Bewusstseinsaktivität kann einerseits in der Form des Phänomens, andererseits in der Form des Logischen erscheinen.

Fichtes Ansatz enthält damit eine entscheidende Einsicht: Objektivität kann nicht nur an den Phänomenen selbst erfasst werden, sondern auch im Denken, durch eine logische Analyse ihrer Struktur. Daraus folgt: Auch wenn in Hegels philosophischem System die Subjekt-Objekt-Spaltung bzw. die Objektivität als solche im Bereich der Bewusstseinsphänomene zunächst zurückgestellt wird, bedeutet dies nicht, dass die logisch aus der Untersuchung des Begriffs selbst gewonnenen Strukturen ihre Fähigkeit verlieren, die Objektivität zu erklären.

Für Hegel ist diese gemeinsame Konfiguration das reine Denken in Gestalt der begrifflichen Selbstbestimmung. In diesem reinen Denken zeigt die Hegelsche Subjektivität-Objektivität in ihrer begriffsimmanenten Entfaltung eine strukturelle Analogie zur Vorstellung. Fichtes Fundierung der Vorstellung verdeutlicht, dass Subjektivität eine selbstreflexive Bewegung ist, die von sich ausgeht, ins Unendliche strebt, auf ein Hemmnis stößt, zu sich zurückkehrt und erneut von sich ausgeht –

---

während Realität als der Anstoß, ihr unmittelbar entgegenstehendes Moment erscheint. Genau hierin manifestiert sich eines der Momente von Hegels Subjektivität und Objektivität. Zwar besteht deren Endbestimmung in der vollkommenen Einheit als Idee, doch in ihrer vorläufigen Betrachtung treten sie noch als Gegensatz in Erscheinung. In dieser Gegensätzlichkeit zeigt die begriffliche Subjektivität eben jene Doppelheit von Selbstbeziehung und Selbstnegation. Wie Fichtes Ich ist die selbstbestimmende Tätigkeit des Begriffs eine Bewegung, die von sich ausgeht, ihrem Anderen begegnet und durch Negativität zu sich zurückkehrt – eine Beziehung des Begriffs zu sich selbst. Die konkreten Begriffsbestimmungen erscheinen hingegen zunächst als etwas, das außerhalb dieser bewegenden Einheit steht, nicht in ihr aufgeht und der vermittelnden Einheit des Begriffs entgegengesetzt ist. In diesem Sinne weist die begriffliche Selbstbestimmung in ihrer Anfangsentfaltung eine logische Struktur auf, die der Subjekt-Objekt-Relation in der Vorstellungstheorie analog ist.

Damit wird deutlich: Der Eintritt in die Sphäre des reinen Denkens bedeutet keineswegs einen vollständigen Bruch zwischen Begriffs- und Vorstellungsstruktur. Vielmehr versucht Hegel, durch die Selbstbewegung des Begriffs auf der Ebene des reinen Denkens ein alternatives Modell der Begriffsobjektivität zu entwickeln. Während für Kant die Objektivität der Begriffe notwendig mit empirischer Gegebenheit verknüpft ist, würde Hegel argumentieren, dass die Objektivität des Begriffs in dessen eigener Selbstbewegung liegt – als eine Beziehung des Begriffs selbst zu den Begriffsbestimmungen, die er sich selbst gibt. In diesem Zusammenhang gilt einerseits: Für den Begriff überhaupt, verstanden als eine sich selbst vermittelnde Tätigkeit, erscheinen die einzelnen begrifflichen Bestimmungen als Unmittelbares. Diese Bestimmungen besitzen eine gewisse Eigenständigkeit und bilden die Elemente, die in die begriffliche Einheit integriert werden.

In dieser Struktur fungieren die konkreten Bestimmungen als der Inhalt des Denkens, während die Selbstvermittlungsaktivität des Begriffs die Form darstellt, die diese Inhalte zu einer Einheit organisiert.

Dieses logische Verhältnis entspricht der von Kant beschriebenen Struktur des Verhältnisses zwischen dem diskursiven Denken als formaler Vermittlungstätigkeit und

---

dem unmittelbaren Gegebenen als Inhalt. Auch hier liegt also eine Relation zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit zugrunde. Und gerade weil diese Beziehung besteht, wird das Denken der Vorstellung als Vorstellung überhaupt möglich.

Wie genau das Verhältnis von Selbstvermittlung und Unmittelbarkeit im Begriff das Denken der Vorstellung fundiert, ist eine Frage, die in den folgenden Kapiteln beantwortet werden muss und beantwortet wird. Jetzt konzentrieren wir uns darauf, wie Hegel in der Selbstbewegung des Begriffs die Doppelstruktur von vermittelnder Einheit und Unmittelbarkeit herausarbeitet und so die dialektische Einheit von Subjektivität und Objektivität im reinen Denken verwirklicht.

## 2. Thematisierung des Problems des „Formalismus“<sup>137</sup>

Die These, die ich in diesem Abschnitt vertreten möchte, lautet, dass Hegel im Kapitel über die Subjektivität den Prozess aufzeigt, durch den die Begriffe sich selbst Objektivität verleihen, und zwar in Form des Prozesses der Erzeugung und Aufhebung des „Formalismus“.

Hier wird der Begriff „Formalismus“ in dem Sinne verwendet, dass er das asymmetrische Gegensatzverhältnis zwischen der Einheit des sich selbst vermittelnden Denkens und dem unmittelbar Gegebenen bezeichnet. Hegel selbst sieht die formalistische Auffassung darin begründet, „daß das Logische nur formell sey, und von allem Inhalt vielmehr abstrahire.“<sup>138</sup> In diesem Zusammenhang entspricht der formalisierende Aspekt dem diskursiven Denken als Moment der begrifflichen Vermittlung, während der vom Begriff getrennte aber in denselben eingeführte „Inhalt“ dem unmittelbar Sinnlichen zugeordnet werden kann. Denn eben dieser Inhalt wurde zuvor mit dem Kantischen Begriff des Objekts in Verbindung gebracht. Dass das Kapitel „Subjektivität“ mit der Überwindung des Formalismus schließt, zeigt somit, dass das Problem des „Formalismus“ genau jene philosophische Position

---

<sup>137</sup> Im Allgemeinen gehört der Formalismus zu den grundlegenden Positionen der traditionellen Logik. Für das Verhältnis von Hegels Begrifflogik zur traditionellen Logik vgl. Krohn (1972), Höhle (1998), Sans (2004), Longuenesse (2007) und Martin (2012). Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt nicht, Hegels Logik in einen einfachen Gegensatz zum Formalismus der traditionellen Logik zu stellen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie die durch den Formalismus repräsentierte Begriffsstruktur in die eigendynamische Entwicklung des Begriffs selbst eingebettet ist.

<sup>138</sup> GW 12, 27

---

zusammenfasst, die Hegel mit dem Kapitel „Subjektivität“ zu überwinden sucht.

Dieser Begriff des Formalismus weist zwei wesentliche Merkmale auf: Einerseits beschreibt er das Kriterium der Wahrheit, wie es in der durch Kant und Fichte geprägten transzendentalphilosophischen Position konzipiert wird. Andererseits erfasst er innerhalb der Bewegung des Begriffs bei Hegel die Phasenhaftigkeit, in der sich der Begriff als Prozess der Selbstbestimmung manifestiert. Das bedeutet, dass die formalistische Position – mit anderen Worten: die in der Transzendentalphilosophie betonte Formalität der Wahrheit – einerseits notwendig als ein Moment aus der Selbstbewegung des Begriffs hervorgeht, andererseits aber durch eben diese Begriffsbewegung aufgehoben wird. Der Formalismus stellt somit eine „sekundäre Position“, die als ein Moment der Selbstentwicklung der Logik gilt, dar.<sup>139</sup> Hegels Behandlung des Formalismusproblems lässt sich durch die folgenden drei zentralen Aspekte charakterisieren.

Erstens handelt es sich um die Thematisierung des asymmetrischen Verhältnisses zwischen der Form und der Unmittelbarkeit. Innerhalb des transzendental-kritischen Philosophierens kommt den formalen Bedingungen eine konstitutive Rolle für die Wahrheit zu, die gegenüber den inhaltlichen Bedingungen vorrangig ist. Für Kant besteht das Kriterium der Wahrheit, das die Allgemeinheit und Notwendigkeit synthetischer Urteile a priori gewährleistet, in den durch die Subjektivität gesetzten formalen Bedingungen (Raum, Zeit, Kategorien), nicht aber in inhaltlichen Bestimmungen, die aus der Erfahrung stammen und daher keine universale Notwendigkeit besitzen können. Ebenso betrachtet Fichte die formale Struktur der Subjektivität als den Gegenstand der Wissenschaftslehre, d. h. als die Quelle der Gewissheit aller wissenschaftlichen Sätze. Demgegenüber ist das unmittelbar

---

<sup>139</sup> In diesem Sinne unterscheidet sich die Position des Verfassers von derjenigen Beisers. Beiser vertritt die Auffassung, dass die formale Logik die strikte Trennung von Subjekt und Objekt sowie von Inhalt und Form voraussetzt, und dass diese Unterscheidung dem grundlegenden Ausgangspunkt und dem Gesamtplan der Logik völlig widerspricht. Daher müsse die Logik die formale Logik aus einer völlig anderen Perspektive behandeln (vgl. Beiser, 2005, S. 161 f.).

Demgegenüber wird hier vertreten, dass die Auseinandersetzung der Logik mit der formalen Logik zugleich Teil der begrifflichen Bewegung selbst ist und dem allgemeinen Verständnis von formaler Logik entspricht, d. h. der Trennung von Inhalt und Form sowie der Priorität der Form. Die Untersuchung der formalen Logik dient gerade dazu, durch die begriffliche Bewegung einerseits ihren Grund offenzulegen und andererseits ihre Grenzen zu überwinden.

---

Gegebene, das als Inhalt dem Formalen entgegengesetzt wird, von Kontingenz und Unbestimmtheit geprägt.

Hierbei scheint der Formalismus von Kant und Fichte sich von dem vollständig abstrakten Formalismus zu unterscheiden, den Hegel kritisiert. Denn im traditionellen Formalismus ist die Logik überhaupt nicht wahrheitskonstituierend; sie ist eine bloße Form, die von der Wahrheit abstrahiert wird. In den Systemen von Kant und Fichte hingegen tritt die Logik – insbesondere die transzendente Logik – apriorisch in eine Beziehung zum Objekt.<sup>140</sup> Dennoch bleibt diese Art der apriorischen Beziehung zum Objekt formal. Für Kant verbinden sich Begriffe als Formen zwar apriorisch und notwendig mit dem Objekt, aber diese Verbindung muss dennoch in der Anschauung geschehen, einhergehend mit einem gegebenen Erfahrungsobjekt. Für Fichte wiederum kann das Inhaltliche ebenfalls nur als eine Art „Leerstelle“ aus der formalen Tätigkeit des Ichs abgeleitet werden.<sup>141</sup>

Genau in diesem Sinne kritisiert Hegel Kant: „aber der sinnliche Stoff, das Mannichfaltige der Anschauung war ihm zu mächtig“<sup>142</sup>. Demnach hat der Formalismus der Transzendentalphilosophie zwar einen wichtigen Schritt über die ursprüngliche Version des Formalismus hinausgetan, da er aufgezeigt hat, dass das Formale nicht unabhängig vom Inhalt existieren kann, und die konstitutive Bedeutung der Form für die Wahrheit betont hat. Doch zumindest aus Hegels Sicht stehen sie nach wie vor im Schatten des Formalismus, da sie von empirischen Inhalten abhängig bleiben und sich nicht vollständig davon befreien konnten.

Aus der Perspektive der Hegelschen Philosophie kann der Formalismus hingegen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen den einzelnen unmittelbaren Begriffsbestimmungen und der allgemeinen bzw. selbstvermittelnden Begriffsbestimmungen in den frühen Phasen der Begriffsentwicklung herangezogen werden. Auch dieses Verhältnis weist eine Asymmetrie auf. Am Ende der Wesenslogik hat Hegel bereits gezeigt, dass der Begriff der Substanz, insofern er eine vollendete

---

<sup>140</sup> Vgl. KrV, B 81

<sup>141</sup> Vgl. Kapitel 1

<sup>142</sup> GW 12, 27

---

Negation seiner selbst ist, eine Einheit darstellt – dies ist das Wesen des Begriffs als das Subjekt. Gegenüber den konkreten, unmittelbaren Begriffsbestimmungen besitzt er eine fundamentalere Stellung. Die Unmittelbarkeit, die in der Entfaltung des Begriffs als Moment einer scheinbaren Entfernung von dieser Einheit erscheint, ist daher weniger als ein eigenständiges Moment denn als eine Herausforderung zu begreifen: Wie kann dieses Moment der Unmittelbarkeit in die Einheit des Begriffs integriert werden?

Die obigen Überlegungen zeigen, dass sich sowohl das Subjekt-Objekt-Verhältnis in der Vorstellung als auch die eigentümliche Art der begrifflichen Entfaltung auf eine gemeinsame strukturelle Logik zurückführen lassen – nämlich auf das Verhältnis zwischen der formalen Zusammenhangsstruktur der begrifflichen Bestimmungen einerseits und der unmittelbaren, unbestimmten Andersheit andererseits.

Zudem kann Hegel – angesichts seines eigenen Nachdrucks auf die Voraussetzungslosigkeit der Logik – nicht einfach, wie in anderen Teilen der „Logik“, behaupten, der Begriff enthalte den Formalismus als bereits gegebenes Thema. Mit anderen Worten: Hegel kann den „Formalismus“ nicht an einem bestimmten Punkt der begrifflichen Entwicklung äußerlich als zu bearbeitendes Problem einführen und anschließend versuchen, dieses Problem mit begrifflichen Mitteln von außen zu lösen. Vielmehr muss er die Thematisierung und Überwindung des Formalismus konkret im Rahmen der Selbstbewegung des Begriffs darstellen. Das bedeutet, dass sowohl die Elemente des Formalismusproblems als auch die Einsicht, dass der Formalismus eine zu überwindende, notwendig transitorische Denkform darstellt, voraussetzungslos aus den vorhergehenden Stadien der begrifflichen Entwicklung hervorgehen müssen. Andernfalls bestünde die Gefahr, dass eine vorläufige Stufe der Begriffsgenese zum Maßstab für andere begriffliche Momente erhoben wird, was zu einer Verzerrung der Potenzen der begrifflichen Entwicklung und damit zu einer Verfälschung der Struktur des reinen Denkens führen würde.

Zweitens stellt der Formalismus eine notwendige Phase in der Selbstentwicklung des Begriffs dar. Er wird nicht als ein fertiges Problem von außen in das System eingeführt, das es zu lösen oder als Ziel zu verwirklichen gilt. Vielmehr wird er im

---

logischen Gang der Begriffsgenese thematisiert, weil der Begriff sich in seiner eigenen Entfaltung diese Stufe selbst setzt. Das bedeutet, dass eine Differenz zwischen der wesentlichen Bestimmung des Begriffs und seiner Bestimmtheit auftritt und die Notwendigkeit entsteht, diese Differenz aufzuheben. Zugleich führt die Überwindung des Formalismus nicht zur völligen Tilgung der mit ihm verbundenen Denkweise. Hegel betrachtet die begriffliche Selbstentfaltung nicht als bloße Negation, sondern als einen Prozess der Bereicherung des Begriffs, als eine fortschreitende Explikation der Einheit des Begriffs und seiner inneren Momente. Ist diese Aufgabe einmal bewältigt, so verliert die zuvor durchlaufene Stufe nicht ihren Sinn, sondern bleibt als Moment erhalten, das innerhalb der Einheit zwar aufgehoben, aber in gewisser Weise dennoch eigenständig bleibt.

Unter philosophiegeschichtlicher Perspektive bedeutet Hegels Überwindung des transzendental-kritischen Formalismus daher nicht dessen vollständige Verwerfung, sondern eine kritische Fundierung und Ergänzung auf einer höheren Ebene. Er offenbart eine höhere Einheitlichkeit des philosophischen Standpunkts, innerhalb dessen die formale Struktur transzendentaler Subjektivität nicht bloß negiert, sondern weiterentwickelt wird.

Drittens ist der Formalismus eine Stufe, die sich selbst überwindet. Am Ende des Kapitels der Subjektivität hebt der Begriff durch die Vertiefung seiner Vermittlungsbewegung eben diese Vermittlungsbewegung selbst auf. In der systematischen Sprache, die wir eingangs verwendet haben, bedeutet dies, dass der verständige Begriff durch die Durchdringung seines diskursiven Denkens letztlich aufzeigt, dass das Denken als Vermittlungsaktivität für sich selbst eine Unmittelbarkeit hervorbringt – also genau dasjenige, was in der Perspektive von Kant und Fichte nur empirisch gegeben sein kann. Das bedeutet, dass mit der Selbstaufhebung des Formalismus die Objektivität des Begriffs als in seiner eigenen vermittelnden Tätigkeit gegründet erwiesen wird. Auf diese Weise liefert Hegel eine voraussetzungslose Antwort auf das Problem der Objektivität. Im Folgenden werden wir diesen Prozess im Einzelnen darlegen.

---

### 3. Die Genese und Aufhebung des Formalismus durch Dialektik vom Begriff, Urteil und Schluss

Mit Hilfe der obigen Erläuterungen lässt sich die Struktur folgendes Paragraphs als eine Argumentation zugunsten der folgenden Thesen bestimmen:

Erstens: Die Untersuchung der Definition des Begriffs und seiner konkreten Momente – Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – offenbart eine Diskrepanz zwischen der Idee des Begriffs und seinen konkreten Manifestationen. Dadurch entsteht die Aufforderung zu einer Wiederherstellung der begrifflichen Einheit. Diese Diskrepanz ist es, die innerhalb des Begriffs selbst das Problem des Formalismus formt.

Zweitens: Die konkreten Momente des Kapitels der Subjektivität versuchen, die Idee des Begriffs, d. h. die konkrete Einheit der begrifflichen Bestimmungen, wiederherzustellen. Dieser Versuch manifestiert sich zuerst in der Form des Urteils als einer unmittelbaren Weise, die Einheit des Begriffs darzustellen. Jede Urteilsform stellt in diesem Prozess eine spezifische Ausführung dieses Vorhabens dar. Allerdings zeigt sich in jeder Form des Urteils eine Inkongruenz zwischen der konkreten begrifflichen Bestimmtheit und der Urteilsform, was das Scheitern des Versuchs offenbart, die begriffliche Einheit in dieser spezifischen Form herzustellen. Dieses Scheitern treibt die Weiterentwicklung der Urteilsformen voran, bis zum Endpunkt der Entwicklung der Urteilsformen. Dieser Endpunkt zeigt sich in der Erfüllung der Kopula, die bedeutet, dass die Funktion der begrifflichen Verbindung nicht als bloße formale Verbindungstätigkeit eines äußeren Subjekts verstanden werden kann, sondern als Vermittlungsaktivität des Begriffs selbst, durch die er seine eigene Bestimmung setzt. Die Setzung dieser Selbstvermittlung ist zugleich das Resultat des Urteilsprozesses und der Beginn der Schlusslehre.

Hierbei ist zu beachten, dass Hegel das Urteil als eine Selbsttrennung des Begriffs, also Ur-Teilung, beschreibt, die mit dem Hervorbringen von Kategorien aus dem Begriff einhergeht. Dieser Prozess unterscheidet sich grundlegend von der in der objektiven Logik beschriebenen Entstehung der Begriffsbestimmungen. Während die objektive Logik erläutert, welche begrifflichen Bestimmungen faktisch existieren und wie sie in einer Einheit zusammengefasst sind, zeigt die subjektive Logik auf, wie diese

---

Bestimmungen aus der Natur des Begriffs des Begriffs, nämlich Begriff als Subjekt, hervorgebracht werden. Mit anderen Worten: Die objektive und die subjektive Logik beschreiten auf unterschiedliche Weise denselben „Weg des Begriffs“. Die objektive Logik stellt den Prozess der Selbstorganisation von einzelnen Bestimmungen hin zu einer Einheit dar, während die Urteilstheorie das Prinzip der Differenzierung von der Einheit zu den bestimmten Bestimmungen aufzeigt.

Drittens: In der Schlusslehre versuchen die einzelnen Begriffsbestimmungen, die Einheit des Begriffs in einer solchen Weise zu rekonstruieren, die sowohl ihre Trennung als auch ihre Vermittlung berücksichtigt. Das bedeutet auch, dass der Versuch, im Schluss den Begriff als Einheit zu rekonstruieren, nicht vom äußeren Subjekt ausgeht, das Subjekt und Prädikat auf unmittelbare Weise, also mit der Kopula, miteinander verknüpft, sondern versucht, die Begriffsverknüpfung aus dem Begriff selbst heraus zu leisten. Ähnlich wie im Urteil tritt hier erneut eine Inkongruenz in jeder Schlussform zwischen Form und Inhalt auf, die die Weiterentwicklung der Schlussformen vorantreibt. Am Ende dieses Prozesses ergibt sich das Resultat, dass die Möglichkeit der Vermittlung der einzelnen Begriffsbestimmungen davon abhängt, dass sie zugleich als Manifestationen der Einheit der begrifflichen Selbstvermittlung begriffen werden. Dies zeigt, dass der Begriff sich selbst in seinen konkreten, unmittelbaren Bestimmungen als Einheit bewahrt – und umgekehrt, dass seine Selbstvermittlung und seine Unmittelbarkeit in absoluter Einheit stehen. Das bedeutet, dass das diskursive Denken des Begriffs – als Vermittlungsprozess zwischen verschiedenen Begriffsbestimmungen – die Unmittelbarkeit nicht ausschließt. Im Gegenteil: Die Möglichkeit dieser Selbstvermittlung und die Verwirklichung der begrifflichen Einheit setzen eben diese Unmittelbarkeit voraus. Damit verschwindet die Unmittelbarkeit als Moment des Begriffs nicht, sondern bleibt als ein durch die Bewegung des Begriffs selbst hervorgebrachtes Moment. Im Folgenden werden wir die konkreten Schritte dieses Prozesses detaillierter erklären. Die Bewegung des Begriffs wird nicht durch einen äußeren Beobachter oder durch eine vorgegebene Zielsetzung getrieben, sondern entwickelt aus sich selbst heraus ihre eigene Dynamik. Daher werden wir bei der Darstellung der Thematisierung und Überwindung des Formalismus besonders darauf

---

eingehen, wie der Begriff dieses Problem in seinem Selbstbestimmungsprozess thematisiert und überwindet, ohne dass es ihm dabei als intentionaler Gegenstand gegenübertritt.

### 3.1 Zu der Doppelstruktur des Begriffs und der Thematisierung des Formalismus

Ausgehend von der Definition des Begriffs ist dieser eine unendliche Sich-selbst-Einheit, die durch Negation zu sich selbst zurückkehrt, mit anderen Worten eine absolute Identität, die Negativität in sich schließt. Diese Eigenschaft des Begriffs besteht darin, dass er den Kern bildet, der durch alle Momente der objektiven Logik hindurchdringt. Er ist sowohl setzende Tätigkeit als auch Verwandlung in ein Anderes und durch diese Verwandlung hergestellte Beziehung auf sich selbst. Diese Selbstbeziehung ist die Allgemeinheit des Begriffs.<sup>143</sup>

Eine solche Allgemeinheit ist kein bloß ruhendes Etwas, sondern etwas, das Begriffsbestimmungen aus sich ausdifferenziert. Andererseits ist sie wiederum ein absolut Identisches, sodass sie in jeder von ihr ausdifferenzierten Bestimmtheit nicht zur konkreten Begriffsbestimmung wird (wie in der Lehre vom Sein) oder auf eine Weise, die von ihrer eigenen Verwandlung abhängt, durch ein von ihr Unterschiedenes in diesen Anderen erscheint (wie in der Lehre von Wesen).<sup>144</sup> Vielmehr bleibt sie in diesem Anderen, der konkreten Bestimmtheit, sich selbst.

Diese Struktur beschreibt Hegel als eine doppelte Reflexion mit unterschiedlichen Richtungen. Diese doppelte Reflexion fasst die beiden oben genannten Merkmale der Begriffsbewegung – Selbstdifferenzierung und sich-identisch-Bleiben – zusammen. Die jeweilige Betonung der beiden unterschiedlichen Aspekte dieser doppelten Reflexion bildet den Unterschied zwischen der Allgemeinheit als Besonderheit und der Allgemeinheit als Einzelheit, d. h., zwischen der Besonderheit und der Einzelheit des Begriffs.

Die Besonderheit ist das Resultat des nach-außen-Scheins<sup>145</sup> des Allgemeinen.

---

<sup>143</sup> Vgl. GW 12, 31 ff.

<sup>144</sup> Vgl. GW 20, 177, §161

<sup>145</sup> Vgl. GW 12, 49 f.

---

Dieser Schein-nach-außen zeigt, dass der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen vollständig eine durch die eigene Tätigkeit des Allgemeinen bewirkte Unterschied der Meinung ist. Insofern dieser Schein ein Moment der Begriffsbewegung ist, existiert das Besondere an sich nicht unabhängig vom Allgemeinen. Abgesehen davon, ein Moment der Begriffsbewegung zu sein, besitzt das Besondere keine ihm eigene Bestimmtheit. Dass es überhaupt vom Allgemeinen im strengen Sinn unterschieden werden kann, liegt einzig daran, dass sich der Begriff als Allgemeines auf die unbestimmte, ungeteilte Seite stellt und sich so der bestimmten, bereits geteilten Besonderheit entgegensetzt. Dieser Gegensatz bewirkt, dass der Unterschied zwischen Allgemeinheit und Besonderheit nur eine einfache Negativität ist. Daher ist die Besonderheit keine Unterscheidung vom Allgemeinen, sondern nur eine Herabstufung der Allgemeinheit im strengen Sinn als Begriff selbst. Das bedeutet, dass die Allgemeinheit in diesem Unterschied nur eine abstrakte Allgemeinheit ist. Obwohl sie somit an sich der Begriff ist, erscheint sie als etwas, das nicht der Begriff ist – d. h., als etwas, das nicht fähig ist, sich selbst zu bestimmen, sondern als ein Abstraktes, das ohne Inhalt, nämlich konkrete Begriffsbestimmungen, bzw. von seinem Inhalt getrennt ist. Eine solche Allgemeinheit ist selbst ein Besonderes, das der Besonderheit als Besonderem gegenübersteht.

Der Einzelheit als Schein-nach-innen des Begriffs durch zweifachen Schein-nach-außen lässt sich als Rückkehr des Begriffs in sich selbst durch die Negation der Negation, vermittelt durch die Besonderheit, verstehen. Doch in dieser Rückkehr entsteht eine Verdoppelung der Einzelheit selbst. Die Negation der Besonderheit, d. h. der nach-außen-Schein, hat zwei Operationsweisen: Einerseits stellt die Einzelheit als Rückkehr des Begriffs in sich selbst die Einheit des Begriffs selbst wieder her. In diesem Sinn ist die Einzelheit, ebenso wie der Schein-nach-innen der Besonderheit, an sich die Allgemeinheit des Begriffs. Andererseits existiert die Einzelheit auch in der Aufhebung der Besonderheit, d. h., im Prozess der Abstraktion. Der Abstraktionsprozess besteht darin, die besonderen Begriffsbestimmungen vollständig zu entfernen, um einen Begriff zu erhalten, der weniger durch Negativität beschränkt ist – etwas Allgemeineres. Durch eine solche Operation entstehen einerseits der

---

unbestimmte Begriff und andererseits die einzelnen herausabstrahierten konkreten Begriffsbestimmungen. Diese konkreten Begriffsbestimmungen sollten, da sie aus der Selbstbewegung des Begriffs abstrahiert wurden, keine Einzelheit im begrifflichen Sinn besitzen. Als durch Abstraktion hervorgebrachte Einzelne sind sie jedoch wiederum der Allgemeinheit entgegengesetzte Einzelheiten. Hier entdecken wir die Doppelnatur der Einzelheit als Begriffsbestimmung.

„Der Unterschied aber dieser Einzelheit ihrer Produkte und der Einzelheit des Begriffs ist, daß in jenen das Einzelne als Inhalt und das Allgemeine als Form voneinander verschieden sind, - weil eben jener nicht als die absolute Form, als der Begriff selbst, oder diese nicht als die Totalität der Form ist.“<sup>146</sup>

Hier tritt der Formalismus des Begriffs auf. Aus Sicht des allgemeinen Formalismus ist der Inhalt ein An-und-für-sich-Seiendes; er befindet sich in einem Zustand wechselseitiger Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit. Durch die Denkformen werden die verstreuten Begriffsbestimmungen in einen Zusammenhang mit innerer Einheit gebracht. Dieser Zustand innerer Einheit wird als formale Regel mit allgemeiner Notwendigkeit betrachtet. In der Erforschung der Wahrheitskriterien wird der Form gegenüber dem zufälligen und verstreuten Inhalt ein höherer Stellenwert eingeräumt – dies ist der Formalismus. Dieses Denkmuster erscheint als eine logische Struktur im Begriffskapitel. Die Struktur des Begriffs als doppelte Reflexion erlaubt einerseits in der Form des nach-außen-Scheins, dass seine eigenen Bestimmungsmomente in vereinzelter Weise fixiert werden, als viele voneinander getrennte, äußerliche Einzelne. Andererseits kehren sie als Begriffsbestimmungen in sich selbst zurück und konstituieren die Totalität. Somit werden die Einzelnen zu Inhalten innerhalb des Begriffs, die durch den Begriff bestimmt sind, aber nicht vollständig mit dem Begriff selbst übereinstimmen. Der Begriff als solcher hingegen ist die dem Einzelnen entgegengesetzte Form – er ist das tätige Bestimmende, die aktive Seite in dieser Entgegensetzung. In dieser asymmetrischen Struktur gäbe es ohne den Begriff als Allgemeinheit keine Einzelnen als Resultat seines Vereinzlungsprozesses.

---

<sup>146</sup> Ebd.

---

Daher nimmt die Allgemeinheit in dieser Entgegensetzung eine wichtigere Stellung ein. Diese Struktur entspricht unserer Definition des Formalismus: Die Differenzierung der Begriffsbestimmungen und das diskursive Denken nehmen in der Entgegensetzung zur Unmittelbarkeit eine dominierende Position ein.

Dieser Formalismus ist sowohl der Verlust des Begriffs als auch die Setzung der Aufgabe seiner Rückkehr zu sich selbst. Die Einzelheit scheint in jedem Einzelnen eine Selbstreflexionsstruktur zu etablieren und damit formal die Eigenschaft des Begriffs als sich-selbst-reflektierende Negation der Negation wiederherzustellen. Aber „es (das Einzelne) ist die Abstraktion, welche den Begriff nach seinem ideellen Moment des Seins als ein Unmittelbares bestimmt.“<sup>147</sup> Um diesen Satz zu verstehen, ist zu beachten, dass Hegel zwischen der Terminologie der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit einerseits und der des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen andererseits unterscheidet. In der Erläuterung der Allgemeinheit und Besonderheit des Begriffs hat Hegel sie noch nicht als Allgemeines und Besonderes bestimmt. Erst mit dem Auftreten der Einzelheit treten entsprechend das Allgemeine und das Besondere mit dem Einzelnen zusammen auf. Der Grund dafür ist, dass die Einzelheit als Produkt abstrakter Selbstbeziehung als das dem Allgemeinen und Besonderen unmittelbar Entgegengesetzte bestimmt wird, während die einzelne Begriffsbestimmung zugleich als ein unmittelbar Seiendes anderen einzelnen Begriffsbestimmungen gegenübersteht. Die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit im strengen Sinn dienen dazu, die absolute Einheit der Begriffsbestimmungen zu beschreiben. In dieser absoluten Einheit stehen diese drei Begriffsbestimmungen einander nicht entgegen, sondern durchdringen und identifizieren sich gegenseitig. Wenn der Begriff also durch die Einzelheit als Abstraktion vereinzelt wird, sinkt er auf die Ebene des Seienden herab und verliert damit seine eigene Einheit. In diesem Prozess ist die vom Formalismus äußerlich behauptete Überlegenheit der begrifflichen Einheit gegenüber den unmittelbaren Begriffsbestimmungen nicht grundlos – im Gegenteil, sein Festhalten an der Priorität der selbstvermittelnden Tätigkeit des Begriffs entspricht dessen

---

<sup>147</sup> GW 12, 51 f.

---

Wesenssetzung. Dies ist die unmittelbare Konsequenz des begrifflichen Formalismus.

Diese Konsequenz bedeutet aber gerade, dass er selbst notwendig überschritten und aufgehoben werden muss. Die Voraussetzung des begrifflichen Formalismus ist die Vereinzelung des Begriffs, die ihrerseits aus dessen doppelter Reflexion hervorgeht. Die Bedingung der Möglichkeit dieser doppelten Reflexion ist wiederum die sich-selbst-verneinende Beziehung, die über die bloße Unmittelbarkeit des Begriffs hinausgeht. Wenn wir am Standpunkt des Formalismus festhalten, verneinen wir genau die Entstehungsbedingungen dieses Standpunkts. Mit anderen Worten, wir fallen auf eine Stufe zurück, auf der sich der Begriff noch nicht entwickelt hat, und treten erneut in den Formalismus ein. Dieser Zirkel markiert das Stocken der Begriffsbewegung in der schlechten Unendlichkeit.<sup>148</sup> Daher können wir nicht bei den unmittelbaren vereinzelt Begriffsbestimmungen verharren, sondern müssen durch dieses Moment die Einheit wiederherstellen und das Wesensmerkmal des Begriffs zurückgewinnen. Hegel formuliert diese Aufgabe wie folgt:

„Weil in dieser Reflexion an und für sich die Allgemeinheit ist, ist sie wesentlich die Negativität der Begriffsbestimmungen nicht nur so, daß sie nur ein Drittes verschiedenes gegen sie wäre, sondern es ist diß nunmehr gesetzt, daß das Gesetzseyn das An- und fürsichseyn ist; d. h., daß die dem Unterschiede angehörigen Bestimmungen selbst jede die Totalität ist.“<sup>149</sup>

Die Aufgabe der Aufhebung des Formalismus ist somit im Begriff und von ihm selbst gesetzt. Der Formalismus ist einerseits eine faktische Abweichung von der Idee des Begriffs, setzt aber andererseits als dessen Entäußerung die Aufgabe der Rückkehr zu dieser Idee. Das Ziel dieser Aufgabe besteht darin, in den bereits differenzierten Begriffsbestimmungen die begriffliche Zusammengehörigkeit wiederherzustellen. Das Urteil ist der erste Versuch, diese Begriffsbestimmungen zu verbinden.

---

<sup>148</sup> Bezüglich der beiden Weisen des schlechten Unendlichen vgl. GW 21, 126-130. Hegel unterscheidet hier zwei Formen: zum einen den unendlichen Progress, zum anderen den unendlichen Kreislauf bzw. Übergehen. Beide dienen letztlich dazu, ein begriffliches Modell auszudrücken, das darin besteht, dass „ein Anderes vorhanden ist, das sich entscheidend von sich selbst unterscheidet und mit ihm in Beziehung steht“. Innerhalb der formalistischen Position treten die beiden Begriffsmodi genau in einer solchen Relation auf.

<sup>149</sup> GW 12, 51

---

### 3.2 Das Urteil als unmittelbare äußerliche Verbindung und Ur-Teilung des Begriffs<sup>150</sup>

Hegel bestimmt das Ziel der Dialektik des Urteils als “diese Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen”, was bedeutet, „eine Reflexion als Setzen desjenigen, was in den Extremen des Urtheils schon vorhanden ist; aber auch diß Setzen selbst ist schon vorhanden; es ist die Beziehung der Extreme.“<sup>151</sup> Diese Darstellung entspricht einerseits - im Hinblick auf die Selbstbewegung des Begriffs - der zuvor formulierten Anforderung, nämlich der Rekonstruktion der Einheit der Begriffsbestimmungen. Andererseits werden damit die gewöhnlichen Urteilsformen in den Gegenstandsbereich der Logik einbezogen. Das bedeutet: Dasjenige, was in der Kantischen Philosophie noch durch empirische Inhalte ausgefüllt werden musste – das Subjekt und Prädikat des Urteils – wird nun in den Bereich des Denkens selbst aufgenommen und als konkrete Gestalt begrifflicher Bestimmungen betrachtet.

Die Elemente des Urteils sind die Extreme und die Kopula. Dabei stellen die Extreme die Begriffsbestimmungen dar, die durch die Urteilstätigkeit verbunden werden sollen. Die Aufgabe der Kopula besteht darin, die immanente begriffliche Einheit, die aufgrund des Wesens des Begriffs bereits in den Bestimmungen existiert, durch die Verbindung der Extreme auszudrücken. Die Funktion der Kopula gegenüber den Extremen zeigt, dass das Wesen der Urteilsform in der Beziehung liegt. Insofern ist der Formalismus noch im Urteil dominierend.

---

<sup>150</sup> Es ist hervorzuheben, dass Hegels Urteilslehre aufgrund ihres engen Zusammenhangs mit Kants Urteilstheorie, mit Themen der modernen analytischen Philosophie (insbesondere der Aussagenlogik) sowie wegen der zentralen Stellung der Urteilstheorie in der Philosophiegeschichte besondere Aufmerksamkeit erfahren hat. So analysieren etwa Grau (2001, S. 199 ff.; 2006, S. 69 ff.) und Stekeler-Weithofer (2006, S. 24 ff.) die semantische Bedeutung des Urteils aus der Perspektive der analytischen Philosophie, insbesondere der Sprachphilosophie. Lau (2006, S. 80 ff.) geht von der aristotelischen Urteilstheorie aus und versteht Sprache als eine Weise des Seinsverständnisses, um darauf aufbauend das Urteil zu untersuchen. Schäfer (2006b, S. 48 ff.) konzentriert sich stärker auf die innere Entwicklung der Logik und untersucht den Prozess, in dem im Urteil durch die Setzung einer relativen Identität von Subjekt und Prädikat die Allgemeinheit des Begriffs realisiert wird. Der Ansatz der vorliegenden Untersuchung steht Schäfer insofern nahe, als sie ebenfalls immanent innerhalb der Logik verfährt. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass hier nicht vorausgesetzt wird, dass das Urteilen eine Handlung des endlichen Geistes sei. Zwar ist das Urteil zunächst tatsächlich die Weise, in der unser Geist die Einheit des Begriffs rekonstituiert; im Rahmen des Gesamtplans der Logik ist das Urteil jedoch zugleich ein Moment der Selbstbewegung des Begriffs selbst. Daher wird hier betont, dass das Urteil ein Moment der begrifflichen Selbstbestimmung ist und nicht bloß eine geistige Handlung eines endlichen Subjekts. Die analytisch-philosophische Hegel-Interpretation - etwa bei McDowell (2009, S. 68 ff.) - neigt dagegen häufig dazu, das Urteil primär psychologisch oder sprachlich zu deuten. Diese Lesart enthält zwar aufschlussreiche Beobachtungen, verfehlt jedoch einen zentralen systematischen Ausgangspunkt der Hegelschen Logik.

<sup>151</sup> GW 12, 59

---

Die durch die Kopula verbundenen Extreme werden im Urteil als Subjekt und Prädikat bezeichnet. Sie selbst sind zunächst im Urteil unbestimmt und markieren lediglich zwei Positionen für die Anordnung von Begriffsbestimmungen. Die Kopula bedeutet zunächst nur eine äußere Verbindung der Extreme. Im Fortgang der Urteilsentwicklung erweisen sie sich jedoch selbst als die Begriffsbestimmungen. Das heißt, die Verbindung der Begriffe kann nicht durch einen äußeren Verstand vollzogen werden.

Die Entwicklung der Urteilsformen stellt sich zunächst als Reaktion des äußeren Verstandes auf das Problem des Formalismus dar, doch mit der Aufhebung der Urteilsformen offenbart sich dieser Prozess als weitere Selbstentfaltung der Begriffsbewegung. Diese Eigenständigkeit zeigt sich darin, dass die Entwicklung der Urteilsformen durch die in den Formen selbst enthaltenen Inkonsistenzen vorangetrieben wird. Daher ist es nicht ein äußeres Vernunftgebot, das die begriffliche Entwicklung vorantreibt, sondern die dem Begriff selbst innewohnende Forderung, seine eigene absolute Einheit immer wieder neu herzustellen. Insofern verstößt das äußere, auf den Begriff gerichtete Operieren der Vernunft nur dem Anschein nach gegen das Voraussetzungslosigkeitsprinzip der Logik; tatsächlich steht es mit diesem Prinzip im Einklang.

Die Urteilsform als Bemühung um den Ausdruck der begrifflichen Einheit beansprucht, der bloßen Unmittelbarkeit aller Begriffsbestimmungen übergeordnet zu sein. Dieser Anspruch auf Notwendigkeit manifestiert sich in der Urteilsform selbst. Doch wenn diese Form auf unmittelbar gegebene Inhalte – also vollständig vereinzelte Begriffsbestimmungen – trifft, zeigt sich eine der Urteilsform immanente Absurdität. Diese Absurdität besteht darin, dass die Urteilsform entgegen der formalistischen Behauptung nicht durch die Form allein Wahrheit ausdrücken kann. Vielmehr offenbart sie, sobald Inhalt hinzutritt, eine von der formal gemeinten Bedeutung unterschiedene objektive Bedeutung, welche die Wahrheit dieses Urteils aufzeigt. Diese Differenz zwischen Form und Inhalt, bzw. zwischen der durch die Urteilsform gemeinten Bedeutung und der von ihr tatsächlich ausgedrückten Wahrheit, erfordert neue Urteilsformen, um diese auftretende objektive Bedeutung zu integrieren. Dieser

---

Prozess wiederholt sich, bis nicht mehr eine bestimmte Urteilsform, sondern die Urteilsform als solche sich als ungeeignet für den Ausdruck der begrifflichen Einheit erweist und in den Schluss übergeht. Der Unterschied zwischen Schluss und Urteil besteht darin, dass der Schluss die unmittelbare Verbindung von Begriffsbestimmungen im Urteil aufhebt und damit das Projekt, dadurch die Einheit des Begriffs auszudrücken. Dieser Übergang weist zwei Aspekte der Verwandlung der Elemente des Urteils auf:

Der erste Aspekt ist die Verwandlung der Extreme, nämlich des Subjekts und Objekts. Im unmittelbaren Urteil werden Subjekt und Prädikat jeweils durch eine unmittelbare Bestimmung, die sich anderen Begriffsbestimmungen entgegengesetzt, ausgefüllt. Nach der Entwicklung durch den Formalismus zeigt sich, dass Urteils-Subjekte und -Prädikate nicht mehr vereinzelt, separate Begriffe sind, sondern notwendig als Einheit des Begriffs auftreten müssen. Der zweite Aspekt ist die Erfüllung der Kopula. Die Kopula bedeutet zunächst nur eine leere, inhaltlose Verbindung. Der Entwicklungsprozess des Urteils äußert sich als inhaltliche Erfüllung der Kopula – ihr Inhalt erweist sich genau als die begriffliche Einheit selbst. Das bedeutet, dass nur der Begriff selbst die Verbindung seiner Bestimmungen vollziehen kann. Die Setzung dieser Aufgabe der begrifflichen Selbstbeziehung ist die Aufhebung der Urteilsform und damit der Übergang zum Schluss.

Im Folgenden analysieren wir Hegels konkrete Durchführung dieses Programms im Text. Dabei wird deutlich, wie die immanente Dialektik der Urteilsformen den Übergang vom äußerlichen Formalismus zur selbstvermittelnden Einheit des Schlusses vollzieht, wobei jeder Entwicklungsschritt durch die Widersprüche der vorhergehenden Stufe notwendig gemacht wird. Diese Bewegung zeigt letztlich, dass die wahre Einheit nicht durch äußere Verknüpfung, sondern nur durch die Selbstbestimmung des Begriffs erreicht werden kann.

### 3.2.1 Die Entwicklung der Extreme im Urteil des Daseins und der Reflexion

Die im Entwicklungsprozess der Urteilsformen dargelegte Notwendigkeit der Selbstbeziehung des Begriffs lässt sich anhand der Veränderungen der drei Elemente

---

des Urteils – Prädikat, Subjekt und Kopula – verstehen. In der Entwicklung der Daseinsurteile durchläuft die begriffliche Bestimmung des Prädikats eine Bewegung von der Allgemeinheit über die Besonderheit zur Einzelheit. Entsprechend erfährt das Subjekt in den Reflexionsurteilen eine analoge Veränderung, indem es ebenfalls Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit durchläuft. Durch dieses Durchlaufen macht Hegel deutlich, dass das, was durch das begriffliche Ganze verbunden werden kann, nicht einzelne, voneinander unabhängige und unverbundene Begriffsbestimmungen sind, sondern Begriffsbestimmungen, die als Momente eines einheitlichen Zusammenhangs erscheinen.

Diese Veränderungen ergeben sich aus der asymmetrischen Stellung von Subjekt und Prädikat sowie aus der Funktion der Negativität innerhalb der beiden Urteilsformen. In jeder spezifischen Urteilsform wird die Negativität durch die Nicht-Übereinstimmung von Inhalt und Form des Urteils offenbar und führt dazu, dass sie entweder dem Prädikat oder dem Subjekt hinzugefügt wird, wodurch sich dessen Bestimmtheit weiterentwickelt.

Im Daseinsurteil tritt das Subjekt als einzelnes Ding in seiner Unmittelbarkeit auf, während das Prädikat eine allgemeine Eigenschaft darstellt, die diesem Subjekt anhaftet. Daher ist das Subjekt „das Erste und Wesentliche in diesem Urtheile“<sup>152</sup>. Diese unmittelbare Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat konstituiert das bejahende Urteil, dessen Ausdruck lautet: „Das Einzelne (Subjekt) ist (Kopula) Allgemeines (Prädikat).“<sup>153</sup> Dies bedeutet die Relation zwischen dem Einzelnen und einer allgemeinen Eigenschaft.

Allerdings kann im objektiven Sinne des Urteils das, was als Prädikat fungiert, nur eine unmittelbar gegebene Allgemeinheit sein, die nur in einem Träger existieren kann in „ein(em) Ding von mannichfaltigen Eigenschaften, ein Wirkliches von mannichfaltigen Möglichkeiten, eine Substanz von eben solchen Accidenzen.“<sup>154</sup>. Dieses Ding ist jedoch selbst nichts anderes als das unmittelbare Einzelne, das Subjekt

---

<sup>152</sup> GW 12, 60

<sup>153</sup> Vgl. Ebd.

<sup>154</sup> GW 12, 62

---

des Urteils. Somit ist das Allgemeine nur als Allgemeines im Einzelnen vorhanden. Daraus folgt, dass das Subjekt als einzelnes Ding bereits die Allgemeinheit in sich enthält und in sich selbst in sein Gegenteil umschlägt.

Andererseits ist das unmittelbar Allgemeine, insofern es eine bestimmte Eigenschaft darstellt, notwendig von anderen Eigenschaften unterschieden. Somit ist es als ein Allgemeines, das in vielen Einzelnen erscheint, selbst eine besondere Bestimmtheit. Mit anderen Worten: Das Allgemeine kann nur deshalb als Prädikat auftreten, weil es bereits individualisiert worden ist. In diesem Prozess enthüllt das Subjekt seine Allgemeinheit, während das Prädikat seine Einzelheit offenbart. Damit zeigt sich, dass im Daseinsurteil eine Umkehrung der Positionen von Subjekt und Prädikat stattfindet: „Der Satz des Urtheils lautet daher nach dieser Seite so: das Allgemeine ist einzeln.“<sup>155</sup>

Der erste Ausdruck des Daseinsurteils beschreibt somit dessen Form, während der zweite Ausdruck den Inhalt beschreibt. Wie bereits erwähnt, sind die Form des Urteils und sein Inhalt nicht vollständig identisch. Damit das Urteil als Form der unmittelbaren Verknüpfung begrifflicher Bestimmungen nicht in eine bloße Formalität zerfällt, müssen beide Ausdrücke in einer Einheit zusammengefasst werden. Das Resultat dieser Vereinigung ist das verneinende Urteil.

Das bejahende Urteil hebt sich aufgrund der inneren Inkonsistenz von Form und Inhalt selbst auf. Anders ausgedrückt: Die Form als solche ist unzureichend, da die Identität, die sie bedeutet, nicht notwendig im Inhalt enthalten ist. Diese Wahrheit – nämlich dass das unmittelbare Einzelne nicht unmittelbar Allgemeines ist – wird im verneinenden Urteil ausgedrückt. Als unmittelbare Negation der Form des bejahenden Urteils tritt das verneinende Urteil ebenfalls in zwei Ausdrucksweisen auf: „Das Einzelne ist nicht das Allgemeine.“ und „Das Allgemeine ist nicht das Einzelne.“ Hegel fasst diese beiden Sätze in der Formel „Das Einzelne ist ein Besonderes“ zusammen. Durch die Internalisierung der Negativität in das Prädikat kann nun die Besonderheit zum Ausdruck kommen.

---

<sup>155</sup> Ebd.

---

Die Besonderheit ist ein vermittelndes Moment. Das bedeutet, dass das Daseinsurteil zu „der Reflexion des Urtheils des Daseyns in sich selbst“ kommt.<sup>156</sup> Ähnlich wie im bejahenden Urteil kann auch das Prädikat des verneinenden Urteils die Einzelheit des Subjekts nicht vollständig ausdrücken, weshalb es ebenfalls eine Negation enthält. Die Negation der Besonderheit ist aber die Einzelheit. Dies führt dazu, dass die doppelte Ausdrucksweise des Urteils zu „Das Allgemeine ist Allgemeines (als doppelte Negation der Einzelheit)“ und „Das Einzelne ist Einzelnes (als doppelte Negation des Allgemeinen)“ wird. Diese Form ist jedoch kein Urteil mehr, da ihr jede Unterscheidung und Relation fehlt – sie reduziert sich auf die bloße Rückkehr der Begriffsbestimmungen in sich selbst.

Diese Rückkehr zeigt, dass Subjekt und Prädikat nicht als unmittelbare Begriffsbestimmungen durch eine Kopula, sondern als sich vermittelnde Begriffsbestimmungen verbunden werden können. Denn durch die Dialektik des Daseinsurteils erweist sich, dass die im bejahenden Urteil zunächst miteinander verknüpften Allgemeinheit und Einzelheit von Subjekt und Prädikat in Wahrheit die innere Selbstbeziehung des Prädikats enthalten. Dies zeigt zugleich, dass die unserem Verständnis des Daseinsurteils zugrunde liegende Voraussetzung, nämlich die Vorrangstellung des Subjekts gegenüber dem Prädikat, nicht haltbar ist. Das Daseinsurteil bringt vielmehr das Übergewicht des Prädikats gegenüber dem Subjekt zum Ausdruck. Damit geht das Daseinsurteil in das Reflexionsurteil über. Hierbei verändert sich die Bestimmtheit der durch das Urteil verbundenen Begriffsbestimmungen von der seinslogischen Unmittelbarkeit zur wesenslogischen Reflexion, d. h. zur Selbstbeziehung.

Im Daseinsurteil vollzieht sich die Bewegung der Begriffsbestimmungen vornehmlich im Prädikat. Im Reflexionsurteil manifestiert sich hingegen die begriffliche Veränderung im Subjekt des Urteils: „..., weil dieses Urtheil das reflectirte Ansichseyn zu seiner Bestimmung hat. Das Wesentliche ist daher hier das Allgemeine oder das Prädicat; es macht daher das zu Grunde liegende aus, an welchem das Subject

---

<sup>156</sup> GW 12, 68

---

zu messen, und ihm entsprechend zu bestimmen ist.“<sup>157</sup> Das Prädikat subsumiert das Subjekt, was bedeutet, dass es in seiner Bestimmtheit konstant bleibt, während sich nur das Subjekt verändert. Der Grund dieser Veränderung ist demjenigen im Daseinsurteil vergleichbar: In beiden Fällen offenbart sich die Negativität durch die Diskrepanz zwischen Form und Inhalt, und die Negativität wird wiederum in die Urteilsform integriert und erzeugt so eine neue Urteilsform. In den Urteilsformen des singulären, partikulären und universellen Urteils entwickelt sich das Subjekt von der Einzelheit über die Besonderheit und schließlich zur Allgemeinheit. Dieser Prozess entspricht dem Wandel des Prädikats im Daseinsurteil, sodass hier keine erneute Ausführung nötig ist. Diese Entwicklung zeigt, dass – entsprechend dem Daseinsurteil – im Reflexionsurteil auch das Prädikat als eine Begriffseinheit verstanden werden muss, die alle begrifflichen Momente in sich enthält, also eine Form der Selbstbeziehung darstellt.

Dass in den Seins- und Reflexionsurteilen sowohl Subjekt als auch Prädikat alle Begriffsbestimmungen vollständig enthalten, zeigt, dass sie keine isolierten und voneinander getrennten Begriffsbestimmungen repräsentieren, sondern vielmehr unterschiedliche Stufen der inneren Differenzierung eines in sich selbst identischen Begriffs sind. Sie treten zwar in verschiedenen Formen auf, aber ihr Wesen wurde in beiden Urteilsformen als eine zusammengehörige und vereinte begriffliche Einheit bewiesen.

Damit haben wir den ersten Punkt der Begründung für die Rolle der Urteilslehre in der Entwicklung der „Subjektivität“ nachgewiesen: Sie zeigt, dass Begriffsbestimmungen nur als Einheit auftreten können, um miteinander in Beziehung gesetzt zu werden – als voneinander isolierte Bestimmungen wäre dies unmöglich, weil die auf diese Weise miteinander verknüpften begrifflichen Bestimmungen keine Übereinstimmung zwischen der Form und dem von ihr ausgedrückten Inhalt erreichen können, treibt das formalistische Erfordernis die Entwicklung der Urteilsform selbst voran, sodass der Inhalt des Urteils, d. h. das Füllmaterial der Form, nach und nach seine Unmittelbarkeit verliert. In der weiteren Entwicklung des Urteils werden Subjekt

---

<sup>157</sup> GW 12, 72

---

und Prädikat zunehmend zu Ausdrücken für verschiedene Stufen der ursprünglichen begrifflichen Einheit, was sich schließlich in der Gattungs- und Artbeziehung konkretisiert.

### 3.2.2 Die Entwicklung der Kopula im Urteil der Notwendigkeit und des Begriffs

Das Ergebnis des Daseinsurteils und des Reflexionsurteils ist die Setzung des Subjekts und des Prädikats jeweils als einer begrifflichen Einheit. Dadurch kann die Unterscheidung zwischen Subjekt und Prädikat nicht mehr als Kriterium zur Differenzierung von Urteilsformen dienen, sodass die charakteristische Bestimmung der Urteilsform nun auf das letzte übrige Element des Urteils, nämlich die Kopula, übergeht. Die Entwicklung der verschiedenen Urteilsformen ist jetzt die Erfüllung der Kopula.<sup>158</sup> Durch diesen Prozess zeigt uns die Bewegung der Urteilsform, dass, wenn man begriffliche Bestimmungen miteinander verknüpfen und so die Einheit des Begriffs rekonstruieren will, dasjenige, was verbunden werden soll, von vornherein keine voneinander unabhängigen, isolierten Bestimmungen sein kann, sondern nur als Momente eines einheitlichen Ganzen verstanden werden darf. Und um solche Bestimmungen miteinander zu verknüpfen, kann man sich nicht auf die äußere, vom denkenden Subjekt vollzogene Verbindung, also auf die bloße Kopula, stützen. Diese Aufgabe kann einzig der Begriff selbst erfüllen, insofern er selbst die Einheit der begrifflichen Bestimmungen darstellt.

Zunächst bedeutet die Kopula im kategorischen Urteil eine Notwendigkeit. Dies liegt daran, dass sowohl Subjekt als auch Prädikat begriffliche Einheiten sind. In der niederen, also mehr Bestimmungen aufweisenden Gattung, wird sie zur Gattung durch die Bestimmung, die sie in der ihr übergeordneten Art beibehält, und umgekehrt.<sup>159</sup> So zeigt sich, dass Subjekt und Prädikat des Urteils dieselbe innere Beziehung enthalten. Das heißt, sie enthalten innerlich den Grund der Gattungs- und Art-Beziehung und -Unterscheidung und bringen diesen Grund jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven zum Ausdruck. Das Urteil als ein Ausdrucksversuch der Verbindung derselben inneren

---

<sup>158</sup> Vgl. GW 12, 76 f.

<sup>159</sup> Vgl. GW 12, 77

---

Beziehung ist daher notwendig. Dies ist der Ursprung der durch die Kopula ausgedrückten Notwendigkeit. Da jedoch Subjekt und Prädikat noch als besondere Begriffsbestimmungen erscheinen, kann diese Identität von Subjekt und Prädikat in ihrer Notwendigkeit nicht unmittelbar durch das Prädikat ausgedrückt werden, sondern bleibt eine innere Notwendigkeit. Die Unvereinbarkeit von innerer und äußerer Notwendigkeit in der Form des kategorischen Urteils verlangt die Weiterentwicklung der Urteilsform zum hypothetischen Urteil.

Im hypothetischen Urteil wird durch die Form „Wenn ..., dann ...“ das Dasein bzw. die Unmittelbarkeit von Subjekt und Prädikat eingeklammert, um die in Subjekt und Prädikat enthaltene innere Notwendigkeit zum Ausdruck zu bringen. Doch auch diese Form der Notwendigkeit bleibt unzureichend. Subjekt und Prädikat sind lediglich durch eine Kopula verbunden, die bloß Notwendigkeit bedeutet, während ihr Inhalt weiterhin durch ihre Unmittelbarkeit voneinander getrennt und gleichgültig bleibt.<sup>160</sup> Die Begründung dieser Notwendigkeit, d. h. das Prinzip der Verbindung begrifflicher Bestimmungen, wird erst durch das disjunktive Urteil ausgedrückt.

Im disjunktiven Urteil machen Subjekt und Prädikat eine begründete Einheit aus. Formell besteht das Prädikat aus einzelnen Begriffsbestimmungen, die eine Ganzheit konstituieren, welche zeigt, wie das Subjekt als eine Art in den Begriffsbestimmungen des Prädikats differenziert wird, und deren wechselseitige Entgegensetzung die Grundlage dieser Differenzierung bildet.<sup>161</sup> Dabei ist zu beachten, dass die Notwendigkeit des disjunktiven Urteils nicht auf seine empirische Anwendung zutrifft, sondern nur insoweit notwendig ist, als es die im Begriff selbst enthaltene Differenzierung ausdrückt.

Daraus folgt, dass die Extreme des disjunktiven Urteils nichts anderes sind als verschiedene Ausdrucksformen der begrifflichen Einheit. Das Subjekt drückt die affirmative Identität des Begriffs aus, während das Prädikat die in seinen eigenen Bestimmungen bewahrte negative Einheit ausdrückt. Nachdem die beiden Extreme der Urteilsform auf diese Weise bestimmt worden sind, wird die Kopula selbst zum Begriff,

---

<sup>160</sup> Vgl. GW 12, 79 f.

<sup>161</sup> Vgl. GW 12, 80 f.

---

anstatt bloß eine äußere Verknüpfungstätigkeit des äußerlichen Verstandes zu bezeichnen.<sup>162</sup> Denn der Begriff selbst ist die Einheit der affirmativen Identität und der negativen Einheit, die durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt werden. Die Kopula als Verbindung dieser beiden Aspekte bedeutet daher die Setzung der Einheit der negativen Einheit und der positiven Identität, womit das Urteil in das Urteil des Begriffs übergeht.

Wenn das Urteil der Notwendigkeit setzt, dass Subjekt und Prädikat begriffliche Einheiten sind, dann zeigt die Entwicklung des Urteils des Begriffs durch die Untersuchung der verschiedenen Weisen, in denen diese beiden Einheiten ausgedrückt werden können, dass ihre Einheit nur durch den Begriff selbst vermittelt werden kann, d. h., dass die Kopula selbst notwendig begrifflich ist. Damit vollendet das Begriffsurteil die Entwicklung und Aufhebung der Urteilsform.<sup>163</sup>

Im ersten begrifflichen Urteil, dem assertorischen Urteil, ist das durch das Subjekt repräsentierte begriffliche Einheitsverhältnis eine unmittelbare, affirmative Einheit. Es ist ein Einzelnes. Das Prädikat drückt das Verhältnis zwischen dem Einzelnen als solchem und seinem Begriff aus, also die Beziehung zwischen dem Subjekt und der durch die Entfaltung seines Begriffs gebildeten negativen Einheit. Der Inhalt dieser Beziehung besteht nur in der Frage, ob das Subjekt seinem Begriff entspricht oder nicht. Damit bringt das begriffliche Urteil das Verhältnis zweier Ausdrucksweisen der begrifflichen Einheit zum Ausdruck. Das als Einzelnes erscheinende Subjekt ist tatsächlich die Sammlung vieler Begriffsbestimmungen, während das Prädikat als Begriff dieses Einzelnen das Prinzip darstellt, durch welches diese Begriffsbestimmungen zu einer Einheit zusammengefasst werden. Im assertorischen Urteil fehlt jedoch eine innere Begründung für diese Beziehung, sie bleibt eine äußere Setzung. Daher befindet sich das assertorische Urteil in einem unbestimmten Zustand und ist als solches ein problematisches Urteil.

Im problematischen Urteil wird die Problematisierung weiter auf das Subjekt selbst übertragen, da das Prädikat bereits die begriffliche Einheit in ihrer Negation darstellt. Das Subjekt wird so zur Einheit von faktischem Zustand und dem „Sollen“.

---

<sup>162</sup> Vgl. GW 12, 84 f.

<sup>163</sup> Vgl. GW 12, 89

---

Dies bedeutet, dass Subjekt und Prädikat nun in ein Gleichgewicht geraten, indem sie denselben begrifflichen Inhalt ausdrücken.<sup>164</sup> Beide sind Einheiten von affirmativer Identität (Zustand nach) und negativer Einheit (Begriff bzw. Natur nach). Damit wird das Urteil notwendig.

Das apodiktische Urteil stellt die letzte Stufe der Entwicklung des Urteils dar. Durch die dialektische Entwicklung der Urteilsformen vom Daseinsurteil bis zum apodiktischen Urteil hat sich die Kopula von einer anfänglich unmittelbaren, inhaltsleeren Verknüpfungsfunktion zu einem erfüllten Inhalt entwickelt.<sup>165</sup> In der Dialektik der Urteilsformen wurde gezeigt, dass Prädikat und Subjekt begriffliche Einheiten sein sollen. Im apodiktischen Urteil zeigte sich, dass Subjekt und Prädikat als solche begriffliche Einheit zugleich erscheinen müssen.

Mit der Erfüllung der Kopula verschwindet die Form des Urteils selbst. Denn die Wesensbestimmung des Urteils liegt darin, dass es eine äußere Verknüpfungsfunktion durch die Kopula ist. Die Kopula markiert Äußerlichkeit, weil sie eine unmittelbare, nicht-begriffliche Verbindung begrifflicher Bestimmungen ist. Nunmehr können begriffliche Bestimmungen nicht mehr unmittelbar verbunden sein, sondern müssen durch eine begriffliche Mittelform vermittelt werden. Diese Selbstvermittlung des Begriffs ist die neue Formbestimmung: der Schluss.

Aus der Entwicklung der Urteilsform und ihrem Endresultat wird deutlich, dass das Urteil als Denkform eine formalistische Position ausdrückt. Diese Position geht davon aus, dass die Form des Urteils über seine Wahrheit entscheidet. Die Tatsache jedoch, dass jede Urteilsform in einen Widerspruch führt und deshalb, da sie die begriffliche Einheit nicht wiederherzustellen vermag, notwendig in den Schluss übergeht, zeigt gerade das Scheitern des Formalismus im Urteil. Der Übergang vom Urteil zum Schluss macht deutlich, dass der Versuch, die unmittelbaren Begriffsbestimmungen auf äußerliche Weise miteinander zu verknüpfen, den dem Formalismus innewohnenden Widerspruch nicht zu überwinden vermag; das Einzige,

---

<sup>164</sup> „Somit ist das Subject selbst in seine Allgemeinheit oder objective Natur, sein Sollen, und in die besondere Beschaffenheit des Daseyns unterschieden. Hiemit enthält es den Grund, ob es so ist, wie es seyn soll. Auf diese Weise ist es mit dem Prädicate ausgeglichen.“ GW 12, 87

<sup>165</sup> Vgl. GW 12, 89

---

was den Widerspruch zwischen der begrifflichen Selbstvermittlungsaktivität und der Unmittelbarkeit der Begriffsbestimmungen zu überwinden vermag, ist der Begriff selbst. Dies ist die Forderung, die sich in der inhaltlichen Füllung der Kopula zeigt und die im Schluss ihre theoretische Erfüllung finden soll.

### 3.3 Die Entwicklung der Begriffsbestimmung und die Aufhebung des Formalismus in der Schlusslehre

Die Schlusslehre ist der Versuch, die Einheit des Begriffs, nachdem sie im Urteil gesetzt wurde, durch die Verbindung der Begriffsbestimmungen mittels Urteile auszudrücken. Das, was verbunden wird, sind nach wie vor Begriffsbestimmungen als unterschiedliche Ausdrucksweisen der Einheit des Begriffs, und dasjenige, was sie verbindet, ist der Grund, durch den diese verschiedenen Ausdrucksweisen zur Einheit gelangen können.

Die Ähnlichkeit zwischen Schluss und Urteil besteht darin, dass der Schluss nach wie vor die unmittelbaren Begriffsbestimmungen als seine Momente nimmt. In diesem Sinne hat sie die Einsicht des Urteils, insbesondere die durch das Daseinsurteil und das Reflexionsurteil herausgearbeitete Erkenntnis, dass nicht unmittelbare Begriffsbestimmungen verbunden werden können, sondern dass die Einheit des Begriffs selbst erforderlich ist, nicht vollständig aufgenommen. Vielmehr beginnt der Schluss von den Momenten des Begriffs, nämlich Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit her erneut. Die Fortsetzung der im Urteil angelegten Vermittlungsleistung besteht in der Mitte (*medius terminus*), die als das vermittelnde Element, das im Urteil in der Kopula erscheint, von Anfang an als eine Begriffsbestimmung festgelegt wird, nämlich als das Moment der Besonderheit, das zwischen der einfachen Einzelheit des Begriffs und seiner negativen Einheit (Allgemeinheit) vermittelt.<sup>166</sup> Damit ist das Urteil als eine fehlerhafte Weise der Darstellung der begrifflichen Einheit aufgehoben. Dies liegt daran, dass der Schluss von Anfang an dasjenige, worüber geschlossen wird, als den Begriff selbst bestimmt und nicht als ein Produkt äußerlicher Verstandestätigkeit.

---

<sup>166</sup> Vgl. GW 12, 97 ff.

---

Bewahrt bleibt das Moment der Setzung der Vermittlung innerhalb des Begriffs selbst. Die Setzung der gesamten Idee dieser Selbstvermittlung des Begriffs ist es, die den Schluss als die Rekonstruktion des Begriffs innerhalb des Urteils ausweist. Dies bedeutet zugleich, dass der Begriff als eine Einheit, die viele Momente in sich enthält, sich erneut als ein Einzelnes zeigt, das aus seinem auseinandergelegten Zustand hervortritt. Hegel beschreibt diese doppelte Eigenschaft des rekonstruierten Begriffs folgendermaßen: „daß er sich in sich unterscheidet, und als die Einheit von diesen seinen verständigen und bestimmten Unterschieden ist.“<sup>167</sup>

Doch auch der Schluss selbst ist zunächst nur formal. Das heißt, er bedarf der Verbindung der Extreme und der Mitte, um die in den Extremen selbst nur potenziell enthaltene begriffliche Einheit auszudrücken. Entsprechend liegt die Formbestimmtheit des Schlusses darin, dass die Extreme und die in ihnen implizit enthaltene Einheit als voneinander getrennt gedacht werden und erst durch die formale Schlussfolgerung verbunden werden. Nach Hegel wird in dieser Auffassung implizit behauptet, dass die Einheit des Begriffs nicht in sich selbst ihre eigene Bestimmtheit enthalten könne (d. h. die Extreme). Wenn jedoch der Schluss als reine Form betrachtet und in eine Position über der begrifflichen Einheit erhoben wird, so ist auch die Schlussform selbst nicht die Wahrheit.

Durch diese negative Bestimmung wird die Aufgabe innerhalb des Schlusses deutlich. Durch die Dialektik der Urteilsformen zeigt es sich, dass der Grund, warum der Begriff als Einheit seine eigene Begriffsbestimmung enthalten kann, im Begriff selbst liegen soll. Durch die Untersuchung der Schlussform muss weiterhin die Wirklichkeit dieses „Sollens“ bewiesen werden. Dies geschieht durch die Entwicklung der Schlussformen, indem jene Begriffsbestimmungen, die als unabhängig auftreten und durch eine äußere Verbindung miteinander verknüpft zu sein scheinen, als eine vollkommene Selbstvermittlung des Begriffs nachgewiesen werden. Dadurch wird der Begriff in dem Schluss wahrhaft als ein Vernünftiges erwiesen.

Konkret wird dieser Widerspruch der verkehrten begrifflichen Einheit durch die

---

<sup>167</sup> GW 12, 91

---

in der Schlussform offenbar werdende Nichtübereinstimmung von Form und Inhalt aufgelöst. In dieser Hinsicht ähnelt die Entwicklungsdynamik der Schlussformen derjenigen des Urteils. Beide entwickeln sich aufgrund der Diskrepanz zwischen Form und Inhalt weiter, und die Entwicklung der Form hebt letztlich sowohl die Form als auch die durch diese Form ermöglichte Einstellung des Formalismus auf. Der Unterschied zwischen der Dialektik des Schlusses und der des Urteils besteht hingegen darin, dass der Begriff die Unmittelbarkeit neu etabliert. Dies bedeutet, dass der Begriff durch den Schluss die bloße Subjektivität überwindet. Anders gesagt: In unserem Problemrahmen wird der Begriff durch die Überwindung der Schlussformen die Einheit von diskursivem Denken und unmittelbarer Gegebenheit belegen und damit die Spaltung dieser beiden Bestimmungen aufheben. Nach der Selbstvermittlung des Begriffs sind seine Unmittelbarkeit und sein Selbstvermittlung vollkommen vereint. Die Unmittelbarkeit ist innerhalb des Begriffs neu hergestellt. Im Folgenden analysieren wir die wechselseitige Entwicklung von Inhalt und Form innerhalb der einzelnen Schlussformen.

### 3.3.1 Die Entwicklung der Schlussform im Schluss des Daseins

Der Daseinsschluss lässt sich so verstehen, dass er solche These beweist, dass die Bestimmung eines einzelnen Begriffs nicht ausreicht, um als vermittelnder Begriff zu fungieren, sondern dass diese Vermittlung von einer Einheit von Begriffsbestimmungen geleistet werden muss. Das allgemeine Entwicklungsmuster dieser Schlussform besteht darin, eine unmittelbare Verbindung zwischen zwei Begriffsbestimmungen herzustellen und dann aufzuzeigen, dass dieser Schluss einen Widerspruch enthält. Dieser Widerspruch zwingt zur Umgestaltung der Schlussform und damit zum Übergang zur nächsten Schlussform.

So zeigt sich beispielsweise bei der ersten Schlussfigur EBA, dass sowohl das Subjekt des Obersatzes als auch die Mitte des Schlusses eine Vielheit von Bestimmungen enthalten, sodass es „völlig zufällig und willkürlich“<sup>168</sup>, welches

---

<sup>168</sup> GW 12, 96

---

Merkmal zur Verknüpfung des Gegenstandes mit seinem Prädikat herangezogen wird. Dieser Widerspruch führt dazu, dass die gedachte Notwendigkeit des Schlusses eine andere Schlussfigur voraussetzen muss, um ihre Gültigkeit zu erhalten. Dies führt zur zweiten Schlussfigur AEB, die als die Voraussetzung der Gültigkeit der ersten Schlussfigur gilt, welche wiederum zur dritten Figur EAB fortschreitet.

Diese Entwicklung begleitet die Ausführung des Daseinsschlusses und zeigt, dass dessen Form nicht ausreicht, um die notwendige Einheit des Begriffs, die ein Schluss ausdrücken soll, adäquat darzustellen. Eine einzelne, unmittelbare Begriffsbestimmung reicht nicht aus, um die Vermittlung des Begriffs abzuschließen; daher kann die Selbstvermittlung des Begriffs auf diese Weise nicht erreicht werden. Damit die begriffliche Vermittlung nicht in eine Fehlschlussart abgeleitet, muss es eine zusätzliche Bestimmung außerhalb der unmittelbaren Begriffsform voraussetzen. Die wechselseitige Voraussetzungstätigkeit der drei Schlussformen bildet somit eine wahre Darstellung der Selbstvermittlung des Begriffs.

Doch auch diese wechselseitige Voraussetzung der Schlussformen reicht nicht aus, um die Selbstvermittlung des Begriffs adäquat zu erfassen. Denn die Konklusion, die ein solcher Schluss ausdrücken kann, ist notwendigerweise eine negative.<sup>169</sup> Die negative Ausdrucksweise ist eine ausschließende Ausdrucksweise. Sie stößt die Wahrheit in ausschließender Weise aus dem Schluss hinaus. Diese Form des Ausdrucks zeigt, dass die Form des Schlusses gerade keine Weise ist, die Wahrheit in sich zu enthalten. Daher ist der Schluss gezwungen, seine Ausdrucksweise weiterzuentwickeln, um die Wahrheit in sich selbst aufzunehmen, anstatt sie auszuschließen. Um eine positive Konklusion ausdrücken zu können, muss die Schlussform zum mathematischen Schluss übergehen. Die mathematische Schlussweise beruht auf der Abstraktion von allen besonderen Begriffsbestimmungen und besitzt die Schlussfigur AAA. Dies führt jedoch zur Trennung von Negation und Bejahung, sodass der Daseinsschluss die Einheit von Bejahung und Verneinung innerhalb der Selbstvermittlung des Begriffs nicht mehr ausdrücken kann. Daraus ergibt sich die

---

<sup>169</sup> Vgl. GW 12, 103

---

Notwendigkeit einer anderen Vermittlungsform, die jene Vermittlungsaufgabe unterstützt, die der Begriff nicht durch unmittelbare Begriffsbestimmung leisten kann. Diese neue Vermittlungsform ist diejenige Vermittlung, die innerhalb des Daseinsschlusses als notwendig vorausgesetzt wird, um die Schlussform zu sichern. Der durch doppelte Vermittlung vollzogene Schluss wird als Reflexionsschluss bezeichnet.

### 3.3.2 Die Entwicklung der Schlussformen im Reflexionsschluss

Der Reflexionsschluss zeichnet sich dadurch aus, dass die Termini sowohl einzelne Begriffsbestimmung sind als eine andere Begriffsbestimmung reflektieren. Auf dieser Grundlage werden die drei Schlussfiguren, was im Daseinsschluss schon geprüft wurde, wieder betrachtet. Das Charakteristische des Reflexionsschlusses besteht darin, dass seine Mitte als ein in sich enthaltener Gesamtzusammenhang aller Begriffsbestimmungen gesetzt wird und der Reflexionsschluss genau jenen Prozess der Entfaltung dieses Gesamtzusammenhangs durch die Betrachtung der Extreme demonstriert. Im Vergleich zum Schluss des Daseins ist es klar, dass die Mitte hier als eine Totalität der Begriffsbestimmungen gesetzt wird, anstatt nur eine einzelne Begriffsbestimmung zu sein.

Doch die Einheit der Mitte erweist sich in der Verbindung von Form und Inhalt des Schlusses als unzureichend. Der erste Reflexionsschluss, der Schluss der Allheit, folgt formal weiterhin der Figur EBA, aber die Mitte wird nun als ein Seiendes ausgedrückt, das alle Merkmale umfasst.<sup>170</sup> Diese äußerliche Zuschreibung eines „Besonderen als der Summe seiner Bestimmungen“ erweist sich als inkompatibel mit der eigentlichen Selbstvermittlung des Schlusses: Denn die Konklusion ist bereits in den Prämissen des Schlusses vorausgesetzt. Somit stellt sich der Allheitsschluss als ein Zirkelschluss heraus, der nur den Anschein eines Schlusses hat. So zeigt sich, dass die Form des Reflexionsurteils keine Gewähr für seine Wahrheit bietet, da seine Form eine Tautologie enthält.

---

<sup>170</sup> Vgl. GW 12, 111 f.

---

Um diesen Mangel zu überwinden, versucht der Schluss der Induktion eine andere Strategie. Der Induktionsschluss entspricht formal der Schlussfigur BEA, fügt jedoch der Mitte die Bestimmung der Allheit hinzu, indem er die Einzelheit durch eine vollständige Aufzählung ersetzt.<sup>171</sup> Auf diese Weise versucht der Induktionsschluss, die im Mittelbegriff des Allheitsschlusses implizit enthaltene begriffliche Totalität zu entfalten und dadurch die im Allheitsschluss liegende Tautologie zu überwinden. Damit gelingt es ihm, die Einzelheit in die Allgemeinheit einzuordnen. Dennoch kann er die Zufälligkeit des Daseinsschlusses nicht vollkommen beseitigen. Als empirischer Schluss fügt er der Mitte durch subjektive Setzung ein zusätzliches Moment hinzu, indem er die Vollständigkeit der Aufzählung als eine Bedingung des Schlusses setzt. Da eine vollständige Aufzählung faktisch nicht erreichbar ist, bleibt diese Setzung ein bloßes „Sollen“.<sup>172</sup> Trotzdem markiert der Schluss der Induktion einen wichtigen Fortschritt: Die unbewusst vorausgesetzte Zirkularität des Schlusses der Allheit wird im Schluss der Induktion bewusst gesetzt, also als ein innerliches Moment. Sein eigentliches Prinzip „gründet sich daher wohl auf eine Unmittelbarkeit, aber nicht auf die, auf die er sich gründen sollte, auf die seyende Unmittelbarkeit der Einzelheit, sondern auf die an und für sich seyende, auf die allgemeine.“<sup>173</sup> Diese Allgemeinheit ist die Gattung. Die an sich seiende, selbst unmittelbar allgemeine Einzelheit vermag als Mittelterm des Schlusses diese Aufgabe zu erfüllen.

Diese Allgemeinheit als immanente Voraussetzung des Schlusses führt zur dritten Figur des Reflexionsschlusses: dem Schluss der Analogie unter der Figur EAB. Hier tritt A als ein in sich selbst reflektierendes Moment auf, das zugleich die Natur eines Einzelnen ausdrückt. Trotzdem, dass die Mitte die Natur eines Einzelnen in sich enthält, ist die Beziehung dieser Natur zu den Bestimmtheit dieses Einzelnen nicht explizit.<sup>174</sup> Deshalb bleibt der Schluss der Analogie auf einer äußeren Ebene: Die Einheit des Begriffs ist hier zwar gesetzt, aber noch nicht in ihrer inneren Notwendigkeit vollständig vermittelt.

---

<sup>171</sup> Vgl. GW 12, 113

<sup>172</sup> Vgl. GW 12, 114

<sup>173</sup> GW 12, 115

<sup>174</sup> Vgl. GW 12, 116 f.

---

Am Ende des Reflexionsschlusses zieht Hegel selbst folgendes Fazit: „Uebersehen wir den Gang der Schlüsse der Reflexion, so ist die Vermittlung überhaupt die gesetzte, oder concrete Einheit der Formbestimmungen der Extreme; die Reflexion besteht in diesem Setzen der einen Bestimmung in der andern; das Vermittelnde ist so die Allheit. Als der wesentliche Grund derselben aber zeigt sich die Einzelheit, und die Allgemeinheit nur als äusserliche Bestimmung an ihr, als Vollständigkeit. Die Allgemeinheit ist aber dem Einzelnen wesentlich, daß es zusammenschliessende Mitte sey; es ist daher als an sich seyendes Allgemeines zu nehmen.“<sup>175</sup>

Hieraus wird deutlich: Der Reflexionsschluss als Vermittlung zielt darauf ab, das Einzelne in die Allgemeinheit einzubinden, doch die von dieser Schlussform ausgedrückte Allgemeinheit stellt lediglich eine äußerlich anhaftende Allgemeinheit dar. Sie kann nicht aufzeigen, auf welche Weise diese Allgemeinheit dem Einzelnen immanent ist. Nach Hegel liegt der Grund darin, dass diese im Einzelnen an sich seiende Allgemeinheit sich nicht auf affirmative, unmittelbare Weise ausdrücken lässt. Denn jeder Ausdruck dieses Ansichseins bleibt notwendig eine äußere Garantie. Sie muss sich vielmehr vermittels der Negativität darstellen - als eine im Allgemeinen sowohl aufgehobene als auch wiederhergestellte Einzelheit. Mit anderen Worten: Sie muss durch Negativität das Prinzip der Verbindung von Allgemeinheit und Einzelnem erklären. Der Ausdruck dieses Prinzips ist der Schluss der Notwendigkeit. In diesem Schluss stellt sich die Vermittlung als das an und für sich seiende Allgemeine dar.

### 3.3.3 Die Entwicklung der Schlussformen im Schluss der Notwendigkeit

Im Schluss der Notwendigkeit bestimmt sich das Vermittelnde als Gattung. Dies ist eine objektive, jedoch noch einfache Allgemeinheit.<sup>176</sup> Diese Allgemeinheit der Mitte drückt die innere Identität der Extreme aus. Diese Identität ist der Inhalt des Schlusses, während das, was die Extreme trennt, der Schluss der Notwendigkeit als äußerliche Form ist. Das Ergebnis, das diese Schlussfolgerung ausdrücken soll, ist, dass

---

<sup>175</sup> GW 12, 118

<sup>176</sup> Vgl. GW 12, 118 f. Diese Allgemeinheit ist gehaltvoll, weil sie ihren Inhalt bereits in sich trägt. Zugleich ist sie einfach, weil sie ihre Bestimmtheit in eine Identität zurückgenommen hat und dadurch nach außen hin als Einheit erscheint. Dies entspricht dem Begriff der Gattung.

---

die Extreme als jene Totalität gesetzt werden, die durch die Mitte ausgedrückt wird, wodurch die Relation zugleich als die Selbstvermittlung des Schlusses gesetzt wird.

Diese Setzung ist die Lösung des Problems des Schlusses der Reflexion. Der Schluss der Reflexion drückt das Ideal aus, dass „die Mitte die Totalität des Einzelnen sein soll“. Nachdem festgestellt wurde, dass dieses Ideal im Schluss der Reflexion nicht verwirklicht werden kann, schlägt Hegel den nächsten Schritt vor, nämlich die Mitte als die begriffliche Totalität der Selbstbeziehung zu setzen. Diese Totalität bewirkt, dass sich auch die Extreme verändern und ebenfalls als die begriffliche Totalität der Selbstbeziehung dargestellt werden. Mit anderen Worten, nur wenn die Extreme ebenfalls begriffliche Totalität sind, kann die mögliche absurde Situation der Schlussformen wirklich ausgeschlossen werden, das heißt, die Einheit des Begriffs kann wirklich ausgedrückt werden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich in den drei Formen des Schlusses die Bestimmung des Mittelbegriffs verändert. Im Daseinsschluss ist der Mittelbegriff eine unmittelbare Begriffsbestimmung. Im Reflexionsschluss stellt er die Totalität des Seienden dar, also eine Aufzählung einzelner Begriffsbestimmungen. Im notwendigen Schluss hingegen ist der Mittelbegriff die durch die begriffliche Selbstvermittlung gebildete Totalität der Begriffsbestimmungen. Ähnlich wie die Kopula im Urteil im Verlauf der Urteilsformen eine inhaltliche Anreicherung erfährt, wird auch der Mittelbegriff im Verlauf der Schlussformen inhaltlich zunehmend gefüllt.

Dementsprechend bedeutet dies die Erfüllung und zugleich den Verlust der Form des Schlusses selbst. Denn sowohl die Extreme als auch die Mitte sind die Gesamteinheit des Begriffs selbst, werden sie zueinander zu etwas, das keiner formalen Vermittlung zur Verbindung bedarf. Daher ist die Vermittlung des Schlusses der Notwendigkeit nicht mehr Vermittlung im ursprünglichen Sinne. Nach der dialektischen Vollendung des Schlusses der Notwendigkeit ist der Vermittlung der Schlussformen nicht mehr eine Form, die verschiedene Begriffsbestimmungen vermittelt, sondern vielmehr präsentieren sich die Begriffsbestimmungen selbst als Selbstvermittlung. Durch diese Vermittlung drücken sie sich selbst als Einheit aus, als Begriffsbestimmungen mit Unmittelbarkeit. Daher ist dieser Zustand des Begriffs, der

---

Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ausdrückt, die Objektivität. Konkret läuft dieser Prozess in folgenden Hauptschritten ab.

Erstens, in dem kategorischen Schluss bildet das kategorische Urteil die Prämisse. Unterschiedliche Schlüsse haben unterschiedliche Urteile als Prämisse, mit anderen Worten, die Art und Weise der Verbindung von Subjekt und Prädikat in diesen Urteilen sowie deren formale Bedeutung bestimmen die formale Bedeutung der entsprechenden Schlüsse. Dieser Schluss folgt zunächst der Schlussfigur EBA. Der Unterschied zum Daseinsschluss und zum Schluss der Reflexion besteht darin, dass das B in BA und EB die Wesenheit ist und nicht eine zufällige Eigenschaft, während A die allgemeine Bestimmung ist und nicht ein abstraktes A.<sup>177</sup> Diese beiden neuen Bestimmungen vermeiden mögliche Widersprüche des Schlusses des Daseins. Andererseits setzt dieser Schluss den Schlusssatz nicht als seine eigene Prämisse voraus, wie es bei dem Schluss der Totalität der Fall ist, denn die notwendige Verbindung, die als Wesenheit durch die Mitte ausgedrückt wird, durchzieht durch die beiden Prämissen die drei Terme und erscheint nicht nur in der Mitte. Dadurch wird die subjektive Seite, die der Schluss der Reflexion darstellt, aufgehoben. Denn im kategorischen Schluss entspringt die Allgemeinheit der Vermittlung nicht einer willkürlichen Auswahl oder einer vollständigen Aufzählung durch den äußeren Verstand, sondern der inneren Vermittlung der Begriffsbestimmungen. Zusammengenommen zeigt der Schluss eine objektive Notwendigkeit. Dies markiert den Beginn der Objektivität des Schlusses. Denn der Schluss überwindet nach und nach die Gefahr eines unendlichen Regresses und vermag es zunehmend, die Gesamtheit der Begriffsbestimmungen in einem einzigen Schluss unmittelbar darzustellen. Das bedeutet, dass der Schluss schrittweise die Unmittelbarkeit in der begrifflichen Selbstvermittlung realisiert.<sup>178</sup>

Hier wird deutlich, dass der Objektivitätsbegriff bei Hegel zwei verschiedene Bedeutungen annimmt. Einerseits bedeutet Objektivität – wie bereits zuvor dargelegt –, dass einzelne Begriffsbestimmungen die Totalität der begrifflichen Bestimmungen in unmittelbarer Weise zum Ausdruck bringen können. Wenn Hegel also sagt, der

---

<sup>177</sup> Vgl. GW 12, 119 f.

<sup>178</sup> Vgl. ebd.

---

kategorische Schluss sei der Anfang der Objektivität, so heißt das, dass hier die vermittelnde Tätigkeit des Begriffs und die Unmittelbarkeit der einzelnen Begriffsbestimmungen zu einer Einheit gelangen. Andererseits trägt der Objektivitätsbegriff an dieser Stelle auch die Bedeutung, die er im alltäglichen Sprachgebrauch hat. Im gewöhnlichen Sinne bezeichnet „Subjektivität“ unsere Stellung gegenüber dem Gegenstand und drückt unsere aktive Tätigkeit am Gegenstand aus, während „Objektivität“ das vom Willen unabhängige, sachhafte So-Sein der Dinge meint. In der Untersuchung der beiden Formen begrifflicher Vermittlung – des Urteils und des Schlusses – zeigte sich, dass jede Form zunächst einem subjektiven Zweck entspringt: nämlich dem Versuch, die Begriffsbestimmungen durch eine Form zu vermitteln, die als äußerlich gegenüber den unmittelbaren Begriffsbestimmungen gedacht wird. Im kategorischen Schluss jedoch offenbart sich in jedem Schritt die Unzulänglichkeit dieser subjektiven Operation; der Schluss befreit sich nach und nach von seiner Subjektivität und versteht sich schließlich als immanente Vermittlungstätigkeit des Begriffs selbst, die in den unmittelbaren Begriffsbestimmungen gründet. In diesen beiden Bedeutungen bezeichnet Hegel den kategorischen Schluss als „den Anfang der Objektivität“.

Dieser Anfang beschränkt sich auf den Inhalt, also auf eine substantielle Identität der Terme. Diese Identität ist die durch den Schluss der Reflexion erreichte inhaltliche Identität. Der Schluss des Daseins präsentiert uns den doppelten Widerspruch von Inhalt und Form, nämlich die zersplitterte Trennung des Inhalts und die mögliche Absurdität der Form. Um diese beiden Schwierigkeiten zu überwinden, versucht der Schluss der Reflexion, die begrifflichen Bestimmungen auf subjektive Weise zu ordnen. Diese Methode zeigt jeweils auf Seiten des Inhalts und der Form Wirkung, insbesondere etabliert sie auf der Seite des Inhalts die von dem Schluss angestrebte Identität. Doch diese Identität vermag die Identität der Form nicht auszudrücken. Mit anderen Worten, die inhaltliche Identität wird nicht durch formale Vermittlung erreicht und enthält nicht die Negation der Extreme als Differenzen. (Diese Negation ist zugleich die Negation der Negation des Begriffs, also dessen Wiederherstellung.) Diese Unvollständigkeit zeigt sich in der kleinen Prämisse EB, in der E als unmittelbares

---

Einzelnes eine zufällige Existenz ist, da es neben der Wesenheit noch andere Bestimmungen gibt, die nicht in der Mitte enthalten sind. Daher ist die Identität in dem kategorischen Schluss nur eine innere Identität. Diese Einseitigkeit wird in der hypothetischen Schlussfolgerung aufgehoben.

Der hypothetische Schluss (folgt BEA) hat als Obersatz ein hypothetisches Urteil. Dieses Urteil enthält nur die Relation, aber nicht die Unmittelbarkeit der Relata (also der Extreme des Schlusses). Mit anderen Worten, das hypothetische Urteil ist eine rein formale Sache. Der hypothetische Schluss fügt dieser Form durch den Untersatz Unmittelbarkeit hinzu. Doch die Existenz der Mitte E im Untersatz ist nicht nur ein unmittelbares Etwas, sondern auch eine Mitte, die mit anderen Begriffsbestimmungen verbunden ist. Daher ist das, was diese Operation gegenüber dem hypothetischen Urteil hinzufügt, nicht nur Unmittelbarkeit.

Der hypothetische Schluss übernimmt auch die innere substantielle Identität des kategorischen Schlusses. Daher ist die Position von E und A in dem hypothetischen Urteil des Obersatzes austauschbar.<sup>179</sup> (Diese innere Indifferenz ist bereits in EBA ausgedrückt.) Ihre Beziehung hier ist ein Verhältnis der Bedingung. A ist das, was als Bedingung fungiert; es ist sowohl unmittelbare Existenz als auch aufgehobene Existenz. Mit anderen Worten, es wird als ein unmittelbares Etwas in die Schlussform eingeführt, das sich durch seine eigene Negation rekonstruiert hat. Was ist also die mit ihm austauschbare Einzelheit? Infolgedessen ist die Mitte des hypothetischen Schlusses nicht mehr wie beim kategorischen Schluss ein durch einfache Identität gebildetes Etwas, sondern enthält einen Widerspruch.

Dieser Widerspruch wird durch den Schlusssatz ausgedrückt. Die Existenz von B ist ein direktes Etwas (Inhalt), aber die Existenz von B muss durch die Vermittlung von A (Form) erfolgen. So betrachtet sind B und A identisch; sie drücken denselben Begriff aus. Nur drückt B, was bedingt ist, das aus, was A als Bedingung hat. Die durch die Bedingungsrelation ausgedrückte negative Identität wird hier als ein Übertragen der Realität formuliert, nämlich von A nach B. Die Selbstvermittlung ist hier vollzogen. Zu

---

<sup>179</sup> „der Unterschied des A und B ein leerer Namen ist.“ GW 12, 123

---

diesem Ergebnis beschreibt Hegel es wie folgt:

„Die Vermittlung des Schlusses hat sich hiedurch bestimmt, als Einzelheit, Unmittelbarkeit, und als sich auf sich beziehende Negativität, oder unterscheidende und aus diesem Unterschiede sich in sich zusammennehmende Identität, - als absolute Form, und eben dadurch als objective Allgemeinheit, mit sich identisch seyender Inhalt.“<sup>180</sup>

In dieser Hinsicht ist der Schluss der disjunktive Schluss. Dies ist die Vollendung der Schlussformen und zugleich deren Aufhebung. Die Figur des disjunktiven Schlusses ist EAB. Im Vergleich zum Schluss des Daseins ist A die Mitte, die alle Begriffsbestimmungen enthält. Erstens ist A die substantielle Identität der Art, die der kategorische Schluss enthält, nämlich die Verbindung von AE. Zweitens enthält die Mitte durch seine eigene Differenzierung die Besonderheit, das heißt, die Unterarten der Art. Dies bedeutet, dass die Mitte eine negative Einheit ist, mit anderen Worten, sie ist etwas, das sich durch Ausschluss seiner selbst bestimmt, etwas, das einzelne Dinge hervorbringt.

Formal zeigt sich dies darin, dass die drei Sätze, aus denen der Schluss besteht, dasselbe Subjekt haben. Dieses Subjekt wird in den drei Sätzen jeweils als das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne bestimmt.<sup>181</sup> Dieser Schlussprozess zeigt, dass die Vermittlung und das, was vermittelt wird, dasselbe sind. So betrachtet sind die sogenannten vermittelten Endglieder bereits in der Mitte selbst enthalten, die sie vermitteln kann. Somit ist die Vermittlung nicht mehr streng genommen eine Vermittlung, denn das, was vermittelt wird, kann nur als eine Einheit, die keiner Vermittlung bedarf, effektiv vermittelt werden. Zu diesem Zeitpunkt sind sowohl der Formalismus, der die direkte Verbindung abstrakt-getrennter Begriffsbestimmungen darstellt, als auch der Subjektivismus, der sich als Äußerlichkeit und Zufälligkeit zeigt, aufgehoben.<sup>182</sup> Der Begriff erscheint zunächst als eine innere Einheit, die sich spaltet. Die Produkte dieser Spaltung sind konkrete Begriffsbestimmungen. Der Begriff selbst als ein Kern zeigt gegenüber diesen Produkten der Spaltung eine äußerlich

---

<sup>180</sup> GW 12, 123

<sup>181</sup> Vgl. GW 12, 123

<sup>182</sup> Vgl. GW 12, 125

---

gegensätzliche Beziehung. Mit anderen Worten, der Gegensatz der Begriffsbestimmungen kann nur in einem Dritten eine äußerliche Einheit erreichen. Doch durch die Entwicklung des Schlusses erkennen wir, dass alle Begriffsbestimmungen an sich eben dieses einheitliche Ganze sind. Somit ist das Endergebnis der sogenannten äußeren Vermittlung die Aufhebung dieser Vermittlung als eine äußerliche Tätigkeit. So betrachtet kann der Begriff sich selbst auf eine unmittelbare Weise ausdrücken. Diese Weise ist die Objektivität des Begriffs. Sie steht zwar der Subjektivität entgegen, widerspricht ihr aber nicht: Als Dasein des Begriffs zeigt sie sich unmittelbar, die Unmittelbarkeit des Begriffs enthaltend, die die Begriffsbestimmungen umfasst. Diese erneute Produktion der Direktheit des Begriffs ist die Erzeugung der Objektivität.

#### 4. Zusammenfassung

Die Vertiefung und Aufhebung der Selbstvermittlung des Begriffs bedeutet, dass der Prozess der Einigung des Einzelnen mit der Allgemeinheit abgeschlossen ist. Daraus ergibt sich, dass die in der Sinnlichkeit enthaltene Einzelheit und Unmittelbarkeit des Begriffs nicht mehr aufgrund ihrer Eigenständigkeit und der durch die Vermittlung des Begriffs erreichten allgemeinen Verbindung ein unüberbrückbarer Widerspruch sind. Im Gegenteil, das unmittelbare Einzelne ist gerade deshalb denkbar, weil es sich selbst in der allgemeinen Verknüpfung befindet und durch diese allgemeine Vermittlungsaktivität seine Einzelheit besitzt. Somit ist das Einzelne denkbar, oder umgekehrt gesagt, der Grund, warum der Begriff als eine sich selbst vermittelnde, diskursive Denkaktivität auf das Einzelne anwendbar ist, also Objektivität besitzt, liegt nicht, wie die transzendente Philosophie behauptet, in einer rein subjektiven formalen Gestaltung. Vielmehr sind sowohl die diskursive Denkform als auch die Unmittelbarkeit der Objektmanifestation, insofern sie in der Begriffsstruktur stehen, Momente der Selbstbewegung und Selbstvermittlung des Begriffs. Kurz gesagt, der Begriff besitzt einerseits eine sich selbst vermittelnde Subjektivität und verleiht dieser Subjektivität andererseits die entsprechende Unmittelbarkeit, also die Objektivität. Dadurch wird die Position des Verstandes überwunden: Das von der Sinnlichkeit

---

gegebene „dieses Einzelne“ ist selbst ein einzelner Begriff, der bereits allgemeine begriffliche Bestimmungen in sich birgt. Dass es denkbar ist, liegt einerseits an der allgemeinen Verknüpfung des Begriffs, andererseits daran, dass unser Denken diese allgemeine Verknüpfung entfalten kann, d. h., dass die Verbindung zwischen den konkreten einzelnen Begriffsbestimmungen und dem Begriff selbst aufzeigen kann. Dies bedeutet somit die Objektivität des Begriffs: Die Objektivität des Gedachten entspringt ihrer Natur nach nicht aus dem sinnlichen Objekt, sondern aus der Selbstbestimmung des Begriffs. Das sinnliche Objekt ist nur das sinnliche Medium, durch das wir schließlich die begriffliche Objektivität – also die Wahrheit – im Denken erfassen können. Dies ist eine leibliche Begrenzung, die wir als Menschen einerseits akzeptieren müssen, aber andererseits auch notwendigerweise überschreiten werden.

Die Objektivität des Begriffs bedeutet, dass das diskursive Denken selbst mit der Unmittelbarkeit der begrifflichen Bestimmung verbunden ist. Diese Struktur vollendet die Grundlegung der Denkstruktur. Doch diese absolute Grundlegung kann nicht unmittelbar auf die reale Struktur des Bewusstseins angewendet werden – Letztere muss für sich selbst gedacht werden, anstatt durch eine absolut einheitliche Position ersetzt zu werden. Daher gelangen wir zum nächsten Abschnitt. In diesem Abschnitt diskutieren wir die begriffliche Grundlegung der Selbstbewegung des Begriffs in Bezug auf das Verhältnis von strikt entgegengesetzter Subjektivität und Realität, also auf das Fundament der Vorstellungsbeziehung. Dieser Abschnitt kann als „Die begriffliche Grundlegung der endlichen Subjektivität und Realität“ bezeichnet werden.

---

## **Zweiter Abschnitt: Die begriffliche Konstitution der endlichen Subjektivität und Objektivität**

Im vorherigen Abschnitt haben wir, ausgehend von dem von Hegel sogenannten höchsten philosophischen Standpunkt, die Begriffsstruktur als absolute Einheit von Subjektivität und Objektivität analysiert. Unser Ergebnis war, dass der Begriff eine negative, sich-selbst-beziehende Bewegung ist. Diese Bewegung macht den Begriff zu einem selbstbestimmenden Prozess, der die konkreten Begriffsbestimmungen ausdifferenziert und sie in einer durch die begriffliche Selbstbeziehung gebildeten selbstorganisierenden Einheit vereinigt. In dieser Hinsicht ist einerseits der Begriff, ähnlich wie die transzendente Apperzeption, die ultimative Quelle und das Prinzip aller Denkformen, auf die sich unser diskursives Denken stützt. Andererseits müssen die konkreten Begriffsbestimmungen selbst dem Begriff des Begriffs entsprechend als besondere Manifestationen der begrifflichen Einheit aufgefasst werden. Dies zeigt sich darin, dass der Begriff nur dann den Widerspruch zwischen sich als unmittelbarer Bestimmung und sich als vermittelndem Prozess vermeiden kann, wenn seine Zusammengehörigkeit als Selbstbestimmung verstanden wird. Wenn wir alle Begriffsbestimmungen als Momente der begrifflichen Selbstvermittlung begreifen und damit den Selbstvermittlungsprozess des Begriffs durchlaufen, erhalten sie gerade durch ihren selbstorganisierenden Bestimmungsprozess Unmittelbarkeit, denn jede begriffliche Bestimmung kann als Anfang und Ende derselben Bewegung gelten und sich in ihrem Verloren wieder hervorbringen. In dieser Bewegung des Begriffs enthält jede Begriffsbestimmung aufgrund der allgemeinen Vermittlung des Begriffs potenziell die Gesamtheit aller Begriffsbestimmungen. Daher ist, obwohl die Begriffsbestimmungen einander vermitteln, jede einzelne Begriffsbestimmung, wenn wir die Vermittlung als ein Ganzes erfassen, nicht mehr nur eine unmittelbare, den anderen Begriffsbestimmungen entgegengesetzte Bestimmung, sondern eine jene, die aufgrund des in ihr potenziell enthaltenen Ganzen selbst Unmittelbarkeit besitzt und die eigene Selbständigkeit mit der begrifflichen Vermittlung vereint. Diese durch begriffliche Selbstvermittlung wiederhergestellte Unmittelbarkeit des Begriffs ist seine

---

Objektivität – oder, in Hegels Worten, dasjenige, was in der Kantischen Philosophie nur durch sinnliche Unmittelbarkeit als inhaltliches Moment dem Begriff gegeben werden kann. In dieser Hinsicht kann Hegels Begriff sich ebenfalls ohne die Gegebenheit der Erfahrung Objektivität geben. Allerdings ist diese Objektivität nicht, wie in der von Kant und Fichte vertretenen kritischen Philosophie, eine der Subjektivität radikal entgegengesetzte Realität, sondern gehört als Unmittelbarkeit dem reinen Denken an, d. h. der absoluten Identität von Subjektivität und Objektivität.

Für Hegel ist sein Standpunkt deswegen der höchste philosophische Standpunkt, weil er die Wahrheit des reinen Denkens selbst erklärt. Die naheliegende Frage ist jedoch: Selbst, wenn wir einräumen, dass dieser Standpunkt tatsächlich erklären kann, wie die Vorstellung in das reine Denken erhoben werden kann, so bleibt doch das Problem ungelöst, wie die Vorstellung als solche gedacht werden kann. Der Ausgangspunkt dieses Problems ist nicht die Erfassung der Wahrheit der Vorstellung, sondern die Erfassung der Vorstellung der Wahrheit. Im ersten Fall geht es um den begrifflichen Gehalt der Vorstellungsstruktur, also um die in der Sphäre des Denkens notwendig gegebene begriffliche Grundlage der Vorstellung. Im zweiten Fall hingegen geht es darum, wie die Bewusstseinsform der Vorstellung als Vorstellung, also diese stufenweise Erscheinungsweise des Bewusstseins selbst, ihren Grund im absoluten Denken findet. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Ebenen, auf denen die Frage aus unterschiedlichen Perspektiven gestellt wird. In der Terminologie der Logik lässt sich dieses Problem folgendermaßen ausdrücken: Wenn wir annehmen, dass der Begriff als absolute Einheit von Subjektivität und Objektivität tatsächlich der höchste Standpunkt ist, stellt sich die Frage, ob und wie seine Selbst-Differenzierung die Grundlage für das Verständnis anderer, "niedrigerer" Bewusstseinsgestalten liefern kann. Die Antwort auf diese Frage muss zunächst bejahend ausfallen. Hegel zufolge, wenn die niedrigeren philosophischen Standpunkte völlig von der durch das reine Denken repräsentierten Wahrheit getrennt wären, dann könnten wir von diesen niedrigeren, aber unmittelbareren Standpunkten aus nicht auf irgendeine Weise zum reinen Denken aufsteigen. Die Möglichkeit des Aufstiegs der Bewusstseinsgestalten in der "Phänomenologie des Geistes" zum reinen Denken in der Logik muss im reinen Denken

---

selbst fundiert sein. Das heißt, was auch immer Hegel mit der Logik über die „Wahrheit“ des absoluten Denkens ausdrücken will, er kann dabei nicht einfach die faktische Erscheinung und die Möglichkeit, über diese Erscheinung als solche zu denken, leugnen. Mit anderen Worten: Wir müssen in der Logik in der Lage sein, Antworten auf andere faktische Fragestellungen zu finden. Das Bewusstsein ist genau eine solche faktische Problematik. Offensichtlich verwirft Hegel den Weg, die Struktur des realen Bewusstseins aus der transzendentalen Bewusstseinsstruktur abzuleiten. Wie also beantwortet er diese Frage selbst?

Diese Fundierung muss, bedingt durch die Voraussetzungslosigkeit der Logik, nicht thematisch erfolgen, sondern kann nur faktisch in der stufenweisen Ausformung einer Begriffsstruktur vollzogen werden. Diese Erklärung beruht auf demselben Ausgangspunkt wie unsere vorherige Interpretation der unendlichen Subjektivität und Objektivität. Das heißt, wir können zunächst nur die durch die Selbstbewegung des Begriffs hervorgebrachte logische Struktur darstellen und aufzeigen, dass diese Struktur die Denkvoraussetzung für ein bestimmtes Phänomen des Denkens ist. Wir dürfen jedoch kein bestimmtes Phänomen als zu erklärenden Gegenstand voraussetzen und die Logik als eine zweckgerichtete Konstruktionsleistung verstehen. Konkret bedeutet dies: Der Begriff des Begriffs wird in seinem Prozess der Selbstbestimmung und Selbstmanifestation in einem bestimmten Moment eine Begriffsstruktur aufweisen, die der endlichen Subjektivität und Realität entspricht. Und weil diese Struktur ein Moment der begrifflichen Selbstbestimmung ist, ist sie ein Produkt des Begriffs aus seiner eigenen Natur heraus. Dies bedeutet, dass der Begriff als absolute Einheit von Subjektivität und Objektivität selbst die Verständlichkeit der endlichen Subjektivität und Realität an sich begründet und nicht umgekehrt.

In den folgenden beiden Kapiteln werden wir insbesondere unter Rückgriff auf Fichtes logische Charakterisierung von Subjektivität und Realität in der *Grundlage* sowie Hegels Darstellung der begrifflichen Bewegung des „Wesens als Reflexion in ihm selbst“ in der Wesenslogik untersuchen, wie der Wesensbegriff auf dieser Stufe die begrifflichen Merkmale endlicher Subjektivität und Realität ausdrücken kann.

---

## **Viertes Kapitel: Die logische Konstruktion der endlichen Subjektivität**

Zunächst gehen wir von der Seite des Subjektivitätsproblems aus, das in der transzendentalen Philosophie eine zentrale Rolle spielt. In diesem Kapitel lautet unsere Hauptthese, dass Hegel die Grundstruktur des Wesensbegriffs dargestellt hat, welche dieselben Merkmale aufweist wie Fichtes Modell des Selbstbewusstseins in der „Grundlage“.

Unser Hauptanliegen ist es, zu verstehen, wie die Ähnlichkeiten zwischen der in diesem Kapitel der Wissenschaft der Logik dargestellten reinen logischen Struktur und der von Hegel kritisierten Reflexionsphilosophie bzw. kritischen Philosophie, in welche auch eine logische Struktur, aber thematisch auch die Bewusstseinslehre<sup>183</sup> zu deuten sind. Einerseits hat Hegel, wie wir wiederholt betont haben, die Transzendentalphilosophie Fichtes, die die Vorstellung und ihre grundlegende Struktur des Selbstbewusstseins in den Mittelpunkt stellt, stets kritisch betrachtet. Andererseits weisen die logischen Formen, die Hegel in diesem Kapitel entwickelt, eine auffällige strukturelle Ähnlichkeit mit der Selbstbewusstseinskonzeption auf, wie Fichte sie in der „Grundlage“ entwirft. Daher lautet die erste Frage, die wir in der Interpretation der Logik beantworten müssen: Wie ist das Verhältnis zwischen Hegels Erörterung vom Begriff der Reflexion an dieser Stelle und Fichtes Theorie des sich reflexiv beziehenden Selbstbewusstseins zu verstehen?

Hier lassen sich grob zwei Positionen unterscheiden. Die erste Position geht davon aus, dass Hegel in diesem Kapitel mit Fichte *sensu stricto* übereinstimmt. Diese Sichtweise ermöglicht es, Fichtes begrifflichen Rahmen direkt zur systematischen

---

<sup>183</sup> Hier verstehen wir die Bewusstseinstheorie als eine Lehre der Subjektivität. Dies liegt daran, dass in der phänomenologischen Darstellung der transzendentalen Philosophie Subjekt und Objekt innerhalb der Vorstellung in einem Verhältnis wechselseitiger Unterscheidung und zugleich Verbindung stehen. Streng genommen ist es das Bewusstsein, das die aktiven Bedingungen für diese Verbindung bereitstellt. Daher nimmt die Struktur des Bewusstseins innerhalb der Vorstellung die Stellung der Subjektivität ein. Andererseits befindet sich diese Subjektivität stets in einem Verhältnis wechselseitiger Bestimmung mit der Objektivität; sie kann daher die Struktur der Vorstellung nicht vollständig durch ihre eigene Aktivität beherrschen, sondern muss der eigenständigen Objektivität einen gewissen Raum lassen. In diesem Sinne ist das Bewusstsein begrenzt. Das Bewusstsein repräsentiert in dieser Struktur eine endliche Subjektivität. Die Lehre vom Bewusstsein und seiner logischen Struktur kann daher herangezogen werden, um die Bedeutung der bei Hegel vorrangigen Subjektivität innerhalb der logischen Struktur zu erläutern.

---

Rekonstruktion von Hegels Analyse der Reflexionsstruktur des Wesens heranzuziehen. Quante weist darauf hin, dass eine Fichtesche Theorie des Selbstbewusstseins aus der Perspektive der ersten Person für eine systematische Rekonstruktion dieses Kapitels der Logik fruchtbar gemacht werden kann.<sup>184</sup> Die zweite Position hingegen vertritt die Auffassung, dass Hegel in diesem Kapitel eine radikale Umgestaltung des vorhegelschen Reflexionsbegriffs vornimmt.<sup>185</sup> Diese Umgestaltung überwinde insbesondere durch eine Neubestimmung der Zirkularität das von Kant und Fichte aufgeworfene Problem des Reflexionszirkels in der Selbstbewusstseinstheorie.<sup>186</sup> Demnach liefere Hegel keine Rekonstruktion der Struktur des Selbstbewusstseins, sondern lediglich „Momente des objektiven Denkens“<sup>187</sup>. In diesem Sinne bietet Hegel in der Wesenslogik keine Bewusstseinslehre, sondern eine ontologisch verstandene Wesensstruktur. Zumindest kann dieses Denkmodell nicht zur Erklärung der Reflexionsformen des gewöhnlichen Bewusstseins herangezogen werden. Von dieser Position aus scheint es notwendig, Hegels Lehre vom absoluten Denken von Fichtes subjektivem Denken zu trennen und Ersteres als absolute Überbietung des Letzteren zu betrachten.<sup>188</sup>

In diesem Kapitel schlage ich einen „mittleren Weg“ vor. Meiner Ansicht nach thematisiert Hegel das Selbstbewusstsein aus der Perspektive der ersten Person nicht

---

<sup>184</sup> “Es ist systematisch erhellend, die Hegelsche Wesenslogik anhand der Fichteschen Analyse des Selbstbewusstseins in Form erstpörsönlicher Selbstbezugnahme zu rekonstruieren. Qua Voraussetzung ist das Ich Tätigkeit – Fichte spricht von Thathandlung – und nicht etwa von der Seinsart eines Dings.” (Quante, 2018, S. 276) Quantes Interpretationsrichtung zielt darauf ab, ein Gleichgewicht zwischen der Subjektivität des endlichen Geistes und der Realität der Welt zu suchen. Das bedeutet einerseits, der normativen Funktion des Geistes für die Realität besonderes Gewicht beizumessen und einen radikalen “bald naturalism” zurückzuweisen, andererseits jedoch die Welt nicht vollständig im Geist aufzulösen, sodass dieser “spinning in a void” (Vgl. McDowell, 1994). Die vorliegende Arbeit vertritt die Auffassung, dass eine Verteidigung der Wesenslogik letztlich dieser Position zugutekommen wird. Beschränkt man den Diskussionsrahmen jedoch auf die Logik, so fällt auf, dass die in der Wesenslogik dargestellte logische Struktur um zusätzliche Bedingungen ergänzt werden muss, um auf die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Geist und Welt im strengen Sinne angewendet werden zu können. Denn die Wesenslogik als Teil der Logik stellt nach wie vor eine logische Struktur dar, die der Unterscheidung zwischen Geist und Welt vorausliegt.

<sup>185</sup> Vgl. Jaeschke, 1978, S. 95, und Schubert, 1985. Ein Kennzeichen dieser Transformation besteht darin, dass die Reflexion nicht mehr als ein vom Geist ausgehender äußerer Vorgang verstanden wird, sondern als eine vom Begriff selbst vollzogene autonome Negation. Dieses Merkmal wird von einigen Interpreten sogar als die „Grundoperation“ des Begriffs bezeichnet (Vgl. Henrich, 1967; Koch, 2014). Angesichts der Vielschichtigkeit des Negationsbegriffs wird in der vorliegenden Arbeit jedoch keine thematische Untersuchung der Negation im allgemeinen Sinne unternommen, die nahezu die gesamte Logik durchzieht. Entsprechende Hinweise finden sich bei Quante, 2018, S. 287

<sup>186</sup> Vgl. Iber, 1990, S. 137, Über die Zirkularität des Selbstbewusstseins als eine Schwierigkeit bei Kant, vgl. KrV, B 404, bei Ficht vgl. Henrich, 1966

<sup>187</sup> Jaeschke, 1978, S. 87

<sup>188</sup> Vgl. Iber, S.276, S. 295, S. 308

---

explizit als Ziel des Wesensbegriffs – dieser Rahmen ist schließlich bereits vor der Logik durch die Phänomenologie des Geistes aufgehoben worden. Denn das gewöhnliche Selbstbewusstsein in der Ersten-Person-Perspektive setzt notwendig die Trennung von Subjektivem und Objektivem voraus und nimmt diese als Ausgangspunkt der Erklärung. Dies entspricht jedoch nicht den Voraussetzungen der logischen Entfaltung. Dennoch denke ich, dass die Frage nach der Struktur des Selbstbewusstseins durch die immanente Bewegung des Begriffs beantwortet werden kann, ohne aber dieselbe zu thematisieren. Mit anderen Worten: Hegels Begriffsbewegung „verändert“ nicht einfach die Bedeutung des vorhegelschen Reflexionsbegriffs, sondern fundiert ihn durch einen neuen Begriff der objektiven Reflexion, und somit wird die Bedeutung der Reflexion erweitert.

Diese Position profitiert ebenfalls von Jaeschkes Interpretation. In seinem Aufsatz unterscheidet er zwischen der Reflexion als Denkopoperation einerseits und dem Reflexionsbegriff als systematischem Moment andererseits.<sup>189</sup> In Hegels Logik bedeutet der Reflexionsbegriff als logische Bestimmungsstufe nicht unmittelbar eine bestimmte Operation unseres Denkens, sondern eine objektive Konfiguration der immanenten Selbstentfaltung der Logik. Interessanterweise findet sich dieselbe Unterscheidung bereits in Fichtes *Grundlage*, die Hegel ja kritisiert. Dort wird die Reflexion zwar zunächst als methodisches Instrument der transzendentalen Selbstvergewisserung eingeführt, doch zugleich entwickelt Fichte – gewissermaßen hinter seinem eigenen methodischen Rücken – eine objektive Struktur der Selbstbezüglichkeit, die über das bloß Subjektiv-Methodische hinausweist.<sup>190</sup> Insofern liefert Fichte einen entscheidenden Hinweis. Wichtig ist hier, dass es mir nicht um Fichtes Reflexionsbegriff am Anfang der Wissenschaftslehre geht, also nicht um die „abstrahierend-reflektierende“ Methode als Entdeckung der Tathandlung des Selbstbewusstseins. Vielmehr beziehe ich mich auf die Struktur der Rückkehr des Selbstbewusstseins in sich selbst, wie sie in der Analyse der Handlung des Selbstbewusstseins gewonnen wird. Diese Struktur weist folgende Merkmale auf:

---

<sup>189</sup> Jaeschke, 1978, S. 88-95

<sup>190</sup> Reflexion als eine Methode vgl. GA I/2, 255 f., als eine Struktur vgl. GA I/2, 369 ff.

---

Erstens handelt es sich nicht um eine operative Methode aus der Perspektive der ersten Person, sondern um das objektive Ergebnis dieser Methode, welche eine „Dritte-Person-Perspektive“. Zweitens ist dieses Ergebnis deswegen objektiv, weil es den durch das Selbstbewusstsein begründeten logischen Gesetzen entspricht und somit Notwendigkeit an sich hat. Deshalb beeinflusst es die reflexive Struktur des Selbstbewusstseins nicht, ob ich tatsächlich eine Reflexionstätigkeit ausübe oder nicht. Dass diese Struktur mit der logischen Struktur korrespondiert, ermöglicht die Verbindung zu Hegels immanenter Bewegung des Begriffs. Hegels in der Wesenslogik entfaltete Reflexionslehre ist, logisch betrachtet, eine voraussetzungslose Selbstentfaltung des Begriffs. Das Resultat dieser Entfaltung ist eine begriffliche Einheit, die konkrete Momente in sich enthält. Diese Einheit mit ihren notwendigen Bestimmungen entspricht der logischen Struktur des Selbstbewusstseins, wie sie Fichte in der Grundlage dargestellt hat. Außerdem ist Hegels Verhältnis zur Kritischen Philosophie nicht einfach als eine bloße Überbietung zu verstehen – er muss vielmehr innerhalb des reinen Denkens die Denkbarkeit der Reflexionsposition erklären. Zusammenfassend lässt sich sagen: Hegels Logik ist weder eine thematische Explikation der Struktur des Selbstbewusstseins noch eine bloße Ontologie. Vielmehr zeigt sie auf voraussetzungslose Weise eine logische Struktur, die das Fundament für das Selbstbewusstsein bilden kann. In diesem Sinne ist die logische Struktur selbst eine Form der Metaphysik, zugleich aber auch eine „nicht-thematische“ Theorie des Selbstbewusstseins.

Nachdem die Position dieses Kapitels von anderen Interpretationsrichtungen auseinandergesetzt wurde, können wir nun mit einer systematischen Interpretation des Textes beginnen. Dabei werde ich auf drei strukturelle Merkmale hinweisen, die Hegels Begriff des Wesens mit Fichtes Selbstbewusstseinskonzeption gemeinsam hat, darlegen, wie sie jeweils innerhalb der Systeme beider Philosophen formuliert werden, und argumentieren, dass es sich dabei um isomorphe Strukturen der Logik Hegels und des Selbstbewusstseins Fichtes handelt.

Es sind drei Merkmale auszufalten: Erstens besitzt das Wesen – wie auch das Selbstbewusstsein – eine Struktur der Tätigkeit, die auf Selbstbezüglichkeit oder

---

Selbstreflexion beruht. Zweitens ist das Wesen – wie auch das Selbstbewusstsein – seiend, also mit Realität ausgestattet. Drittens enthält die Tätigkeit des Wesens – wie auch jene des Selbstbewusstseins – in sich selbst logisch ausdrückbare Momente. Diese Momente bilden den wechselseitigen Fortschritt von Denken und Sein ausgehend von der Subjektivität.

## 1. Die reflexive Struktur der Tätigkeit des Wesens und des Ich als Selbstbewusstseins

### 1.1 Fichtes Ich als eine reflexive Handlungsstruktur

Das von Fichte in der „Grundlage“ gegebene Ich-Modell ist ein nicht unumstrittenes Thema. Einige Interpretationen stützen sich auf das in der „Grundlage“ prinzipiell auftretende Modell des Selbstbewusstseins, bei dem das Ich sich unmittelbar selbst setzt. („Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn“<sup>191</sup>). Andere Interpretationen vertreten hingegen die Auffassung, dass, obwohl das reflexive Modell („Das Ich [...] soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt“<sup>192</sup>) textlich gesehen erst im Teil der Lehrsätze und somit nach dem unmittelbaren Setzungsmodell, das schon im Teil der Grundsätze entsteht, erscheint, jenes dennoch das ausgereifte Modell des Selbstbewusstseins darstellt. In diesem bereits hinreichend entfalteten theoretischen Modell ist das Ich nicht länger nur ein leeres theoretisches Postulat, sondern ein lebendiges, als Leben und Intelligenz erscheinendes Ich. Das heißt, ein solches Ich steht in einer konkreten Beziehung zu dem Nicht-Ich, das wir in der Welt beobachten. Fichte beschreibt solches Ich so:

„Das Ich soll sich nicht nur für jeden anderen Verstand außer sich, sondern auch für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt. Es soll also, sofern es überhaupt ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewusstseins schlechthin in sich selbst sein. Es soll also, sofern es ein Ich ist, unbedingt und grundlos in sich selbst das Prinzip der Reflexion auf sich enthalten.“<sup>193</sup>

Die mögliche Widersprüchlichkeit dieser beiden Ausdrucksweisen des

---

<sup>191</sup> GA I/2, 261

<sup>192</sup> GA I/2, 406

<sup>193</sup> Ebd.

---

ursprünglichen Handelns des Ich ist vielfach diskutiert worden. Baumanns verwirft das zweite Modell vollständig und behauptet, für das Ich existiere nur das unmittelbare Setzen, aber kein „als“, welches das Reflexionsmodell bezeichnet.<sup>194</sup> Kroner hingegen sieht im Nebeneinander der beiden Ich-Modelle einen „tödlichen“ Widerspruch für das gesamte System der *Grundlage*.<sup>195</sup> Schmidt ist der Ansicht, dass wir in der praktischen Wissenschaftslehre zwar beginnen zu verstehen, warum wir zu abstrakten Reflexionstätigkeiten fähig sind und uns selbst als ein Absolutes begreifen können. Doch erfordert dieses Handeln eine „charismatische Gewissheit“, die über die unmittelbare Gewissheit des Bewusstseins hinausgeht. Die in der Grundlage von Fichte entwickelte Theorie scheint jedoch nicht in der Lage zu sein, eine solche über das Fürsichsein des Ich hinausgehende Gewissheit zu begründen. Diese Analyse weist zugleich auf die inneren Widersprüche der Grundlage hin.<sup>196</sup> Brachtendorf interpretiert das reflexive Modell im Lichte der methodischen Doppelheit Fichtes nicht als eine Ableitung oder Explikation des ersten Modells, nämlich des Schlechthin-Setzens, sondern als einen zweiten Anfang der Wissenschaftslehre, insofern diese Position den Übergang von einem linearen zu einem zyklischen Strukturverständnis markiert.<sup>197</sup> Henrich vertritt die Ansicht, dass das unmittelbare Setzungsmodell lediglich ein negatives Gegenbild des Modells von Selbstbewusstsein sei – ein Fehler der Reflexionstheorie, den Fichte selbst erkannt habe. Bei Henrich gestaltet sich die Situation komplexer. Er ist der Ansicht, dass Fichtes ursprüngliche Einsicht darin besteht, die ursprüngliche Struktur des Selbstbewusstseins nicht durch Reflexion, sondern mittels intellektueller Anschauung zu begreifen. Diese Formulierung negiert nicht die Reflexivität des Selbst, sondern die in den frühesten Versionen der Wissenschaftslehre vorgesehene Vorgehensweise. In der „*Neuen Darstellung*“ und der „*nova methodo*“ hingegen greift Fichte auf die intellektuelle Anschauung zurück, um unmittelbar vom reflexiven Selbst aus die Struktur des Selbstbewusstseins zu erklären,

---

<sup>194</sup> „Für das absolute Ich gibt es gar kein ‚als‘ des Setzens, ja, in Bezug auf das absolute Ich ist es bereits sinnlos, von einem ‚für‘ zu reden.“ (Baumanns, 1972, S. 44)

<sup>195</sup> vgl. Kroner, 1961, S. 507-513

<sup>196</sup> Vgl. Schmidt, S. 61 f. Wissenschaftler analysieren häufig auch aus diesem Blickwinkel die Unterschiede zwischen den späteren und den frühen Versionen der Wissenschaftslehre. Vgl. Klotz, 2023, S. 241 ff.

<sup>197</sup> „Wie sich zeigen wird, ist die zweite Formel nicht aus der ersten abgeleitet oder auch nur eine Explikation dieser. Sie stellt vielmehr einen zweiten Anfang der WL dar.“ (Brachtendorf, 1994, S. 120)

---

ohne die Formulierung des Selbst als sich selbst unmittelbar setzendes Ich zu verwenden. Daher bevorzugt Henrich selbst im Kontext der Grundlage das Modell der Selbstreflexion des Ich und verwirft das Modell der Selbstsetzung durch abstrakte Reflexion. Denn diese Formulierung beruht nur auf „eine Grundlage vorauszusetzen, von der wir kein Wissen haben können.“<sup>198</sup> Alle diese Interpretationsansätze – gleichgültig, ob sie eher dazu tendieren, die im ersten Prinzip ausgedrückte unmittelbare Setzung des Bewusstseins als die wesentliche Struktur der Tathandlung des Ich zu verstehen, oder ob sie dem Reflexionsmodell des Bewusstseins den Vorzug geben, insofern es die Tathandlung des Ich besser zu erfassen vermag – teilen eine gemeinsame Grundannahme: dass diese beiden Weisen der Darstellung des Selbstbewusstseins unvereinbar sind und in einem unauflösbaren Widerspruch zueinander stehen. Die ersten beiden Deutungsansätze schließen die Möglichkeit einer Harmonisierung beider Darstellungsweisen der Struktur des Selbstbewusstseins aus und wählen schlicht eine von ihnen als Leitfaden für das Verständnis der Grundlage. Tatsächlich aber bietet Fichte innerhalb ein und derselben Version der Wissenschaftslehre unterschiedliche Formulierungen an, die nicht ignoriert werden sollten. Die beiden späteren Deutungsansätze erkennen zwar den Unterschied zwischen Fichtes zwei Formulierungen des Selbst an, weisen jedoch einen gemeinsamen Mangel auf: Sie versuchen, die frühe Wissenschaftslehre durch die spätere zu „überdecken“, um so einen Fortschritt in Fichtes Denken aufzuzeigen. Vor diesem Hintergrund unternimmt dieser Interpretationsansatz keinen Versuch, die Einheit des Selbstbewusstseinsmodells in der *Grundlage* selbst zu begründen.

Dieser Aufsatz vertritt hingegen die Auffassung, dass die in der *Grundlage* enthaltenen zwei Darstellungsweisen des Selbst eine innere Einheit aufweisen. Unabhängig davon, welche Methode Fichte konkret verwendet hat oder ob diese Methode wirksam umgesetzt wurde, stellt das Modell der reflexiven Bewegung des Selbstbewusstseins jene Struktur der Selbstbeziehung des Ich dar, die Fichte tatsächlich

---

<sup>198</sup> „Die Formel, nach der das Ich sich selber setzt, ist gar nichts anderes als das negative Gegenbild des Modells von Selbstbewusstsein, auf das die Reflexionstheorie festgelegt ist, deren Fehler Fichte erkannt hatte. Man kann nicht das Selbstbewusstsein im Ausgang von seinen Elementen aufbauen. Man kann auch nicht eines der Momente zur Grundlage des ganzen Phänomens machen wollen. Denn kein Moment geht den anderen voraus.“ Henrich, 1993, S. 71

---

offenlegen wollte – sie ist das theoretische Ziel der Wissenschaftslehre.<sup>199</sup>

Erstes besteht kein Widerspruch zwischen dem Reflexionsmodell des Ich und dem Modell der unmittelbaren Setzung. Im Gegenteil: Das Modell des reflektierenden Ichs ist eine vollständigere Darstellung dessen, was durch die unmittelbare Setzung ausgedrückt wird. Das Auftreten des reflektierenden Ich-Modells ergibt sich aus dem Bedürfnis, die im Modell des unmittelbar gesetzten Ichs enthaltenen Widersprüche zu vermitteln. Dass das Ich in reflexiver Weise sich selbst setzen und seine Selbstbeziehung aufbauen kann, liegt daran, dass seine Tätigkeit eine bestimmte Richtung besitzt. „die Richtung derselben (Ich-Tätigkeit, Anm. d. Verf.), sage ich, ist lediglich *centripetal*.“<sup>200</sup> Diese Charakterisierung der Richtung der Ich-Tätigkeit ist die Voraussetzung dafür, dass die ursprüngliche Tätigkeit des Ich als Selbstreflexion dargestellt werden kann. Die Voraussetzung für diese Charakterisierung wiederum liegt in der Darstellung der Struktur der Ich-Tätigkeit im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre – konkret in der Darstellung der Wechselwirkung als Charakteristikum dieser Tätigkeit. Unter diesem Begriff wird die Tätigkeit des Ich wie folgt beschrieben:

„Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u.s.w.a geht. Sie könnte angestoßen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, daß sie eben in C angestoßen werde; und davon liegt nach dem obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich. Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung

---

<sup>199</sup> Vor einer direkten Auseinandersetzung mit diesem Problem und weitere Erläuterung ist eine wichtige Unterscheidung zu treffen: Henrichs Thematisierung des Selbstbewusstseins und seine umfassenden Reflexionen über das Problem der Reflexion. Henrich betont, dass Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins sich gegenüber früheren Versuchen, das Ich bloß als ein Erklärungsprinzip zu verwenden, insbesondere dadurch auszeichnet, dass das Selbstbewusstsein selbst thematisiert wird und Fichte stets bemüht war, die Reflexion als Methode zu vermeiden – da sie notwendigerweise Schwierigkeiten hinsichtlich der Selbstbezüglichkeit des Ich mit sich bringt. (Das heißt: Wenn man das Reflexionsmodell verwendet, dann setzt man entweder schon voraus, was man zu untersuchen vorgibt, oder man zerstört durch den Reflexionsvollzug gerade den inneren Zusammenhang des Ich.) Wichtig ist: Die hier diskutierte Reflexionsstruktur betrifft nicht diese methodische Ebene. Wir beschränken uns (zumindest vorläufig) auf die Ergebnisse von Fichtes Untersuchungen zum Selbstbewusstsein. Daher bezeichnet der von mir hier verwendete Begriff der Reflexion – wenn nicht ausdrücklich anders angegeben – lediglich die strukturelle Eigenschaft der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins und keine philosophische Operation. Selbst in der Diskussion von Fichtes eigenen Texten bedeutet die hier diskutierte Reflexion die Rückkehr des Selbstbewusstseins zur Struktur seiner Setzung und nicht eine abstrakte Reflexion im Sinne der Methode der Wissenschaftslehre.

<sup>200</sup> GA I/2, 406.

---

der Tätigkeit des Ich reflektirt von C nach A.“<sup>201</sup>

Dass wir den Begriff der Wechselbestimmung überhaupt gewinnen können, liegt daran, dass die Entwicklung der Wissenschaftslehre bis zu diesem Punkt strikt den durch das Prinzip etablierten dialektischen Regeln folgt. Das heißt: Jeder Widerspruch setzt notwendig eine Synthese voraus, die bereits durch die im ersten Prinzip beschriebene Setzung des Ich geleistet wurde, und die Darstellung dieser Synthese ist zugleich eine weitere Explikation der inneren Gliederung der Tätigkeit des Ich. Somit ist das reflektierende Ich zwar kein analytisches Resultat des unmittelbaren Ich-Modells, sein Auftreten basiert jedoch auf den im unmittelbaren Ich enthaltenen inneren Momenten. Es handelt sich also um eine vertiefte Darstellung der Einheit des unmittelbaren Ichs. Daher stellt das Modell des reflexiven Selbstbewusstseins nicht den Widerspruch zum Modell des sich unmittelbar (schlechthin) setzenden Selbst dar, sondern dessen notwendiges logisches Resultat. In der Erkenntnisordnung ist Letzteres die Voraussetzung des Ersteren.

Der zweite Grund liegt darin, dass das im ersten Grundsatz dargestellte, sich unmittelbar selbst setzende Ich sowohl hinsichtlich der Prinzipienkonstitution als auch methodologisch unvollständig ist.<sup>202</sup> Wenn man die zur Darstellung der Grundstruktur des Ich verwendeten Formeln als Gegensatz zwischen der unmittelbaren Setzung des Ich im ersten Theorem und dem Modell der Selbstreflexion im zweiten Theorem versteht, wird die Unvollständigkeit des ersten Prinzips leicht übersehen. Zwar ist der erste Grundsatz die einzige Aussage, die sowohl der Form als auch dem Inhalt nach völlig unbedingte ist, aber er erschöpft nicht alle Formen der Unbedingtheit: Der zweite Grundsatz ist Form nach unbedingte,<sup>203</sup> während der dritte Grundsatz inhaltlich unbedingte ist.<sup>204</sup> Nur diese drei Grundsätze zusammen erschöpfen die Unbedingtheit des Prinzips der Wissenschaftslehre, das heißt, nur durch sie wird das Prinzip etabliert,

---

<sup>201</sup> GA I/2, 369 f.

<sup>202</sup> Zur methodologischen Bedeutung der Vielheit der Grundsätze in der *Grundlage* vgl. Kapitel 1; an dieser Stelle soll darauf nicht erneut eingegangen werden.

<sup>203</sup> „Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze  $A = A$  müßte ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegenseitens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesetzt.“ GA I/2, 265

<sup>204</sup> „Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloß dem Gehalte nach unbedingte.“ GA I/2, 268

---

auf das jede Philosophie oder Wissenschaft zurückgehen muss.<sup>205</sup>

Für den frühen Fichte ist dieses Prinzip eben die ursprüngliche Tätigkeit des Ich und deren Struktur. Daher betont Fichte bereits in dem Teil der Grundsätze, dass drei Grundsätze formuliert werden müssen, um die grundlegende Struktur der Ich-Tätigkeit zu beschreiben. Jedes einzelne dieser Grundsätze ist zwar an sich unbedingt, aber ohne die beiden anderen nicht in der Lage, ein vollständiges Ich als Prinzip der Philosophie zu konstituieren. Daher ist der erste Grundsatz tatsächlich nicht hinreichend, um ein vollständiges Modell des Ich bereitzustellen.

Im Gegensatz dazu kann das nach der Erörterung des dritten Grundsatzes eingeführte Prinzip der Reflexion alle drei Grundsätze zugleich ausdrücken. Einerseits lässt sich das Modell der reflexiven Bewegung des Selbstbewusstseins durch die doppelte Bewegungsrichtung sowie durch den in dieser Bewegungsrichtung auftretenden Anstoß und die Rückkehr der Selbstbewegung zur Darstellung der drei Grundsätze verwenden. Die nach außen gerichtete Bewegung entspricht der unmittelbaren Setzung des Ich, die nach innen gerichtete hingegen der Setzung des Nicht-Ichs; der Vereinigungspunkt beider Bewegungen entspricht der Setzung der Teilbarkeit der Selbstbewegung des Ich in sich selbst. Andererseits stellt das Modell des reflexiven Ichs den eigentlichen genetischen Grund des Selbstbewusstseins dar. Nur ausgehend vom Modell der Selbstreflexion kann die Aufgabe der Wissenschaftslehre erfüllt werden, nämlich die Deduktion der Vorstellung aus der Erklärung des Selbstbewusstseins als Bedingung der Subjektivität – oder, mit Fichtes eigenen Worten: „die genetische Deduktion dessen, was in unserem Bewusstsein erscheint“.

Drittens sollte das Ich-Modell als ein Ganzes betrachtet werden und nicht lediglich auf die unmittelbare Setzung reduziert werden, wie sie im ersten Prinzip beschrieben wird. Nur unter dieser Voraussetzung kann es die Konstitution eines Ichs im strengen Sinne leisten. Anders gesagt: Reflexion bzw. eine reflexive Struktur ist die Bedingung dafür, dass das Ich wirklich ein Ich und Subjekt sensu stricto wird und in Beziehung

---

<sup>205</sup> „kann es außer den aufgestellten weiter keinen geben. Die Masse deßen, was unbedingt, und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft.....Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre.“ GA I/2, 271 f.

---

zum Nicht-Ich als Objekt treten kann. Nur wenn das Ich das Stadium des reflexiven Modells erreicht, wird es zum echten Ich und Subjekt. Denn das reale Ich steht notwendig bereits in einem Verhältnis zu seinem Objekt, das sowohl durch Unterscheidung als auch durch wechselseitige Bezogenheit gekennzeichnet ist. Um das reale Objekt zu verstehen, muss daher zumindest formal seine Beziehung zum Ich nachvollzogen werden können. Eine solche Beziehung lässt sich jedoch im Modell des sich schlechthin selbst setzenden Ich nicht denken, da in dieser Tätigkeit keinerlei Differenz hervorgebracht wird und somit auch keine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt entstehen kann. Im Gegensatz dazu ermöglicht das reflexive Modell des Selbstbewusstseins zumindest die Unterscheidung zweier Aktivitätsrichtungen und damit die Frage nach dem Grund dieser Differenz. Aus dieser Fragestellung ergibt sich formal ein „Nicht-Ich“, das die Umkehrung der Ich-Tätigkeit möglich macht. Erst durch die Artikulation des reflexiven Selbst kann die Beziehung zwischen Ich und Objekt gedacht werden und das Ich selbst als real möglich werden.

In der „*Begriffsschrift*“ unternimmt Fichte eine vorläufige Gliederung der Wissenschaftslehre. Er hält denjenigen Teil, in dem die Formel der Reflexion des Ich gegeben wird, für den wichtigsten: „Dieser zweite Theil ist an sich bei weitem der Wichtigste“<sup>206</sup> .Nur unter der hier dargelegten Struktur der Tätigkeit des „Strebens“ kann die Vorstellung deduziert werden, das heißt: Erst dadurch kann der Inhalt des ersten Teils verstanden werden.<sup>207</sup> Doch dieses Streben lässt sich nur im Modell der Selbstreflexion des Ich begründen, denn nur das Reflexionsmodell beschreibt jenen Prozess, in dem die Aktivität des Ich gehemmt, auf sich selbst zurückgeworfen und durch einen inneren Trieb erneut aus sich selbst heraus tätig wird, um den Anstoß zu überwinden und somit in sich einzunehmen. Dieses Modell kann durch das unmittelbar setzende, eindimensionale Tätigkeitsschema des ersten Grundsatzes aber nicht realisiert werden.

---

<sup>206</sup> GA I/2, 151

<sup>207</sup> „Im zweiten bekommt der theoretische Theil erst seine sichere Begrenzung, und seine feste Grundlage, indem aus dem aufgestellten nothwendigen Streben die Fragen beantwortet werden: Warum müssen wir unter der Bedingung einer vorhandenen Affection überhaupt vorstellen?“ GA I/2, 151

---

Viertens enthält das Ich – bereits in seiner unmittelbaren Setzung – hinsichtlich der Form der Handlung eine Beziehung auf sich selbst. Auch wenn Fichte den ersten Grundsatz als eine unmittelbare Setzung formuliert, so ist bereits in der reinen Form dieser Handlung die Selbstbeziehung des Ich enthalten. Dieser Grundsatz bzw. unmittelbare Setzungstätigkeit des Ich ist, insofern sie ein unaufhörlicher dynamischer Prozess ist, rein formal. Als bloße Handlung, nämlich ungeachtet des Resultats derselben, involviert sie keine festen, unmittelbar existierenden Endglieder, sondern beschreibt lediglich eine identische Beziehung zwischen dem Gesetzten und sich selbst. Nur wenn die Setzung des Ich berücksichtigt wird, kann das damit zusammenhängende Relatum A als vorhanden gelten. Wird das Ich nicht als Handelnder oder als mit der Handlung identisches Reales gedacht, so stellt die Setzung als Form eine grundlegende Selbstbeziehung in Form der Identität dar.

Fichte stellt die Tätigkeit des Ich aus einem unwiderlegbaren logischen Satz dar. Der dem ersten Grundsatz entsprechende logische Satz lautet:  $A = A$ . Fichte betont ausdrücklich, dass die Gewissheit dieses Satzes nicht aus A, nämlich den Relata, sondern aus der logischen Kopula, die die Relation ausdrückt, hervorgeht:

„Man setzt, durch die Behauptung, daß obiger Satz an sich gewiß sey, nicht, daß A sey. Der Satz  $A$  ist  $A$  ist gar nicht gleichgeltend dem:  $A$  ist, oder es ist ein  $A$ .“<sup>208</sup>

Somit ist in diesem logischen Satz nicht sein Inhalt, sondern seine Form dasjenige, was uns zur Tätigkeit des Ich leiten kann.<sup>209</sup> Und gerade diese Form bedeutet eine Relation, die ohne jeden Grund gesetzt wird: „das festgesetzt, daß zwischen jenem Wenn, und diesem So ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin, und ohne allen Grund gesetzt wird.“<sup>210</sup> Gerade dieser notwendige Zusammenhang  $X$  beschreibt exakt die Setzungstätigkeit des Ich.

Daher gilt: Selbst die Aussage „Ich bin“, also die Beschreibung der ursprünglichen Handlung, beruht auf der darin verborgenen Selbstbeziehung des Ich. Das Ich „ist

---

<sup>208</sup> GA I/2, 256

<sup>209</sup> „Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form.“ GA I/2, 257

<sup>210</sup> GA I/2, 257

---

zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe.“<sup>211</sup>

Schließlich lässt sich – wenn auch nicht unmittelbar, so doch mit plausibler Berechtigung – vermuten, dass in späteren Fassungen der Wissenschaftslehre das Modell der unmittelbaren Ich-Setzung des ersten Grundsatzes sukzessive zurücktritt und stattdessen das Modell der Selbstreflexion die theoretische Grundlage übernimmt.

Am Anfang der Wissenschaftslehre nova methodo definiert Fichte die mit allen konkreten Bewusstseinszuständen einhergehende intellektuelle Tätigkeit als eine Rückkehr in sich selbst:

„Alles Bewusstsein ist begleitet von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein, genannt intellektuelle Anschauung, und nur in Voraussetzung dessen denkt man. Das Bewusstsein aber ist Tätigkeit und das Selbstbewusstsein insbesondere in sich zurückgehende Tätigkeit der Intelligenz, oder reine Reflexion.“<sup>212</sup>

Die intellektuelle Anschauung begleitet alle Bewusstseinszustände – sie ist ein Selbstbewusstsein. Das bedeutet, dass sie, wie bereits in der *Grundlage*, einen grundlegenden Status in der Wissenschaftslehre einnimmt. In der WLNM hebt Fichte zur Vermeidung der Widersprüche und der schwer überbrückbaren Spaltung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie die selbstbezügliche, zurückkehrende Struktur des Selbstbewusstseins ausdrücklich an den Anfang des Systems. Und eben diese Kritik richtet sich genau gegen die Möglichkeit einer systematischen Spaltung zwischen theoretischer Wissenschaftslehre und praktische Wissenschaftslehre, die sich aus der Darstellung dem unmittelbaren Setzen des Ich und der Entgegengesetzten des Nicht-Ichs im Teil der Grundsätze der *Grundlage* ergeben kann. Daher ist zwar diejenige Interpretationsrichtung fehlerhaft, die aufgrund der Betonung der Struktur der reflexiven Selbstbewusstseinsbewegung die unmittelbare Setzung des Ich im ersten Grundsatz verwirft; doch aus der Perspektive der späteren Fassungen der

---

<sup>211</sup> GA I/2, 259

<sup>212</sup> GA IV/3, 330

---

Wissenschaftslehre wird deutlich, dass Fichte tatsächlich dem reflexiven Selbstbewusstsein als Beschreibung des Ich größeres Gewicht beimisst. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die in der *Grundlage* dargestellte Formel der Selbstreflexion des Ich nicht nur die Grundlage für die Konstruktion des praktischen Ichs ist, sondern darüber hinaus als Modell für die gesamte Wissenschaftslehre dienen kann. Denn nur durch dieses Modell lassen sich alle Grundsätze zugleich ausdrücken. Nur mit diesem Modell kann die Methode der genetischen Ableitung des Bewusstseins gelingen. Und nur mit diesem Modell kann der logische Satz  $A = A$  als ein Prinzip gedeutet werden, das die Form der Selbstbeziehung ausdrückt. Somit ist die These begründet, dass die in §5 der *Grundlage* formulierte Formel der Selbstreflexion des Ich eine synthetische Darstellung des Prinzips des Selbstbewusstseins darstellt und zugleich jene Struktur beschreibt, die Fichte wirklich mit dem Begriff des Selbstbewusstseins erfassen wollte. Im Folgenden kehren wir zur *Logik* zurück, um darzulegen, in welcher Weise das Wesen als eine Form der Selbstreflexion zu begreifen ist.

## 1.2 Das Wesen als eine reflexive logische Struktur

Hier soll nicht der Satz erläutert werden, *dass* das Wesen eine Selbstreflexion sei – dies ist schließlich unbestritten bereits im Titel der Wesenslogik bei Hegel festgeschrieben. Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, *wie* das Wesen sich selbst reflektiert, welche Momente diese Reflexion umfasst und wie Hegel diese Selbstreflexion als eine Bewegung gestaltet. Der Grund, weshalb wir nicht einfach dadurch, dass wir darauf hinweisen, das Wesen sei ebenfalls eine Reflexion, Fichtes Modell des Selbstbewusstseins mit Hegels Wesensbegriff gleichsetzen können, liegt darin, dass wir zunächst darlegen müssen, dass Hegels Wesensbegriff eine aus dem voraussetzungslosen Begriff hervorgehende begriffliche Konfiguration ist und nicht eine aus der Betrachtung von Phänomenen abstrakt-konstruiert gewonnene normative Bedingung. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Wesensbegriff in notwendiger Weise mit den anderen begrifflichen Bestimmungen in Beziehung treten.

---

Das Wesen ist zunächst eine Bewegung der Selbstreflexion. Diese Bewegung offenbart die innere Dynamik der logischen Struktur selbst. Der Weg, auf dem Hegel zu diesem Modell gelangt, durchläuft drei Schritte: Negation, Synthesis und Rekonstruktion.

Zunächst formuliert Hegel durch eine negative Methode die Notwendigkeit, den Wesensbegriff in einem neuen Definitionsmodus zu begreifen. Das bedeutet, dass das Wesen nicht wie ein der Seinslogik zugehöriger Begriff als ein fester, unmittelbarer Begriff, der den anderen Begriffsbestimmungen gegenübersteht, verstanden werden kann. Im Gegenteil, es erfordert eine neue Bestimmungsweise.

Der Prozess, durch den diese Notwendigkeit aufgedeckt wird, verläuft folgendermaßen: Auf den ersten Blick erscheint das Wesen als ein Resultat der Bewegung der Seinsbegriffe. Obwohl das Sein in der Seinslogik nicht als Bewegung eines Bewegenden erscheint, ist es doch ein negativer Übergang zwischen einander entgegengesetzten begrifflichen Bestimmungen. Die Form dieses Übergangs führt dazu, dass jedes neu hervortretende begriffliche Moment keine Begründungsbeziehung zu den vorhergehenden Momenten aufweist. Mit anderen Worten: Das Wesen hat seinen Ursprung seinem ersten Anschein nach nicht im Begriff des Seins, sondern ist lediglich ein durch diesen dargestellter und auf ihn verneinend bezogener Begriff. Insofern steht der ursprüngliche Wesensbegriff als ein spezifischer, fest bestimmter Daseinsbegriff dem ebenfalls Seinsbegriff entgegengesetzt gegenüber. In dieser Entgegensetzung unterscheidet sich das Wesen vom Daseienden lediglich dadurch, dass es „nicht ein Daseiendes“ ist. Der Unterschied zwischen ihnen scheint nur als ein solcher zwischen einem „Wesentlichen“ und einem „Unwesentlichen“ formulierbar zu sein.

Doch eine solche Methode ist nicht haltbar, denn sie würde einen Rückschritt von der Wesenslogik zur Seinslogik bedeuten. Anders gesagt: Der Unterschied zwischen Wesen und Sein würde wieder auf die Unterscheidung zweier Daseiender zurückgeführt. Ein solcher Rückschritt würde jedoch nicht zum Abschluss und zur Vollendung der logischen Entwicklung führen, sondern erneut eine Entwicklung vom Dasein zum Fürsichsein initiieren. So würden wir wieder zur Entzweiung von Wesen als einem Wesentlichen und Sein als einem Unwesentlichen kommen – ein unendlicher

---

Zirkel. Diese Struktur des endlosen Kreises ist für Hegel eine Form des schlechten Unendlichen. Die Entwicklung des Begriffs zielt jedoch gerade darauf ab, dieses schlechte Unendliche in sich selbst aufzuheben.<sup>213</sup> Damit taucht die Notwendigkeit zur Neudefinition des Wesens aus der Bewegung des Begriffs selbst auf. Diese Anforderung entsteht aus der doppelten Negation des begrifflichen Modus der Seinslogik. Erstens besteht die Negation im Sinne der Seinslogik darin, dass ein vom seinslogischen Begriff verschiedener Begriff hervorgebracht werden muss, der die gesamte Seinslogik zu negieren vermag, um die Selbstnegation des Fürsichseins auszudrücken. Zweitens negiert der seinslogische Begriff seine eigene Entwicklungsweise, nämlich den „Übergang“, und verlangt nach einer neuen Form. Die Negation im zweiten Sinn geht aus der Negation im ersten Sinn hervor, und diese erste Negation entsteht aus dem inneren Gehalt des Begriffs des Fürsichseins selbst. Somit sind beide Bedeutungen der Negation notwendige Resultate der begrifflichen Selbstentwicklung.

Angesichts dieser Anforderung definiert Hegel das Wesen neu, indem er es als einen Prozess, als eine Bewegung auffasst. Insbesondere handelt es sich bei dieser Bewegung um eine rein formale. Denn sie besitzt zunächst keinen unmittelbaren Träger, das heißt, sie wird nicht von einem Subjekt im Sinne eines substanzhaften Seienden vollzogen.

Diese Negation bedeutet jedoch nicht, dass Wesenslogik und Seinslogik vollständig voneinander getrennt wären und zwischen ihnen nur ein einseitiger Übergang von der Seinslogik zur Wesenslogik bestünde. Tatsächlich stellt dieser Übergang selbst eine Potenzierung der seinslogischen Begriffe dar. Denn dieses neue Verständnis des Wesens bringt auch eine neue Bestimmung des Seinsbegriffs mit sich. Zunächst wird das Wesen als Bewegung begriffen, und in der Folge wird das dem Wesen entgegengesetzte Sein in dieser Bewegung aufgenommen, sodass es nicht länger ein unmittelbares ruhendes Daseiendes ist, sondern ein Moment der Bewegung. Erst dadurch wird die Form der Entgegensetzung zwischen Sein und Wesen wirklich in eine

---

<sup>213</sup> Über die Beschreibung der schlechten Unendlichkeit Hegels, Vgl. GW 21, 117-120

---

Bewegung transformiert: Nicht eine Seite ist beweglich und die andere unbewegt, sondern beide Seiten werden in denselben Bewegungsprozess aufgenommen. So eröffnet sich in diesem Prozess eine neue logische Struktur, nämlich die der Wesenslogik, die nicht wieder in das Feld der Seinslogik zurückfällt.

Das Verfahren, wodurch das Wesen als ein Bewegendes begriffen wird, bezeichnet sich als Dynamisierung. Die Dynamisierung des Wesensbegriffs erfolgt in Form eines apagogischen Beweises. Die Möglichkeit dieser Neudefinition ergibt sich aus dem Prozess, in dem der Wesensbegriff selbst entfaltet wird. Das Wesen entsteht nicht dadurch, dass das Sein das Wesen auf positive Weise als eine andere Bestimmung – gleichwertig zu Qualität, Quantität und Maß – setzt, sondern als Ergebnis der Selbstverneinung des Seins. Somit ist das Wesen nicht einfach ein Sein. Doch ist es dennoch eine unmittelbare Denkbestimmung, und in dieser Hinsicht bewahrt es das Sein in sich. Demnach ist das Wesen eine Entwicklung, ein Sein, das seinen inneren negativen Prozess entfaltet. Es steht also dem Seinsbegriff nicht als ein anderes, unmittelbar bestimmtes Daseiendes gegenüber, sondern als ein in sich selbst bewegendes Dasein im Gegensatz zu einem unmittelbaren ruhenden Dasein.

Nur unter dieser Voraussetzung fällt die Entgegensetzung zwischen Wesen und Dasein nicht wieder in die Kategorie zweier Daseiender zurück, denn das Wesen hat die unmittelbare Unmittelbarkeit als sein Wesen bereits aufgehoben. Die Entgegensetzung ist nicht mehr eine zwischen zwei statischen Seinsbestimmungen, sondern zwischen einem dynamischen Prozess und einer statischen Bestimmung:

„Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seyns; es ist das Scyn selbst, aber nicht nur als ein Anderes bestimmt, sondern das Seyn, das sich sowohl als unmittelbares Seyn, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Andersseyn behaftet ist, aufgehoben hat.“<sup>214</sup>

Dann tritt mit der Dynamisierung des Wesens auch die ihm entgegengesetzte Bestimmung des Daseins in eine neue Stufe der Vermittlung ein. Konkret bedeutet dies, dass das Dasein seinen Status als unmittelbares Sein verliert und zu einem

---

<sup>214</sup> GW 11, 245 f.

---

„Schein“ wird – zu einem Sein als Negativität.<sup>215</sup>

Das heißt genauer: Das Dasein als ein dem vermittelten Wesen Entgegengesetztes ist nicht mehr ein einfaches, selbständiges Dasein. Denn es steht ihm kein anderes unmittelbares Dasein mehr gegenüber, das seine Bestimmtheit durch gegenseitige Ausschließung erhalten und so seine Seinsgeltung bewahren könnte. In der Seinslogik ist das Daseiende ein Seiendes, das seine Bestimmtheit und damit seine Selbständigkeit durch das negative Ausschließen des anderen gewinnt. Im Gegensatz dazu ist im Verhältnis zum Wesen das Dasein nicht mehr ein solches selbständiges Seiendes, da das Wesen hier nicht als ein anderes Seiendes, sondern als ein Prozess auftritt. So kann das Dasein nicht in einer Opposition mit einem substantiellen Anderen seine Bestimmtheit erhalten. Es wird somit zu einem seienden Nichtseienden, zu einem „Nicht-Wesen“ – eben zu dem, was Hegel als Schein bezeichnet: ein unmittelbares Etwas, das in Wahrheit an sich selbst das Nichts ist, das nur als Abbild, als bloßer Reflex eines Anderen existiert, das selbst nicht unmittelbar gegenständlich ist.<sup>216</sup>

Zum Dritten wird die Relation von, Sein und Wesen durch diese Synthesis rekonstruiert. Daraus wird ersichtlich, dass im Übergang zur Lehre vom Wesen sowohl das Wesen als auch das Dasein eine doppelte Bestimmtheit aufweisen. Beide sind kein unmittelbares Sein mehr und enthalten daher Negativität in sich. Zugleich jedoch hebt diese Negativität ihr Sein nicht vollständig auf. Vielmehr existieren sie in wechselseitiger Abhängigkeit durch die Negation des jeweils Anderen, wodurch sie eine veränderte, vermittelte Unmittelbarkeit gewinnen. In dieser Hinsicht sind sie ihrer Bestimmung nach identisch – sie sind sowohl seiend als auch nichtseiend. Neben dieser Identität tritt jedoch auch eine Differenz oder vielmehr eine Asymmetrie zutage. Diese liegt darin, dass der Schein an sich ein nichtiges, bloßes Nichts ist, während das Wesen als an sich seiend bestimmt ist. Insofern kann man sagen, dass das Sein im Wesen

---

<sup>215</sup> Quante ist der Ansicht, dass der Begriff, der den Übergang von der Seinslogik zur Wesenslogik vollzieht, zunächst eine antirealistische Transformation durchläuft. Dies wirft die Frage auf, wie sich in der Wesenslogik ein Gleichgewicht zwischen Realismus und Idealismus finden lässt, sodass man weder in einen leerlaufenden Geist noch in einen blinden Realismus verfällt. Die Umwandlung und Rekonstruktion des Seinsbegriffs zum Begriff des Scheins ist dabei ein entscheidender Schritt zur Überwindung dieser Schwierigkeit. Vgl. Quante 2017, S. 242 f., S. 250–252.

<sup>216</sup> „..., sondern das an und für sich nichtige Unmittelbare; es ist nur ein Unwesen, der Schein.“ (GW 11, 246)

---

aufbewahrt ist.<sup>217</sup> Das Dasein als Schein ist seinem Bestehen im Wesen nach – insofern es durch das Wesen existiert – kein Schein des Seins, sondern vielmehr ein dem Wesen zugehöriger, aus dem Wesen hervorgehender Schein.<sup>218</sup> Dies bedeutet, dass der Grund des Scheinseins nicht in der Sphäre des Seins selbst liegt – wie es im Rahmen der Seinslogik der Fall wäre –, sondern im Wesen: Der Schein gehört dem Wesen an, entspringt ihm, ohne als ein außerhalb des Wesens stehendes, mit ihm entgegengesetztes Seiendes zu gelten.<sup>219</sup>

In diesem Sinne ist die innere Negativität des Wesens selbst eine Bestimmtheit – nur dass diese Bestimmtheit keinen Augenblick stehend bleibt, sondern sich in fortwährender Entstehung und Vergehen befindet. Ausgehend vom Wesen erzeugt diese innere Negativität dessen Gegensatz: den Schein. Einerseits ist die im Schein erscheinende Bestimmtheit identisch mit jener des Wesens, aus dem er hervorgeht. Andererseits treibt diese Bestimmtheit – in ihrer Gegensätzlichkeit – den Schein zur Bewegung, die ihn zurück in sein Gegenteil, nämlich in das Wesen, führt. Daher wird das Sein als Schein zur Bestimmtheit des Wesens.<sup>220</sup> Dies ist eine Bewegung ohne Grenze, ohne Abschluss. Eine Bewegung, in der das Wesen sich selbst bestimmt, aber nie eine feste Bestimmtheit erhält. Innerhalb dieses Moments bleibt das Wesen immer ein Tätiges – ein „Scheinen seiner in sich selbst ist“.<sup>221</sup> Nur auf diese Weise entkommt das Wesen der Gefahr, durch die Entgegensetzung zum Sein wieder in dessen Bereich zurückzufallen. Wesen als Bewegung zu begreifen, heißt: Wesen als Reflexion zu fassen.

In diesem Sinne ist das Wesen auch ein Sein, aber es muss als ein doppelseitiges Wesen von Bewegung und Sein begriffen werden. Umgekehrt ist der Schein ein nichtseiendes Seiendes – als Gegensatz zum Wesen bleibt er eine daseinsmäßige Unmittelbarkeit. Doch diese Unmittelbarkeit kann nicht selbstständig bestehen. Sie besteht nur im Modus des Gegensatzes, vermittelt durch das Wesen, in dessen

---

<sup>217</sup> Vgl. GW 11, 247

<sup>218</sup> Vgl. GW 11, 247 f.

<sup>219</sup> „es ist nicht ein Schein des Seyns am Wesen, oder ein Schein des Wesens am Seyn vorhanden, der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern; sondern er ist der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst.“ GW 11, 248

<sup>220</sup> Vgl. GW 11, 248 f.

<sup>221</sup> GW 11, 249

---

Nichtdasein sie ihr Dasein hat. Dies ist eine „reflektierte Unmittelbarkeit“.

In den Paragraphen A und B des ersten Kapitels der Wesenslogik wird durch die Untersuchung der Gegensätze des Wesens aufgezeigt, dass seine Bestimmtheit eine unendliche, nicht zum Stillstand kommende Bewegung darstellt; das Wesen selbst wird als ein Prozess der Bewegung verstanden – dies konstituiert die in der logischen Struktur angelegte Reflexion.

Hier zeigt sich, dass Hegel durch die Analyse der immanenten Entfaltung begrifflicher Bestimmungen das Wesen als einen Prozess der Reflexion zu sich selbst darstellt. Dieser Prozess ist keine Konstruktion im Sinne eines äußeren Zwecks, sondern ergibt sich notwendig aus der im Begriff selbst angelegten Bewegungsstruktur. Das Wesen als ein Bewegungsmodell, das von sich selbst ausgeht und zu sich selbst zurückkehrt, weist somit dieselben strukturellen Merkmale auf wie das zuvor dargestellte Modell der Selbstreflexion des Ich bei Fichte. Kurz gesagt, ebenso wie die Tätigkeit des Selbstbewusstseins ist auch das Wesen eine reflexive Bewegung, die von sich selbst ausgeht, zu ihrem Anderen – dem Schein – gelangt und über diesen Schein zu sich selbst zurückkehrt. Alle Momente dieser Bewegung entspringen der immanenten Entfaltung der Logik, sodass sie notwendig und in sich selbst begründet sind.<sup>222</sup>

2. Die Realität und Unmittelbarkeit vom Ich und Wesen: Der erste Grundsatz und die Rückkehr der Seinsbestimmung im Wesen

### 2.1 Die Realität des Ich in Fichtes Grundlage

Das zweite Merkmal des Wesensbegriffs, das es erlaubt, ihn mit Fichtes Ich zu verknüpfen, besteht darin, dass das Wesen eine Bewegung ist, die das Sein seiner Selbst zu erzeugen vermag. Das bedeutet, obwohl das Wesen nicht die Bewegung eines schon vorhandenen, ursprünglich unbewegten Bewegers ist, heißt das nicht, dass es keine

---

<sup>222</sup> Quante weist darauf hin, dass der anfangs noch unvollkommene Begriff des Wesens, d. h. die Phase, in der das Wesen als „das Wesentliche“ verstanden wird, für Hegel in keinem Fall eine befriedigende Situation darstellt – weder dann, wenn dieser Standpunkt aus der eigentlichen Argumentation ausgeschlossen wird, noch wenn er als notwendige Operation des Beobachters in die „Selbstenwicklung“ des Begriffs integriert wird. (Vgl. Quante 2018, S. 291; ebenso Wirsing 2014.)

---

Seinsbestimmungen besitzen könnte. Die Seinsbestimmungen des Wesens gehen gerade aus seiner eigenen Bewegung hervor. Wenn das Wesen nicht eine in sich zurückkehrende negative Tätigkeit wäre, dann hätte es auch kein Sein. Dies entspricht genau der Struktur des Ich bei Fichte: Das Ich existiert nur insofern, als die Setzungstätigkeit des Ich vollzogen wird.

Die erste zu begründende Unterthese lautet, dass das Ich bei Fichte eine reale Bedeutung besitzt. An dieser Stelle ist es notwendig, den Begriff der Realität näher zu bestimmen. Im Unterschied zu Kant, der die Kategorie der Realität als „Gehalt zu haben“ auffasst, vertreten wir hier eine gegenteilige Auffassung. Wir verstehen Realität in erster Linie als eine vorprädikative Unmittelbarkeit. Sie ist das Sein ohne Prädikat – ein Zustand, in dem etwas zwar noch unbestimmt, aber doch in einem bestimmten Sinne wirklich vorhanden ist. Realität wird hier also als eine Form von Unmittelbarkeit verstanden, das heißt: als das, was durch das Wort „Sein“ in der Bedeutung eines prädikatslosen Daseins ausgedrückt wird.

Diese Auffassung entspricht einerseits der Bestimmung des Ausdrucks „Sein“ in Fichtes Grundlage, wo das „das Ich ist“ als unmittelbar gegeben angenommen wird.<sup>223</sup> Andererseits steht sie im Einklang mit Hegels Definition des Seins am Anfang seiner Logik, wonach das Sein als reine Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit zu fassen ist. Sowohl das Ich im ersten Grundsatz Fichtes als auch der Seinsbegriff Hegels bezeichnen eine vorprädikative Unmittelbarkeit, die frei von jeglicher Bestimmtheit ist.

224

Nachdem wir unser Verständnis des Begriffs der Realität geklärt haben, wollen wir nun das Verhältnis zwischen der Tätigkeit der Reflexion des Ich zu sich selbst und der Realität in Fichtes Grundlage untersuchen.

Die Bedeutung des ersten Grundsatzes ist zwar äußerst umstritten,<sup>225</sup> doch

---

<sup>223</sup> Seyn, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anders aus, als seyn mit einem Prädikate, worüber weiter unten“ (GA I/2, 256)

<sup>224</sup> “ Abstrahiert man ferner von allem Urtheilen, als bestimmten Handeln, und sieht bloß auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität.” (GA I/2, 261)

<sup>225</sup> Wie z. B. lässt sich etwa das im ersten Grundsatz ausgedrückte absolute Ich entweder als eine in spinozistischer Bedeutung vollkommene Substanz verstehen (vgl. Radermacher 1970) oder als ein noch zu erfüllendes Modell menschlichen Selbstbewusstseins (vgl. Henrich 1966; Schäfer 2006, S. 32).

---

unabhängig von der jeweiligen Interpretationsweise steht fest: Fichte beabsichtigt, dem Ich durch dessen eigene Selbstsetzung Realität zuzuschreiben. Diese „ursprüngliche Realität“ hat doppelte Bedeutung für das System der *Grundlage*. Erstens ist sie ein fester Ausgangspunkt für die Dialektik, die die Entwicklung der Grundlage leitet. Methodisch gesehen richtet sich der zweite Grundsatz gegen das Sein des Ich, nicht gegen seine Identität.

Und genau dies bedeutet, dass wir innerhalb der formalen Differenz eine neue Form der Synthese finden müssen, die die Realität des Selbst bewahrt. Daher wird die unmittelbare Realität des Selbst selbst zu einem Fixpunkt, zu einem Ausgangspunkt, von dem jede neue Form der Synthese ihren Ausgang nehmen kann. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich annehmen, dass der durch den zweiten Grundsatz aufgewiesene Grundwiderspruch bereits im absoluten Ich auf eine uns noch unbekanntere Weise aufgehoben ist, und dass dieser Aufhebungsprozess im weiteren Gang der Wissenschaftslehre sukzessive entfaltet wird.<sup>226</sup> Inhaltlich betrachtet ermöglicht erst die Übertragung und Überlassung der Realität eine konkrete Ausgestaltung der späteren Momente des Selbstbewusstseins. Genauer gesagt: Ohne die Realität des absoluten Ichs lässt sich nicht erklären, wie diese Realität auf das Nicht-Ich übergeht und damit unser Verständnis der Kategorien von Substanz, Akzidenz und Kausalität ermöglicht. Die Setzungstätigkeit des Ich muss daher notwendig mit der Zuschreibung von Realität an sich selbst einhergehen.

In der *Grundlage* beschreibt Fichte das Sein des Ich wie folgt: Es ist der Ausdruck einer Handlung, die unmittelbare Folge der Handlung – jedoch nicht in einem zeitlichen oder kausalen Sinn, sondern als eine ursprüngliche Einheit der Handlung insgesamt. Diese Einheit bedeutet jedoch nicht, das Ich als empirische Tatsache unmittelbar vorauszusetzen, sondern sie stellt eine transzendente Gegebenheit dar, die mit der Handlung identisch ist, aber zugleich eine andere Seite derselben zum Ausdruck bringt. Für Fichte sind die Setzungstätigkeit des Ich und sein Dasein ein und dasselbe. Die Handlung des Ich – wie sie insbesondere in der praktischen Wissenschaftslehre entfaltet

---

<sup>226</sup> Vgl. die Diskussion über Fichtes Methode und ihr Scheitern im Kapitel 1.

---

wird – ist eine Rückkehr zu sich selbst. In diesem Sinne ist die Realität des Ich die andere Seite seiner sich selbst zurückführenden Tätigkeit. Fichte bringt dieses Verhältnis zwischen der Setzung des Ich und seiner Realität folgendermaßen zum Ausdruck:

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. – Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung“<sup>227</sup>

## 2.2 Die Realität des Wesens in Hegels Wesenslogik

Nachdem das Verhältnis von Selbstsetzung und Realität des Ich im Rahmen von Fichtes „Grundlage“ analysiert wurde, wenden wir uns Hegels Begriff des Wesens und dessen Beziehung zur Realität zu.

Indem Hegel das Wesen als eine Bewegung bestimmt und die Beziehung zwischen Wesen und Sein neu konzipiert, eröffnet er eine neue Phase der begrifflichen Entwicklung. Dieses Entwicklungsmodell beruht auf der zuvor dargelegten Integration der Seinslogik und des Wesensbegriffs. Der zentrale Punkt dieser Integration ist: Das Wesen gibt sich seine Unmittelbarkeit aus der Bewegung der Selbstbeziehung – der Reflexion. Diese Rückbeziehung des Wesens auf sich selbst bringt eine neue Seinsform hervor. Der Reflexionsprozess in seiner Totalität lässt eine bestimmte Form von Realität erscheinen, die nicht aus unmittelbarem Sein, sondern aus der Negation desselben hervorgeht.

Das Wesen, so Hegel, ist eine Bewegung vom Nichts zum Nichts, eine Rückkehr zu sich selbst, in der die Differenz negiert und aufgehoben wird. Das „Andere“, das in der Bewegung erscheint, ist kein „seiendes Nichtsein“, sondern ein „Nicht des Nichts“ – also ein in der Negation der Negation hervorgebrachtes Sein:

---

<sup>227</sup> GA I/2, 259

---

„Das Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück. Das Uebergehen oder Werden hebt in seinem Uebergehen sich auf; das Andre, das in diesem Uebergehen wird, ist nicht das Nichtseyn eines Seyns, sondern das Nichts eines Nichts, und diß, die Negation eines Nichts zu seyn, macht das Seyn aus.“<sup>228</sup>

Das Wesen geht von einer Negation des Seins aus, durchläuft sodann eine Negation der Negation und kehrt schließlich zur Negation des Seins zurück. Daraus ergibt sich, dass sich das Feld der Wesensbewegung in einer vollständigen Negation des Begriffs des Seins vollzieht. Insofern existiert das Wesen selbst nicht als ein unmittelbares Sein.

Andererseits, wenn wir diese Bewegung als ein Ganzes betrachten, erkennen wir, dass diese Rückkehr zu sich selbst ein Verhältnis der Selbstidentität hervorbringt. In der Bewegung vom Nichts zum Nichts ist das Nichts – diese unmittelbare Negation – ein Resultat, das durch die gesamte Bewegung hindurch bewahrt wird. Als reine Negativität – obwohl das Wesen nicht wie der Seinsbegriff als etwas Unmittelbares fortbesteht – bewahrt es doch in seiner Negativität eine in sich enthaltene Identität, die als etwas sich selbst Zurückführendes auf eine zwar instabile, aber notwendige Weise erhalten bleibt. Diese Beständigkeit kann als eine andere Form von Sein verstanden werden, nämlich als das negative Sein des Wesens. Denn das Sein ist eine Bestimmungslosigkeit. Der reine Seinsbegriff ist allerdings ein unmittelbarer. Das durch die negative Selbstbeziehung des Wesens rekonstruierte Sein hingegen ist eine vermittelte Unmittelbarkeit. Das bedeutet, es ist eine Selbstbeziehung, die gleichsam ständig aus sich heraustreten will, um sogleich wieder in sich zurückzukehren, sodass sie sich tatsächlich nie wirklich von sich entfernt. In diesem Sinne ist das Sein des Wesens eine vermittelte Unmittelbarkeit. Daher können wir hier sagen: Die Bewegung des Wesens drückt ein Selbstverhältnis der Negativität aus, nämlich dass die Negativität negativ auf sich bezieht, was auch als Identität gilt. Deshalb kehrt die Seinsbestimmung in diesem negativen Verhältnis wieder.

---

<sup>228</sup> GW 11, 250

---

Dieser Wechsel des negativen Etwas ist kein Übergang zurück zum Sein, sondern eine Bewegung, die sich als negatives Etwas erhält. Wie zuvor ausgeführt, vollzieht sich dieser Wechsel im Bereich der Negation des Bereiches von der Seinslogik. Gerade deshalb fällt das Verhältnis von Wesen und Sein nicht zurück auf ein Verhältnis zweier Daseienden. Das daraus entstehende, dem Wesen zugehörige Sein ist kein auf dem Sein gegründetes Sein, sondern ein Seiendes, das aus der Bewegung stammt und als Nichtseiendes existiert. Ein solches Seiendes wird als Gesetzsein bestimmt.

Daher lässt sich das Wesen des Seins folgendermaßen zusammenfassen: Erstens stammt es aus dem Wesen als der Selbstbeziehung vom Nichts zum Nichts. Zweitens zeigt es in sich selbst Sein, aber dieses Sein ist kein affirmatives Unmittelbares, sondern eine durch Negativität wiederhergestellte Unmittelbarkeit.

In diesem Sinne lässt sich die Reflexion als eine setzende Tätigkeit verstehen, weil sie schließlich eine Unmittelbarkeit trotz der Bedeutungserweiterung erzeugt. Und insofern diese Unmittelbarkeit eine negative Unmittelbarkeit ist, handelt es sich um eine voraussetzende Reflexion. Denn wenn die Reflexion als Bewegung erscheint, erweist sich dasjenige, was sie als Sein gesetzt hat, tatsächlich als nicht seiend. Die durch Reflexion gesetzte Unmittelbarkeit ist ein widersprüchlicher Zustand des „sowohl Seins als auch Nichtseins“.

Reflexion bedeutet neben dem Setzen des eigenen Bestehens auch das Setzen eines außerhalb ihres liegenden, seienden Etwas. Mit Hegels Worten ist die Reflexion als setzende Tätigkeit ebenfalls ein Voraussetzen. Reflexion ist ein Setzen der Unmittelbarkeit, also des Seins. Andererseits ist sie auch eine Aufhebung ihres Anderen bzw. der Unmittelbarkeit. Das innerhalb der Reflexion gesetzte ist ein Seiendes als Nichtseiendes, und diese Selbstalternation hat einen vorausgesetzten Negationsgrund. Die Negation wirkt nicht ins Leere; sie benötigt stets ein zu negierendes Etwas. Dieses ebenfalls als Nichtseiendes gesetzte Etwas, das die Negation des Wesens ermöglicht, ist ein vorausgesetztes Sein. Hegel fasst das Verhältnis zwischen der Bewegung des Wesens und seiner Unmittelbarkeit folgendermaßen zusammen:

„Indem sie also die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren, Zusammengehen des Negativen mit sich selbst ist, so ist sie ebenso Negation des Negativen als des Negativen.

---

So ist sie Voraussetzen. – Oder die Unmittelbarkeit ist als Rückkehren nur das Negative ihrer selbst, nur diß, nicht Unmittelbarkeit zu seyn; aber die Reflexion ist das Aufheben des Negativen seiner selbst, sie ist Zusammengehen mit sich; sie hebt also ihr Setzen auf, und indem sie das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen ist, ist sie Voraussetzen. – In dem Voraussetzen bestimmt die Reflexion die Rückkehr in sich, als das Negative ihrer selbst, als dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist. Es ist sein Verhalten zu sich selbst; aber zu sich als dem Negativen seiner; nur so ist es die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität. Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negirt wird. Die Rückkehr des Wesens ist somit sein sich Abstossen von sich selbst. Oder die Reflexion in sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.“<sup>229</sup>

„Die Reflexion also findet ein Unmittelbares vor, über das sie hinausgeht, wird aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Diß Vorgefundene wird nur darin, daß es verlassen wird; seine Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit.“<sup>230</sup>

Durch die Bestimmung des Voraussetzens entsteht ein weiteres Verhältnis zwischen Reflexion und dem Unmittelbaren: das Voraussetzen eines Seins außerhalb der Reflexionsbewegung sowie dessen Negation und Aufhebung. In diesem Verhältnis sind das Setzen und Voraussetzen des Wesens in der Wahrheit die affirmative und negative Ausdrucksweise ein und derselben Tätigkeit. Ihr Gegenstand ist derselbe: ein negatives Seiendes, das Unmittelbarkeit besitzt, jedoch nicht besteht. Dieses Seiende ist im affirmativen Sinne das Produkt des Reflexionsprozesses, ein gesetztes Sein – eine erneute Negation des negativen Reflexionsprozesses mit positivem Gehalt. Andererseits ist es als vorgesetztes Seiendes die Voraussetzung der Reflexion als Negationsprozesses – eine reflexive Negation dieser Negation.

Wie wir oben getan haben, kann man die positive und negative Bedeutung dieser Negationstätigkeit trennen, um den Unterschied zwischen gesetztem und

---

<sup>229</sup> GW 11, 251

<sup>230</sup> GW 11, 252

---

vorausgesetztem Sein zu verstehen. Tatsächlich bilden die Bedeutungen dieser beiden Seiten gemeinsam das in der Reflexion charakteristische Merkmal des Seins und bestimmen die Doppelheit der Reflexion. In diesem Verhältnis vereint die Reflexion zwei Eigenschaften: die setzende und die äußerliche Reflexion. Insofern sie ein Seiendes mit Unmittelbarkeit setzt, ist sie setzend. Insofern die gesetzte Unmittelbarkeit negativ ist, ist sie äußerlich. Diese doppelte Bestimmung bringt Hegel folgendermaßen zum Ausdruck:

„Aber die äusserliche oder reale Reflexion setzt sich als aufgehoben, als das Negative ihrer voraus.“<sup>231</sup>

„Das Unmittelbare ist auf diese Weise nicht nur an sich... sondern es ist gesetzt, daß es dasselbe ist. Es ist nemlich durch die Reflexion als ihr Negatives oder als ihr Anderes bestimmt, aber sie ist es selbst, welche dieses Bestimmen negirt.“<sup>232</sup>

So zeigt sich in Hegels Bestimmung des Wesens als Reflexion – wie auch bei Fichte –, dass Raum für eine doppelte Realität bleibt. Zum einen setzt das Wesen als Selbstreflexion sich selbst als eine negative Realität. Zum anderen setzt das Wesen als Negativität in seinem Vollzug notwendig eine andere, ihm äußerliche, aber als Voraussetzung unabdingbare Realität voraus: das Sein. Diese doppelte Setzung kann später als Grundlage für die Unterscheidung zwischen dem realen Ich und dem realen Nicht-Ich dienen. Dies soll im nächsten Kapitel weiter ausgeführt werden.

### 3. Die logische Bestimmung der Reflexion und des Ich

Das dritte Merkmal der Ähnlichkeit zwischen Hegels Wesensbegriff und Fichtes Modell des reflexiven Selbstbewusstseins besteht darin, dass beide in ihrem Inneren drei grundlegende logische Bestimmungen enthalten, die aus dieser Reflexivität hervorgehen. Diese drei Bestimmungen entstammen der Reflexion, weil sie die grundlegenden Momente der Reflexion charakterisieren und unterschiedliche Ausdrucksweisen dieser Tätigkeit darstellen. Sie sind grundlegende logische Bestimmungen, weil sie sowohl in Fichtes als auch in Hegels System die Prinzipien der

---

<sup>231</sup> Ebd.

<sup>232</sup> GWA 11, 254

---

weiteren Begriffsentwicklung bilden.

### 3.1 Die Identität als Selbstbeziehung der Negativität

Identität ist der Ausdruck der absoluten Negativität. Wie bereits dargelegt, ist das Wesen als Reflexion eine Bewegung, die seine ursprüngliche Negativität wiederherstellt. In diesem Sinne wird diese Identität durch Negativität als ihre Selbstbeziehung ausgedrückt; sie ist die bloße Negativität, das Aufheben des Seins durch sich selbst. Das heißt, sie ist nicht eine der vielen Bestimmungen des Wesens, sondern eine Ausdrucksform aller Bestimmungen des Wesens insgesamt.<sup>233</sup> Diese Identität beruht auf einem inneren Schwanken; sie negiert nicht ein anderes, sondern setzt dieses Andere in sich selbst voraus und kehrt zu sich selbst zurück. Daher ist sie zugleich auch ein absoluter Unterschied, da sie eine absolute Differenzierungsaktivität ist, die stets mit der Negation zur Identität zurückkehrt und immer wieder neu beginnt. Somit hat die Identität selbst eine doppelte Eigenschaft: „Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetzseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist.“<sup>234</sup> Die Identität ist sowohl das Ganze als auch das Moment; als Moment ist sie im Gegensatz zur Differenz, und als Ganzes enthält sie die Differenz. Diese Beziehung, die ihr eigenes Anderes einschließt, weist strukturelle Ähnlichkeiten mit Fichtes Identität auf. Formal betrachtet sind die Setzung des Selbstbewusstseins und der Entgegensetzung einander entgegengesetzt; sie sind beide formal unbedingte Tätigkeit des Ich. Somit bilden sie unterschiedliche Momente der Bewegung des Selbstbewusstseins als einer Selbstreflexion. Inhaltlich ist die Setzung die Voraussetzung für die Entgegensetzung. Letztere kann als eine Einschränkung oder ein Übergeben nur wirken, nachdem das Ich als eine Totalität der Realität gesetzt wird. Anders ausgedrückt, die Setzung hat eine doppelte Bedeutung: Einerseits ist sie die gesamte Selbstbeziehung des Ich, andererseits ist sie eines der Momente dieser

---

<sup>233</sup> “ Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben; die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben.” GW 11, 261

<sup>234</sup> GW 11, 262

---

Selbstbeziehung.

Bemerkenswert ist, dass Identität bei Hegel nicht mehr wie bei Fichte eine vorrangige Stellung in der Entwicklung des Systems einnimmt. In Bezug auf die Ausdrucksweise der Identität zeigt sich ein deutlicher Unterschied zwischen Hegel und Fichte. Im ersten Grundsatz wird die Identität als Grundcharakter des Selbstbewusstseins, das durch die affirmativen Selbstbeziehungen und das Sein begründet, betrachtet. Formal bildet sie einen Gegensatz zur Negativität, die im zweiten Grundsatz zum Ausdruck kommt, während sie inhaltlich die Voraussetzung der Negativität bildet und ihr Vorrang eingeräumt wird. Bei Hegel jedoch wird Identität als ein vollständiger Ausdruck der Negativität des Wesens verstanden und ist von Anfang an als Reflexionsbestimmung ganz mit der Negativität vereinigt. Identität ist unmittelbar Negativität selbst, und umgekehrt. Daher bestreitet Hegel die dominierende Stellung des Identitätsprinzips. Hegel weist darauf hin, dass das Gesetz der Identität, das „als das erste Denkgesetz aufgeführt zu werden pflegt.“<sup>235</sup>, aber eigentlich „erstens der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstracte Identität im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegentheil davon ist; zweytens, daß diese Sätze mehr, als mit ihnen gemeint wird, nemlich dieses Gegentheil, den absoluten Unterschied selbst, enthalten.“<sup>236</sup>. Dies liegt daran, dass die Identität selbst auf der Negativität basiert. Sie ist wie das Sein des Wesens ein Ausdruck eines instabilen Zustands und kann niemals vollständig von ihrem Gegenteil getrennt werden. Sie kann daher nicht als ein absolutes Denkgesetz angesehen werden, die vollständig unabhängig ist und die anderen Denkgesetze dominiert.

Das bedeutet, dass, wenn wir das Gesetz der Identität als einen abstrakten Ausdruck ansehen, es lediglich eine Abstraktion der Erfahrung darstellt, eine andere Ausdrucksweise der Erfahrung und kein Ausdruck des Denkens. Denn es „ohne Inhalt sey und nicht weiter führe.“<sup>237</sup>, das heißt, es ist in sich geschlossen und kann kein echtes

---

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> GW 11, 265

<sup>237</sup> GW 11, 262

---

Wissen werden, also keine Vereinigung von Form und Inhalt. Ohne Unterschied kann Wahrheit nicht ausgedrückt werden. Wenn wir jedoch Hegels Standpunkt einnehmen und es nicht als bloße Abstraktion betrachten, dann zeigt sich die Negativität der Identität und wird in ihrer Negativität, d. h. des Unterschiedes, sichtbar.

### 3.2 Unterschied als Identität

Wie bereits oben angedeutet, nimmt der Unterschied, der als Reflexionsbestimmung die Negativität darstellt, einen symmetrischen Platz neben der Identität ein. Der Unterschied hat ebenfalls eine doppelte Bedeutung: Einerseits ist sie Identität selbst, andererseits ist sie das Gegenteil der Identität.

Der Unterschied ist keine, die durch einen Gegensatz zu einem äußeren Ding entsteht, sondern er ist im Inneren der Identität selbst angelegt und stammt von ihr. Daher besteht er an und für sich selbst. In dieser Hinsicht ist der an und für sich selbst stehende Unterschied die Identität selbst. Sie sind beide Ausdrücke des gleichen Reflexionsprozesses.

Andererseits ist der Unterschied auch der Identität gleich, weil er zugleich beide unterschiedliche Ausdrücke des Reflexionsprozesses des Wesens ist. Dies bedeutet genau, dass sowohl der Unterschied als auch die Identität durch diese Selbstbeziehung ein Bestand erhalten. Insbesondere besteht das Negative nicht auf der Grundlage seines anderen, d. h. der unmittelbaren Existenz der Identität selbst, sondern auf der Grundlage seiner reflektierten Unmittelbarkeit, d. h., seiner Selbstbeziehung. Daher befinden sich Identität und Unterschied in einem Zustand, in dem sie sich nicht direkt aufeinander beziehen, sondern als getrennte Bestimmungen des Reflexionsprozesses in einer Selbstbeziehung zueinanderstehen. Sie sind also Momente des gleichen Prozesses, die getrennt existieren, aber aufeinander angewiesen sind. Hegel drückt diese Einheit so aus:

„Der Unterschied ist das Ganze und sein eignes Moment; wie die Identität eben so sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. – Diß ist als die wesentliche Natur der Reflexion

---

und als bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung zu betrachten.“<sup>238</sup>

An dieser Stelle können wir erneut den Unterschied als Reflexionsbestimmung bei Hegel und die Negativität des Selbstbewusstseins bei Fichte miteinander vergleichen, oder besser gesagt, die Entgegensetzung. In Bezug auf ihre Selbstbestimmung zeigen sie dieselben Merkmale: Sowohl der Unterschied als auch die Entgegensetzung sind in ihrer Selbstbeziehung unbedingte Aktivitäten. Die Negativität, die durch Hegels Begriff des Unterschiedes zum Ausdruck kommt, bezieht sich auf die Negativität des Wesens selbst, während Fichtes Entgegensetzung die Fähigkeit des Ich zur unbedingten Bestimmung der Negativität ausdrückt.

Die Differenz zwischen dem Unterschied und der Entgegensetzung liegt darin, dass der Unterschied bei Hegel im Gegensatz zur Identität eine symmetrische Stellung einnimmt. Die Identität und der Unterschied sind Ausdruck des Wesens als Ganzes. Sie sind nicht wechselseitig abhängig und bilden auch nicht durch ihre Vereinigung die Reflexionsbestimmung, sondern sie sind beide Auslegungen des Gesamtprozesses der Reflexion.

So ergibt sich zwischen dem Unterschied und der Identität eine unterschiedliche Bestimmung ihrer Beziehung. Wie bei Fichte bildet auch bei Hegel die Beziehung zwischen ihnen einen Widerspruch. Aber die Weise, wie sich dieser Widerspruch bei Hegel entfaltet, ist völlig anders als bei Fichte.

Bei Fichte, wie wir im ersten Kapitel bereits diskutiert haben, erfolgt der ursprüngliche Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich innerhalb der Negation des Ich durch das Nicht-Ich. Die Entgegensetzung bildet, inhaltlich gesprochen, und in Bezug auf die Selbstbestimmung, keine unabhängige Bestimmung, sondern ist als unmittelbarer Gegensatz zur Selbstbestimmung in der Dialektik von Ich und Nicht-Ich ein Bestandteil der negativen Bewegung.

Bei Hegel ist das Verhältnis zwischen Unterschied und Identität – insofern sie als Momente einer Reflexionsbewegung auftreten – kein äußeres Verhältnis zweier unabhängig bestehender Seiender, mit anderen Worten: nicht der Gegensatz zweier

---

<sup>238</sup> GW 11, 266

---

unmittelbarer Dinge mit unterschiedlicher Realität. Denn insofern sie als Momente erscheinen, werden sie nicht als vollendete, in sich reflektierte Strukturen aufgefasst, und besitzen daher auch kein selbstständiges Bestehen. Erst wenn sie als vollständige Selbstreflexion gefasst werden, haben sie Bestehen – und zwar jeweils als Ganzes der Reflexionsbewegung –, sodass sie gerade dann keine gegensätzliche Beziehung zueinander eingehen können. Aus diesem Grund entsteht zwischen ihnen auch kein Widerspruch durch das Bestehen des jeweils anderen, der zu wechselseitiger Aufhebung führen würde.

Dies unterscheidet die im Begriff der Reflexionsbestimmung angelegte innere Widersprüchlichkeit bei Hegel grundlegend von jener im Prinzip der Selbsttätigkeit bei Fichte. Vereinfacht gesagt: In der *Grundlage* müssen wir durch den Konflikt der ersten beiden Grundsätze hindurchgehen, um den in ihnen enthaltenen Widerspruch zu erkennen. In der Wissenschaft der Logik hingegen erscheinen die beiden Bestimmungen gerade deshalb als widersprüchlich beständige Seiten, weil sie voneinander isoliert werden können. Dass sie als zwei entgegengesetzte Relata erscheinen – zugleich identisch und verschieden –, liegt daran, dass ein Drittes sie aus ihrem ursprünglichen Selbstverhältnis herausgelöst hat.

Hegel entfaltet hier einen Widerspruch zweiter Potenz als Reflexionsbestimmung – einen Widerspruch, der gerade dann besteht, wenn man ihn nicht als solchen betrachten will, und der sich wiederum auflöst, sobald man ihn als Widerspruch fasst.

### 3.3 Widerspruch und seine Umwandlung in den Grund

Oben haben wir durch die Diskussion der Identität und des Unterschiedes als Reflexionsbestimmungen bereits den Widerspruch als grundlegendes Merkmal der Reflexion angesprochen. Hier werden wir den Übergang vom Gegensatz zum Widerspruch und dann zum Grund im Detail untersuchen. Dieser Prozess lässt sich grob in drei Schritte unterteilen: Der erste Schritt betrifft die Realisierung und den Gegensatz von Identität und Unterschied; der zweite Schritt erklärt die widersprüchliche Struktur, die in den Bestimmungen des Gegensatzes enthalten ist; und der dritte Schritt führt zur

---

Umwandlung in den Grund.

Zunächst stellt Hegel eine gegensätzliche Beziehung zwischen Identität und Unterschied her, indem er die Dualität der Reflexionsbewegung erläutert. Diese symmetrische Dualität ist eine natürliche Konsequenz davon, Identität und Unterschied als unterschiedliche Seiten des gleichen Reflexionsprozesses zu verstehen. Die Dualität der Reflexion wird in der Identität als Rückkehr zur Selbst-Gleichheit und in dem Unterschied als Rückkehr zum Selbst-Unterschied begriffen. Der Gegensatz wird genau durch diese Dualität bestimmt. Diese Doppelheit bestimmt den Gegensatz folglich als ein Gesetzsein. Denn die Existenz des Gegensatzes besteht in der Erfassung zweier verschiedener Zustände der Reflexion, die nicht zugleich bestehen können. Daher ist auch die gleichzeitige Erfassung dieser beiden Momente kein unmittelbares Bestehen. Daher ist dieses doppelte Gesetzsein der Bejahende und der Verneinende. Insofern verharrt die Bewegung des Wesens und wird als zwei unterschiedliche Seiten fixiert. Der Gegensatz der beiden Aspekte der Reflexion stellt sofort eine Erklärung der Widersprüchlichkeit dar, die durch den inneren Gegenstoß in ihnen selbst enthalten ist und die auch der Wesensbestimmung zukommt. Hier sind es nicht die beiden Aspekte des Gegensatzes, die sich direkt widersprechen, sondern die beiden Aspekte des Gegensatzes sind in ihrem Inneren dasselbe Widersprechen. Das Andere des Bejahenden und des Verneinenden ist in ihr selbst, und deshalb besitzen sie ihre eigene Bestimmung in sich selbst. Daher setzt ihr Sein ihr Nichtsein als Voraussetzung und existiert in einer Beziehung der Identität. Aus dieser Perspektive betrachtet sind das Bejahende und der Verneinende beide eine Tätigkeit der Ausschließung ihres eigenen Nichtseins. „so ist die negierende Reflexion des Positiven in sich bestimmt, daß sein Nichtseyn von sich auszuschliessen. ..., seine negative Beziehung darauf ist daher, es aus sich auszuschliessen.“<sup>239</sup> In einer solchen Struktur basiert der Gegensatz der beiden nicht auf der direkten Bejahung oder Verneinung des Seins des anderen, sondern jeder konstituiert den Gegensatz in seinem eigenen, freien Sein. Daher wird nicht das Sein der einen Seite das Sein der anderen Seite aufheben,

---

<sup>239</sup> GW 11, 274 f.

---

sondern beide Seiten stoßen sich ab und bestehen in ihrem inneren Widerspruch, wobei dieser innere Widerspruch der Grund für ihre Erhaltung ist.

Dadurch wird der Widerspruch als die innere Struktur des Gegensatzes hervorgebracht. Der Widerspruch ist die Unabhängigkeit des Gegensatzes. Die Unabhängigkeit des Gegensatzes bedeutet, dass er in sich selbst entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sodass er nicht mit etwas Äußeren verbunden ist<sup>240</sup>. Diese Struktur wird durch die innere selbstnegierende Beziehung der gegensätzlichen Bestimmungen bestimmt. Sie „Als dieses Ganze ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich, und enthält dasselbe.“<sup>241</sup> Der Widerspruch ist also der Bezugspunkt des Gegensatzes, der sich in den verschiedenen verknüpften Bestimmungen des Gegensatzes konzentriert.

In der Tat ist der Gegensatz im allgemeinen Sinne bereits ein Widerspruch, aber das Bejahende und das Verneinende sind in einem positiven Sinne Widersprüche, sie sind „gesetzte Widersprüche“. Der Unterschied zu rein formalen Unterschieden besteht darin, dass wir im „Gegensatz“ die beiden Aspekte der Reflexionsbewegung fixieren, sie als stabil existierend betrachten, weil sie aufgrund der durch sich selbst hergestellten unmittelbaren Beziehung rekonstruiert wurden und sich von anderen Momenten abgrenzen lassen. Daher hat der Widerspruch eine Bedeutung, die sich vom Gegensatz unterscheidet. Er beschreibt die Merkmale der doppelten Realität des Wesens. In dieser Hinsicht hat Hegels Begriff des Widerspruchs eine ähnliche Bedeutung wie der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich bei Fichte, da letzterer ebenfalls den Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich beschreibt, der die Realität und den Inhalt des Ich betrifft und innerhalb der Gegensätze erscheint. Im Unterschied zu Fichtes Modell jedoch wird der Widerspruch bei Hegel nicht zur Reduzierung der Realität anderer Momente führen. Die Realität als Unmittelbarkeit wird in keinem Moment aufgegeben oder reduziert.

Daher bedeutet der gesetzte Widerspruch nicht die Aufhebung des Widerspruchs gegenüber anderen Momenten, vielmehr ist die Entdeckung der Widerspruchsstruktur

---

<sup>240</sup> Vgl. GW 11, 279

<sup>241</sup> GW 11, 279

---

nur eine erneute Darlegung der instabilen Negativität des Wesens. Dies ist die Aufhebung der Negativität, und damit eine Rückkehr zur Bestimmung der Existenz des Wesens. Diese Rückkehr unterscheidet sich von der „setzenden Reflexion“ der Unmittelbarkeit des Wesens, da hier nicht nur gezeigt wird, dass das Wesen in unserer Auffassung eine Unmittelbarkeit als Moment hat, sondern auch, dass das Wesen gerade durch seine eigene Vermittlungsbewegung diese Unmittelbarkeit (also Realität) besitzt. Anders gesagt, die Realität des Wesens ist das Resultat seiner eigenen Tätigkeit. Das Wesen ist ein Prinzip, weil es durch die Reflexionsbestimmung die Negativität als Widerspruch als inneres Merkmal des Wesens offenbart. Es ist nicht wie im Übergang von dem Sein zum Wesen, bei dem eine dritte Perspektive notwendig ist und wir als Beobachter bzw. äußerlicher Grund fungieren müssen. In der Tat wird das Wesen erst dann wirklich zum „Subjekt“ der Bestimmung seiner eigenen Existenz, wenn die Bestimmung des Grundes enthüllt wird. Wenn man Fichte folgt, dann hat das Wesen erst hier wirklich ein Selbstbewusstsein *sensu stricto* und ist nicht mehr ein faktisches Selbstverhältnis. So betrachtet, ist der Widerspruch das Prinzip. Einerseits zeigt er, dass die Negativität des Wesens „Das Positive und Negative machen das Gesetzseyn der Selbstständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das Gesetzseyn der Selbstständigkeit auf. Diß ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grund geht.“<sup>242</sup>. Das Sein des Bejahenden und des Verneinenden ist nicht beständig, sondern ein instabiler Zustand – es befindet sich in der Dualität von Realität und Nicht-Realität. Daher ist es sowohl gesetztes Sein als auch aufgehobenes Sein. Ihre Unabhängigkeit wird gesetzt und führt zur Aufhebung.

Das Ergebnis der Aufhebung des Verneinenden ist „das Zusammengehen mit sich selbst, das positive Einheit mit sich ist.“<sup>243</sup> „Somit ist das Wesen als Grund ein Gesetzseyn, ein gewordenes.“<sup>244</sup> Die Bedeutung des Prinzips ist ein Sein, das in sich selbst eine Bewegung umfasst, die das Gegenteil von sich selbst ist. Diese Bewegung und dieses Sein bilden ein Verhältnis der Andersheit. Die Bewegung hebt ihre eigene

---

<sup>242</sup> GW 11, 281

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> GW 11, 282

---

Realität auf und erschafft die Realität des Seins; aber ihre Wirklichkeit ist eigentlich dasselbe, es ist nicht etwas, das in einem zeitlichen Kausalverhältnis aufeinander folgt.

„Aber diese Bestimmtheit ist nicht durch es selbst gesetzt; oder es ist nicht Grund, eben insofern es diese seine Bestimmtheit nicht selbst gesetzt hat.“<sup>245</sup>

4. Zusammenfassung: methodischer Unterschied zwischen transzendentalen Beweis und dialektischer Entwicklung.

An dieser Stelle können wir auf Hegels „objektiven Konstruktionsprozess“ eines logisch begrenzten Subjekts eingehen und eine Reflexion über Fichtes Methode anstellen.

In der *Grundlage* betrachtet Fichte die logischen Prämissen, die der Reflexion notwendig folgen müssen, als Ausdruck der Tathandlung des Selbstbewusstseins und meint, dass die Grundlage dieser logischen Prämissen in diesem ursprünglichen Handeln selbst liegt. Er stellt dies als einen zwangsläufigen Zirkel innerhalb der Wissenschaftslehre dar.

Diese Position der Reflexion wurde jedoch von Hegel kritisiert. Hegel meinte, dass diese Auffassung tatsächlich eine Position sei, die von empirischen Fakten ausgeht und daher das innere Fundament des Logischen nicht aufzeigt. Vor Beginn der Argumentation über die Reflexionsbestimmungen selbst nahm Hegel in einer Anmerkung eine kurze Abkehr von der Voraussetzungslosigkeit der Logik vor und kritisierte die Sichtweise, die Reflexionsbestimmung in Form von Sätzen zu integrieren und es als „die allgemeinen Denkgesetze, die allem Denken zum Grunde liegen“<sup>246</sup> zu betrachten. Zunächst wies Hegel darauf hin, dass diese Position nicht erklären könne, warum nur die logischen Gesetze der Reflexionsbestimmungen diese besondere Stellung erhalten haben, während andere Konzepte und logische Gesetze keine solche Stellung erhalten. Eine Antwort auf diese Kritik aus Fichtes Perspektive ist nicht schwierig, denn in der *Grundlage* drücken die Reflexionsbestimmungen als grundlegendes Prinzip genau das ursprüngliche Handeln des Selbstbewusstseins aus

---

<sup>245</sup> GW 11, 291

<sup>246</sup> GW 11, 258

---

und bildet die grundlegende Dynamik der deduktiven Kategorien. Daher können wir zumindest innerhalb von Fichtes Rahmen erklären, warum die Reflexionsbestimmung – wie es auch in der Wesenslehre der Fall ist – nicht nur eine der logischen Bestimmungen, sondern auch das zentrale Mittel ist, um die gesamte Bewegung des Wesens zu charakterisieren.

Das zweite Argument der Kritik bezieht sich darauf, dass Hegel die Reflexionsbestimmung als etwas ansieht, das von der Seinslogik verschieden ist, da sie „nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen. Ferner indem es Bestimmtheiten sind, welche Beziehungen an sich selbst sind, so enthalten sie insofern die Form des Satzes schon in sich.“<sup>247</sup>. Die Reflexionsbestimmungen haben also noch eine gewisse Distanz zu den logischen Bestimmungen, die durch Urteile zum Ausdruck gebracht werden. Die Form des Satzes ist in der Reflexionsbestimmung enthalten, aber nicht als eine Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat manifestiert. Wenn Fichte die Reflexionsbestimmung in Form von Sätzen ausdrückt, führt er in der Tat ein Subjekt mit einer Realität und Unmittelbarkeit ein. Das Subjekt ist das „Ich ist“, das als Subjekt in den beiden Grundsätzen „Das Ich setzt Ich“ und „Das Ich setzt das Nicht-Ich“ fungiert, aber ohne Prädikat. Gerade weil Fichte dieses reale Ich einführt, können der erste und der zweite Grundsatz unter der Bedingung der Unbedingtheit der Form einen Widerspruch aufweisen, der durch die inhaltliche Entgegensetzung entsteht, und somit den dritten Grundsatz als die deduktive Dynamik erzeugen. In Hegels Augen jedoch führt diese Einführung des unmittelbaren Subjekts die Reflexionsbestimmung in den Bereich der Seinslogik ein und entzieht der Reflexionsbestimmung ihre dynamischen Merkmale, wodurch es wieder in die Kategorie der Bestimmungen des Seins fällt.<sup>248</sup> Fichte entwickelt diese Beziehung als ein Verhältnis von Form und Materie, während Hegel dies als eine doppelte Negationslogik zwischen unmittelbarer und mittelbarer Negation darstellt. Dies führt uns zu einer Überprüfung der philosophischen Methoden von Fichte und Hegel.

---

<sup>247</sup> GW 11, 259

<sup>248</sup> Vgl. Ebd.

---

Fichtes abstrahierende Reflexion<sup>249</sup> als eine Methode baut auf einem Selbstbewusstsein auf, das bereits in der Erfahrungswelt existiert. Dieses Selbstbewusstsein befindet sich bereits in einem Gegensatz zwischen Denken und Sein. Daher stellt der Erfahrungshorizont in diesem Fall die Unmittelbarkeit des Seins dar. Im Zusammenhang mit dieser Unmittelbarkeit tritt die logische Bestimmung, die Teil der dynamischen Bewegung des Selbstbewusstseins ist, in den Gegensatz, der als Entgegensetzung des Seins im Sinne von Hegels Darstellung beschrieben wird. Dies legt von Anfang an einen Widerspruch fest, der im Bereich der Seinsbestimmung nicht gelöst werden kann, jedoch in der Reflexionsbestimmung gelöst werden muss.

Im Gegensatz dazu beginnt Hegels Methode von der Selbstbestimmung des Begriffs aus und transformiert die unreflektierte Unmittelbarkeit der Seinsbestimmung durch Negation in eine nicht entgegengesetzte Bestimmung, die durch die Negation der Negation rekonstruierte Unmittelbarkeit bildet. Auf dieser Basis entfaltet er die drei wesentlichen logischen Bestimmungen dieser Bewegung. Indem er Reflexion als einen Prozess versteht, der Negativität in sich enthält, können die verschiedenen Momente gleichzeitig in Bezug auf positive und negative Bestimmungen existieren, ohne dass ein unmittelbarer Konflikt oder eine Negation der Reflexionsbewegung selbst entsteht. Dies ist der wesentliche Unterschied zwischen Hegels Reflexionsbestimmung und Fichtes Selbstbewusstseinsmodell. Der Erfolg dieses Ansatzes liegt nicht darin, einen Widerspruch im Begriff zu finden und ihn durch neue Begriffe zu versöhnen, sondern darin, die Negativität in alle Momente durchdringen zu lassen, ihre direkte Konfliktmöglichkeit aufzulösen und die Dynamik ihrer Selbstdifferenzierung als Negativität in jedem Moment zu verankern. Auf diesem Standpunkt sind die Beziehungen zwischen diesen drei logischen Bestimmungen nicht mehr abhängig von einem existierenden Subjekt, das sich selbst setzt, sondern klar mit einer neuen Unmittelbarkeit, die mit der umgestalteten Seinsbestimmung einhergeht, und macht das Wesen der Bewegung zu seinem eigenen Prinzip. Diese Bestimmungen haben eine „unendliche“ und „unvollständige“ Stabilität, die immer wieder aufgehoben und

---

<sup>249</sup> Hier bedeutet die Reflexion die Methode, statt der Struktur der Tätigkeit des Selbstbewusstseins, wie am Anfang dieses Kapitels bemerkt wird.

---

aufgrund ihrer eigenen Reflexion rekonstruiert werden kann. Sie sind keine unmittelbaren „Anderen“ gegeneinander, sondern koexistieren in der Reflexion. Reflexion und ihre Beziehungen sind im Inneren des Wesens und in seiner Außenwelt verknüpft. Wenn wir also von einer Reflexionsbestimmung sprechen, enthält sie in sich selbst die anderen Reflexionsbestimmungen und umfasst sie als „Andere“ innerhalb ihrer eigenen Bestimmung. Hegel fasst dies wie folgt zusammen:

„Um dieser Reflexion in sich willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freye, im Leeren ohne Anziehung oder Abstossung gegen einander schwebende Wesenheiten. In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixirt.“<sup>250</sup>

„Insofern es nun also das Gesetzseyn ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmtheit die Beziehung auf ihr Andersseyn an ihr selbst.“<sup>251</sup>

Wir sehen hier, dass im Begriff selbst das Objekt der Untersuchung die Beziehung zwischen der Negation der Wesens- und der Seinsbestimmung ist. Durch die Transformation dieses Begriffsbereichs gelang es Hegel, das Diskursfeld von der unmittelbaren Seinsbestimmung zu einer Wesenslogik zu verlagern, deren Antrieb die Negativität ist. In dieser logischen Struktur präsentiert Hegel uns den Aufbau eines dynamischen Ich, das aus reinem Begriff hervorgeht und eine bewegungsbedingte Denkstruktur des Selbstbewusstseins schafft. Wir können diesen Prozess als „objektive Konstruktion“ bezeichnen – er setzt kein bestimmtes theoretisches Ziel, sondern baut tatsächlich eine logische Gesamtheit auf. Diese logische Gesamtheit beschreibt genau die Momente der Tathandlung in Fichtes System. Im nächsten Kapitel treten wir auf die andere Seite dieses Moments ein: Das Selbstbewusstsein muss sich letztlich mit der Realität bzw. dem Objekt verbinden. Inwieweit diese Verbindung durch das Selbstbewusstsein bestimmt wird und inwieweit sie die Gegebenheit und Fremdheit des Ich widerspiegelt, ist eine Frage, die Hegel durch die Auslegung des Begriffs „Prinzip“ beantworten kann.

---

<sup>250</sup> GW 11, 256

<sup>251</sup> GW 11, 257

---

## **Fünftes Kapitel: Die logische Gestaltung der Realität**

In diesem Kapitel werden wir die logische Konstruktion der Realität bei Hegel untersuchen. Wie im vorherigen Kapitel wird diese Untersuchung durch einen Vergleich zwischen Hegels und Fichtes jeweiligen Ableitungen der Realität getragen. Parallel zur Diskussion der endlichen Subjektivität im letzten Kapitel beabsichtige ich, zwei Thesen zu verteidigen: Erstens, dass Hegels Lehre vom Grundbegriff sich als eine logische Konstruktion der Fichteschen formalen Realität vollzogen verstehen lässt; zweitens, dass Hegel dabei eine neue philosophische Methode verwendet, durch die er die Schwierigkeiten umgehen konnte, auf die Fichte bei der Konstitution der Realität gestoßen ist. Die Argumentation erfolgt in einer parallelen Progression: Zunächst wird Fichtes Ansatz rekonstruiert, anschließend wird dargelegt, wie Hegel diesem in logisch-isomorpher Weise eine Alternative bietet, um schließlich zu zeigen, wie Hegel Fichtes Ansatz verändert und weitergeführt hat.

Bevor wir in die Diskussion einsteigen, bedarf es einer begrifflichen Klärung des in diesem Kapitel behandelten Themas, nämlich des Begriffs der Realität. Wie im vorherigen Kapitel geht es auch hier um eine Objektivität bzw. endliche Gegenständlichkeit, die in Opposition zum Subjekt steht. Für das Subjekt bzw. das Bewusstsein erscheint diese als Realität. Wie bereits erläutert, handelt es sich bei dieser Realität um einen ontologischen-vorprädikativen Begriff, der die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit des Gegenstands markiert, nicht aber um die Kategorie der Realität innerhalb der Urteilsstruktur, in der sie die Inhaltsbestimmtheit des Subjekts anzeigt. Die Notwendigkeit dieser Klärung besteht darin, Hegels Begriff von demjenigen der kantischen Kategorie der Realität zu unterscheiden und deutlich zu machen, dass der hier verwendete Begriff der Realität in einem ontologischen und nicht in einem kategorialen Sinne verstanden wird.

Diese Realität steht in einem Verhältnis zur endlichen Subjektivität, nämlich dem Ich im Fichteschen Sinne, und zeigt innerhalb dieses Verhältnisses eine doppelte Struktur: Einerseits gewinnt sie ihre Bestimmtheit gerade aus ihrer Beziehung zum Ich; andererseits ist sie als vom Ich unterschiedene Instanz doch etwas Ansichseiendes, das

---

nicht vom endlichen Subjekt herrührt. Die Unmittelbarkeit dieser Realität ist nicht eine Eigenschaft eines Seienden an und für sich – also keine Bestimmung, die einem Seienden als eine unter anderen zukommt –, sondern eine wesentliche und allgemeine Natur, in der ein Seiendes als solches sich dem Subjekt zeigt. Diese Natur kommt dem Seienden allgemein zu, unabhängig von seinen Eigenschaften oder relationalen Bestimmungen. Sie ist der logische Grund dafür, dass das Seiende dem Subjekt überhaupt als Seiendes erscheint. Insofern lässt sich die Realität als ein vom Subjekt unterschiedener und zugleich auf das Subjekt bezogener Gegenstand verstehen – ein Unabhängiges, das tatsächlich in ein Verhältnis zum Subjekt tritt. Da wir es mit einem endlichen Subjekt zu tun haben, liegt die Bedingung der Möglichkeit dieses Bezugs im Subjekt selbst. Diese Beschreibung entspricht in bemerkenswerter Weise der Struktur des Objekts innerhalb des Vorstellungsbegriffs bei Reinhold, welcher auf gewisse Weise Fichte beeinflusst hat:

„Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“<sup>252</sup>

In unserer Interpretation der Wissenschaft der Logik erheben wir nicht den Anspruch, dass Hegel dort unmittelbar die Phänomene von Subjekt und Objekt thematisiert. Wie bereits mehrfach betont wurde, bewegt sich die Logik im Bereich des reinen Denkens und überschreitet somit die Sphäre der Erscheinung bzw. Vorstellung, in der sich das Subjekt-Objekt-Verhältnis als ein gegenständliches zeigt. Die in der Logik vollzogene theoretische Konstruktion nimmt daher nicht ihren Ausgang von einem thematisch gesetzten Problem innerhalb der Erscheinungswelt und versucht von dort aus, die Möglichkeitsbedingungen eines realen Phänomens zu erklären, sondern stellt ein Moment der begrifflichen Bewegung im reinen Denken dar. Dieses Moment entsteht gemäß der notwendigen Bewegung des Begriffs aus den vorhergehenden begrifflichen Bestimmungen zweckfrei und auf natürliche Weise. Zugleich vermag die logische Struktur dieses Moments die Denkbestimmungen eines empirischen Phänomens zu beschreiben und damit dessen Denkbarkeit und Wahrheit zu erklären.

---

<sup>252</sup> Reinhold: 1790, 165 ff., hier: S. 219. Vgl. Stolzenberg, 1994

---

Ziel dieses Kapitels ist es zunächst, ein bestimmtes Moment dieser begrifflichen Bewegung innerhalb des reinen Denkens herauszuarbeiten und sodann diesen logischen Strukturabschnitt mit Fichtes begrifflicher Beschreibung der Vorstellungsstruktur in der „Grundlage“ zu vergleichen. Aufgrund dieses Vergleiches wird argumentiert, dass sich in diesem begrifflichen Moment objektive Gegenständlichkeit ohne Gegenstand als solchen konstituieren lässt, die innerhalb der Einheit des reinen Denkens ihren Ort hat. Gerade weil das, was als Vorstellung erscheint, seine logische Entsprechung in dieser Einheit hat, kann dieses Moment auch als durch das Ganze des begrifflichen Prozesses fundiert gelten – so lässt sich sagen, dass Hegel die logische Fundierung der Denkbarkeit der Vorstellung von objektiver Seite ausgehend liefert.<sup>253</sup>

Im Hinblick auf Hegels Begriff des „Grundes“ existieren im Wesentlichen zwei unterschiedliche Interpretationsrichtungen. Eine Richtung verbleibt streng der Logik immanent und versteht diese als eine erkenntnistheoretische Kategorienlehre. Aufbauend darauf wird untersucht, wie der Grundbegriff zu den ihm vorausgehenden Begriffen – also als die Wahrheit der Reflexionsbestimmungen – wird. Claudia Wirsing vertritt die Auffassung, dass der Grundbegriff als eine „konstitutive normgebende Kraft“<sup>254</sup> zu verstehen ist. Die Bedeutung des Hegelschen Grundbegriffs besteht darin, zu erklären, weshalb ein einzelnes Ding einer allgemeinen Gattung bzw. einem Wesen zugeordnet wird. Dies vermag der Grundbegriff, indem er die Begriffe der Identität und des Unterschiedes in sich vereinigt.<sup>255</sup> Wirsing greift hier Krucks Beispiel auf: Ein Baum ist ein Baum, weil er – durch seine Identität – nicht eine Blume (Unterschied) ist.<sup>256</sup> Gerade in dieser Doppelheit manifestiert sich der Grundbegriff. Damit übt Hegel nach Wirsing zugleich Kritik an der Erkenntnistheorie, die Identität und Unterschied

---

<sup>253</sup> Unsere Definition unterscheidet sich von der empirischen Realität. Letztere zielt darauf ab, das Objekt selbst innerhalb der Erscheinung des Bewusstseins als Subjekt-Objekt-Gegensatz zu markieren, während unsere Realität darauf abzielt, eine begriffliche Struktur zu charakterisieren. Daher unterscheidet sich unsere Definition der Realität des Grundes von jener Begriffsbestimmung, die dann greift, wenn die Logik als Kategorientheorie verstanden wird und der Begriff auf ein Anwendungsobjekt bezogen wird. Eine Definition dieses Typs befindet sich bei Wirsing, 2016, S. 87: „Im Wesen als Grund findet sich die Reflexionsbestimmtheit von Grund-Begründeten-Relationen wiederum gegründet in einem prinzipiell Anderen zum Logischen überhaupt: nämlich in den Dimensionen der Situationalität von empirischer Wirklichkeit.“

<sup>254</sup> Wirsing, 2014, S. 165

<sup>255</sup> „d. h. der Grund ist nichts anders als das wahre Verhältnis von Identität und Unterschied: Der Grund ist die Wahrheit über das, was Reflexionsbestimmungen logisch darstellen, und damit die Wahrheit über das Wesen, wie es sich in der reinen reflexionslogischen Relationalität von reflektierten Bestimmungen ausdrückt.“ Wirsing, 2014, S. 165

<sup>256</sup> Vgl. Kruck, 2002, S. 125

---

als strikt getrennte Denkgeln verherrlicht. Außerdem vergleicht Wirsing Hegel und Fichte im Hinblick auf den „Beziehungs-“ und „Unterscheidungsgrund“ und zeigt, dass Hegel Fichtes Einsicht in die Einheit-Differenz-Beziehung im Grundbegriff geerbt hat.<sup>257</sup> Obwohl diese Position dem in diesem Kapitel verfolgten Interpretationsziel auf den ersten Blick ähnelt, muss an dieser Stelle klargestellt werden: Wirsing nimmt seinen Vergleich nach wie vor aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive vor. Das heißt, er betrachtet sowohl Fichtes Grundbegriff als auch Hegels Grundbegriff als eine formale Denkregel, als eine äußere Kategorie zur Erfassung des Daseienden. Das Hauptanliegen dieses Kapitels besteht demgegenüber darin zu zeigen, wie die im Grundbegriff enthaltene logische Struktur die Grundlage für die logische Bestimmung einer für die endliche Subjektivität erscheinenden endlichen Objektivität bildet. Kurz gesagt, dieses Kapitel möchte den Grundbegriff als einen vorkategorialen, ontologisch gehaltvollen Begriff interpretieren.

G. Kruck vertritt denselben Ausgangspunkt und interpretiert Hegels Untersuchung des Grundbegriffs als die Möglichkeit, die „Nicht-Anderheit“ des Wesens eines Dings auszudrücken, ohne sich an ein identisches Postulat zu binden.<sup>258</sup> Anders ausgedrückt besteht seine Absicht darin, in der Einheit von Identität und Unterschied die Möglichkeit des Wesens einer Sache darzustellen. Das heißt, der Grund einer Sache ist der Grund dafür, dass sie als eine bestimmte Sache ihr eigenes Wesen besitzt. Dieses Wesen ermöglicht es ihr einerseits, mit anderen Dingen in Beziehung zu treten, und andererseits, sich von ihnen zu unterscheiden. Mit anderen Worten: Identität und Differenz bilden die minimalen Bedingungen dafür, dass ein Ding ein eigenes, selbständiges Wesen haben kann; andernfalls würde es entweder auf andere Dinge reduziert oder stünde in keinerlei Zusammenhang mit ihnen. Gemein mit Wirsing ist dabei die Auffassung von Kruck, dass die Logik als Untersuchung der Begriffe als Kategorien und ihrer wechselseitigen Beziehungen zu verstehen ist. Daher lehnen diese Ansätze die Deutung der in dem Grundbegriff enthaltenen Reflexion als Beschreibung

---

<sup>257</sup> Vgl. Wirsing, 2016, S. 87

<sup>258</sup> „Wie soll aber das Nicht-Anderssein des Baumes ausgesprochen werden ohne eine tautologische Identitätsbehauptung?“ Kruck, 2002, S. 122

---

des Selbstbewusstseins ab und verstehen sie vielmehr als Ausdruck einer allgemeinen Struktur der Subjektivität.<sup>259</sup> Denn hier zeigt sich der Begriff als eine Form der Selbstorganisation. Das heißt, er stellt die logische Struktur der Sache selbst dar und beruht nicht auf dem „Gebrauch“ durch eine endliche Subjektivität in Gestalt des Selbstbewusstseins. Insofern stimmt diese Arbeit dieser Deutung teilweise zu, da es der durchgängige Anspruch der Logik ist, die Subjektivität des Begriffs selbst zu entfalten und so das Missverständnis zu überwinden, der Begriff sei bloß ein Werkzeug der endlichen Subjektivität zur Weltverständigung. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Begriff in seinem Inneren keine Struktur des Selbstbewusstseins enthalten könnte. Im Gegenteil: Dieses Kapitel soll gerade zeigen, dass die durch den Grundbegriff offenbarte Realität des Sich-Zeigens des Begriffs genau jener Unmittelbarkeit entspricht, die in Fichtes Lehre des Selbstbewusstseins der Realität gegenüber zum Ausdruck kommt. Mit anderen Worten: Die hier gemeinte Realität ist ein immanentes Stadium der logischen Entwicklung, das in seiner Beziehung zur endlichen Subjektivität eine Eigenständigkeit bekundet – ohne schon die endgültige logische Objektivität zu sein.

Eine andere Interpretationsrichtung zeigt hingegen Sympathien für den Standpunkt des „Ich“ bzw. des denkenden Subjekts als solchen. Quante interpretiert den als Reflexion dienenden Abschnitt als Konstruktion des Selbstbewusstseins aus der Ich-Perspektive. In Bezug auf den Konflikt, dass Hegels Logik bereits über die Ich-Perspektive hinausgeht, wurde bereits zuvor erläutert. Dennoch können die Details von Quantens Interpretation wichtige Hinweise liefern.

Quante vertritt die Auffassung, dass der Grundbegriff insofern als „die reale Vermittlung des Wesens mit sich“<sup>260</sup> zu verstehen ist, als er die Abwesenheit der Relata des Wesens als reiner Beziehung aufzeigt und hinzufügt. Dieses Beziehungselement steht für eine Unmittelbarkeit, die in der Verwirklichung des Wesens ihren Ausdruck findet und zugleich ein Produkt der Bewegung des Wesens ist. In diesem

---

<sup>259</sup> „rein logisches Strukturmuster von Subjektivität – und keine Art von Selbstbewusstsein in Form eines Ich – gemeint.“ Wirsing, 2014 S. 157

<sup>260</sup> GW 11, 292

---

Zusammenhang bedient sich Quante auch Fichtes Terminologie, um die Bestimmung des Grundes als eine schaffende Tätigkeit zu beschreiben.<sup>261</sup> In diesem Sinne gibt Quantes Deutung für dieses Kapitel den folgenden wichtigen Hinweis: Erstens zeigt seine Interpretation, dass der Grundbegriff eine besondere Struktur des Verhältnisses zwischen Relation und Relata ausdrückt, nämlich dass die Relata durch die Relation selbst hervorgebracht werden und nicht an sich und für sich bestehen. Zweitens treten diese Relata zugleich als bloße Fakten auf, das heißt, sie erscheinen so, als ob sie an und für sich bestünden, und nicht durch die Relation hervorgebracht wären. Diese Deutung legt damit die grundlegende strukturelle Isomorphie zwischen Hegels und Fichtes Theorie der endlichen Objektivität bzw. Realität offen.

Auch Louguenesse bringt in ihrer Interpretation eine ähnliche Position zum Ausdruck. Sie ist der Ansicht, dass der Grundbegriff – ähnlich dem Begriff des Begriffs – eine Funktion übernimmt, die der transzendentalen Einheit der Apperzeption bei Kant vergleichbar ist, indem er die in die Reflexion eingegliederte Seinstruktur ausdrückt.<sup>262</sup> Zwar hält Longuenesse weiterhin daran fest, dass der Grundbegriff aufgrund seiner metaphysischen Eigenschaften von Kants Anschauungskonzept abweicht, doch steht er und seine Selbstvollendung in engem Zusammenhang mit den mehrschichtigen reflexiven Aktivitäten des Subjekts.<sup>263</sup> Obwohl wir zuvor bereits darauf hingewiesen haben, dass Hegels eigentliche Ausarbeitung von Kants transzendentaler Apperzeption in der Gleichsetzung des Begriffs des Begriffs mit der transzendentalen Apperzeption besteht – wodurch die absolute Einheit von Subjektivität und Objektivität sowie deren Selbstbestimmung aufgezeigt wird –, übertreibt Longuenesse die Bedeutung des Grundbegriffs in ihrer Interpretation. Dennoch ist ihr Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem Grundbegriff und der reflexiven Tätigkeit, d. h. der Tätigkeit des Selbstbewusstseins, für unsere Deutung durchaus hilfreich.

Darüber hinaus spiegelt sich in P. Rohs' detaillierter Auslegung des Grundbegriffs

---

<sup>261</sup> Vgl. Quante, 2018, S. 309

<sup>262</sup> "With this characterization of ground, we see once again both Hegel's proximity to Kant, and his distancing himself from Kant. The proximity: Hegel's "ground," like his "concept," is the heir to Kant's transcendental unity of apperception in the Critique of Pure Reason. The distance: Kant's transcendental unity of apperception belongs primarily in a theory of knowledge. Hegel's "ground," in contrast, is a metaphysical notion (albeit of a peculiar kind), characterizing a structure of being internalized to reflection." Louguenesse, 2007, P. 88 f.

<sup>263</sup> Vgl. Louguenesse, 2007, P. 104 ff.

---

ebenfalls die Auffassung wider, dass die Form des Grundes als Ergebnis der Aktivität des transzendentalen Subjekts verstanden werden kann.<sup>264</sup>

Die in diesem Beitrag vertretene Interpretationsposition bewegt sich zwischen und begründet sich auch auf diesen beiden Ansätzen. Einerseits ist aus der Gesamtsicht der Logik stets zu bedenken, dass diese die Entgegensetzung zwischen Subjekt und Objekt bereits überwunden hat. Demzufolge kann kein Moment der Logik eine Beschreibung des Ich oder eines begrenzten Selbstbewusstseins im strengen Sinne darstellen. So antwortet der Grundbegriff in seinem Wesen auf den vorangegangenen Prozess der Einheitserlangung der Reflexionsbestimmungen sowie auf die zentrale Frage des ersten Abschnitts der Lehre vom Wesen, nämlich das Verhältnis von Sein und Wesen. In diesem Sinne stimmt der vorliegende Beitrag der innerhalb der Logik vorgenommenen Deutung des Grundbegriffs im Verhältnis zu den Reflexionsbestimmungen zu. Daher wird an dieser Stelle auf eine erneute Diskussion des Verhältnisses zwischen dem Grundbegriff und den Reflexionsbestimmungen verzichtet, da die oben genannten AutorInnen hierzu bereits äußerst überzeugende Antworten geliefert haben.

Andererseits sollte das Selbstbewusstsein, als eine durch die Logik dargestellte Struktur und als Objekt des Denkens, einen Platz innerhalb der Logik finden. Wie von Quante und Rohs aufgezeigt, weist die Bestimmung des Grundes große Ähnlichkeiten mit Fichtes Selbstbegriff auf. Daher gilt unser Augenmerk hier der affirmativen Funktion der Logik für eine Theorie des Selbstbewusstseins. Wie bereits zuvor dargelegt, betonen Vertreter\*innen einer hegelschen Perspektive häufig Hegels Überwindung und Kritik früherer philosophischer Positionen. In diesem Kapitel hingegen versuche ich ebenso aufzuzeigen, weshalb sich auch aus hegelscher Sicht ein angemessener Ort für die verstandesphilosophische Position bestimmen lässt.

Dies lässt sich auch nicht schwer aus Fichtes Standpunkt erklären. Bevor wir jedoch darlegen können, wie Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins mithilfe von Hegels Grundbegriff erklärt werden kann, müssen wir zunächst das Verhältnis von

---

<sup>264</sup>„Die Tätigkeit des Subjekts bezieht sich auf Form, oder besser, geschieht als Form. Das Tätige in dieser Tätigkeit ist das transzendente Subjekt, also nach unserer Bestimmung das Subjekt der Form.“ Rohs, 1972, S. 27, „Das Ich ist kein Seelending, sondern Ursprung der Form, und Form umgekehrt ist nichts Vorhandenes, sondern nur die Tat des Ich.“ ebd. S. 82

---

Logik und Wissenschaftslehre bzw. Metaphysik in den beiden Philosophien klären. In Fichtes System kommt der Logik keine grundlegende Stellung zu. Sie ist eine durch die Selbstbewusstseinstheorie, d. h. durch die Wissenschaftslehre, fundierte formale Wissenschaft. Aufgrund dieses formalen Charakters dient sie Fichte als Leitfaden, um in der empirischen Bewusstseinsanalyse die ursprünglichen Handlungsmomente des Selbstbewusstseins aufzudecken. In der *Grundlage* werden das Ich als Subjekt und die Vorstellung selbst als Forschungsgegenstand thematisiert; das Mittel zur Ableitung ist dabei die gemeine Logik, nämlich nicht die Hegelsche. In Fichtes Untersuchung liefert die Tathandlung des Ich die formalen Bedingungen für den Gegenstand. Die Logik dient hierbei sowohl als Ausdruck dieser Tätigkeit als auch als Mittel, um die inneren Momente dieser Tätigkeit ableitend zu analysieren. In Bezug auf ihr wesentliches Verhältnis vertritt Fichte die Auffassung, dass die Wissenschaftslehre den eigentlichen Inhalt der Logik begründet. Denn die Logik besteht in der Tat in einer Trennung von Form und Inhalt, wobei sowohl das Wissen als auch dessen Inhalt vollständig aus der Wissenschaftslehre hervorgehen. In diesem Sinne ist die Form der Wissenschaftslehre der Inhalt der Logik. Dieses Verhältnis lässt sich auch aus einer anderen Perspektive verstehen: Da die Logik eine unmittelbare Abstraktion der Bestandteile der Wissenschaftslehre darstellt, ist sie zugleich deren nächste, formalistische Ausdrucksweise. Daher kann die Logik als ein Leitfaden dienen, um den Inhalt der Wissenschaftslehre aufzuzeigen.<sup>265</sup> Daraus ergibt sich, dass die Logik auch in Fichtes System ein geeignetes Instrument zur Beschreibung der Struktur des Selbstbewusstseins und somit der Vorstellung ist. Im Gegensatz dazu ist in Hegels System die Logik selbst – als die eigentümliche Bewegung und Entfaltung der Begriffsbestimmungen – der eigentliche Gegenstand der Untersuchung und nicht ein bloßes Instrument, um einen tieferliegenden Ursprung aufzudecken. Zwar unterscheiden sich die Bedeutungen der Logik in beiden Systemen wesentlich – für Fichte ist sie durch die Wissenschaftslehre fundiert und dient ihr als Darstellungsinstrument, während sie für Hegel selbst Metaphysik ist und die

---

<sup>265</sup> Vgl. GA I/2, 137 ff.

---

Fundierung aller Denkbarkeit bildet –, doch fungiert die logische Struktur als faktisches Vermittlungsmoment, das beide Positionen miteinander verbindet. Denn sowohl die Metaphysik bei Hegel als auch die Wissenschaftslehre bei Fichte weisen jeweils einen „logischen“ Charakter auf. Das heißt, beide können als logische Strukturen beschrieben werden. Dieses gemeinsame Merkmal eröffnet die Möglichkeit, die logische Struktur als ein vermittelndes Moment zwischen Hegels Logik und Fichtes transzendentaler Philosophie heranzuziehen. Darin liegt zugleich der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung.

### 1. Die logische Isomorphie des Problems der Realität in der *Grundlage* und des Verhältnisses vom Wesen und Sein

Der erste Schritt unserer Argumentation besteht darin, die Theorien Fichtes und Hegels anhand einer rein logischen Struktur darzustellen, die als vermittelnde Form zwischen beiden dient. Dabei wird die Bedeutung dieser Struktur in den jeweiligen Systemen zunächst ausgeklammert – im Zentrum steht allein die Struktur als solche. Diese logische Struktur weist die folgenden Merkmale auf: 1) Sie besteht aus zwei entgegengesetzten, jedoch aufeinander bezogenen Seiten; 2) Eine Seite stellt einen Bewegungsprozess dar, der von sich selbst ausgeht und zu sich selbst zurückkehrt – dieser Prozess gliedert sich in mehrere Momente; 3) Die zweite Seite erscheint der ersten als etwas Unmittelbares, das in einer „nicht-kausalen“ Beziehung zu jenem Bewegungsprozess steht. Diese „Nicht-Kausalität“ bedeutet, dass dieses Unmittelbare für sich genommen nicht durch jenen Bewegungsprozess bedingt ist. Doch die Möglichkeit, dass es als Unmittelbares erscheint, wird dennoch erst durch den Reflexionsprozess eröffnet. In diesem Sinne besteht zwischen beiden ein quasi-kausaler Zusammenhang. Deshalb übernehmen wir an dieser Stelle Fichtes Ausdruck einer „Nicht-Kausalität“, um diesen Sachverhalt zu benennen. Zu ergänzen ist: Der Begriff der Kausalität wird in der Wesenslogik erst im abschließenden Abschnitt explizit behandelt – die hier angesprochene Kausalität ist daher nicht im Sinne einer begrifflichen Bestimmung zu verstehen.

---

## 1.1 Die logische Struktur der Realität und des Selbstbewusstseins in der Wissenschaftslehre

Bei Fichte manifestiert sich dieses Verhältnis in der Beziehung zwischen dem formalen Moment der Rückkehr des Ich zu sich selbst und der Gegebenheit der empirischen Objekte. Diese Struktur beschreibt im Allgemeinen das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich innerhalb der Vorstellung – mit anderen Worten: die Subjekt-Objekt-Beziehung.

Zunächst ist zu klären, in welchem Sinn hier von Ich und Nicht-Ich gesprochen wird – eine Klärung, die angesichts der Mehrdeutigkeit beider Begriffe notwendig ist. Einerseits besitzt das Ich eine doppelte Bedeutung: Fichte unterscheidet zumindest dem Wortlaut nach zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich. Das absolute Ich wird als Totalität der Realität beschrieben und tritt nicht in Beziehung zu einem ebenfalls realen Nicht-Ich. Andererseits variiert Fichtes Bestimmung des Nicht-Ich je nach systematischem Kontext: In der theoretischen Wissenschaftslehre bezeichnet das Nicht-Ich einen „Anstoß“, in der praktischen hingegen ein „Gefühl“. Beide charakterisieren eine Wirkung des Nicht-Ichs auf das Ich, doch Fichte unterscheidet sie kategorial. Der Anstoß bezeichnet eine äußere Einwirkung, während das Gefühl ein innerer, bereits ins Ich integrierter Zustand ist.

In unserer Untersuchung geht es nicht um das absolute Ich, sondern um das Verhältnis zwischen einem endlichen Ich und dem Nicht-Ich. Die unterschiedlichen Charakterisierungen des Nicht-Ichs verstehen wir als Ausdruck verschiedener Argumentationsrichtungen Fichtes – je nachdem, ob vom ersten oder zweiten Grundsatz ausgegangen und ob normativ oder genetisch verfahren wird. Aus zwei Perspektiven betrachtet, weist das Nicht-Ich gegenüber dem Ich unterschiedliche Merkmale auf. Allerdings kann nur das Ich als unendlich gedacht werden, während das Nicht-Ich nicht unendlich sein kann. Vom ersten Grundsatz ausgehend, besitzt das Nicht-Ich gegenüber dem unendlichen Ich keine eigene Selbstständigkeit; es ist das Produkt der Tathandlung des unendlichen Ich und bildet einen Teil der von dieser gesetzten allgemeinen Realität. Vom zweiten Grundsatz aus betrachtet hingegen

---

erscheint das Nicht-Ich als unabhängig, ohne kausale Beziehung zum Ich. In jedem Fall aber steht das Nicht-Ich dem Ich notwendig entgegen und verfügt über eine eigene Realität. Daher verzichten wir im Folgenden auf eine Unterscheidung zwischen „Anstoß“ und „Gefühl“, das heißt, wir berücksichtigen nicht, ob das Nicht-Ich als Produkt des Ich oder als dem Ich einfach Gegebenes erscheint, sondern fassen das Nicht-Ich als etwas auf, das dem Ich gegenübertritt, mit ihm in Beziehung steht, aber eine eigenständige Realität besitzt. Diese Beschreibung ermöglicht es, die unterschiedlichen Bedeutungsaspekte des Nicht-Ichs zu integrieren. Wie wir später zeigen werden, ist gerade diese widersprüchliche Doppelnatur des Nicht-Ichs – formale Bezogenheit und reale Eigenständigkeit – Ausdruck von Fichtes Versuch, Realität durch die Modaldifferenz von Möglichkeit (Form nach) und Wirklichkeit (Inhalt nach) umfassend zu bestimmen.

In der „Grundlage“ wird das endliche Ich schließlich als ein von sich ausgehender und zu sich zurückkehrender Bewegungsprozess beschrieben. Wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, erhält diese Bewegung ihren zyklischen Charakter dadurch, dass sie sich in verschiedene Richtungen differenziert – in zentrifugale und zentripetale Momente. Das diesem Ich gegenüberstehende Nicht-Ich weist nun eine komplexe Struktur auf: Fichte formuliert, „Das Ich soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben“, aber „Das Ich kann keine Kausalität auf das Nicht-Ich haben“.<sup>266</sup> Das Verhältnis zwischen Nicht-Ich und Ich ist genau das, was wir zuvor mit dem Begriff der Nicht-Kausalität beschrieben haben. Dieses Verhältnis müsste zwar der logischen Gestaltung einer Kausalbeziehung entsprechen, vermag dies aber tatsächlich nicht zu leisten; die Kausalität bleibt hier auf einer rein formalen Ebene stehen. Daher verwenden wir diese Negation, um die logische Gestaltung des realen Verhältnisses zwischen Nicht-Ich und Ich zu charakterisieren.

Diese Spannung – das Sollen und das Unvermögen, die Kausalität zu erstellen – beschreibt das grundlegende Merkmal der Setzung durch das Ich: das Streben. Im Streben realisiert sich das Ich als ein durch äußeren Widerstand bedingter Akt: Es

---

<sup>266</sup> GA I/2, 391

---

schreitet nach außen fort und stößt auf einen Anstoß. Das Ich will alles, was es hemmt, in sich aufnehmen, um seine absolute Identität zu verwirklichen. Doch kann es niemals die äußere Realität vollständig in sich integrieren – sonst würde es in sich selbst widersprüchlich. Daher erscheint die Tätigkeit des Ich immer als ein Streben, eine bloße Tendenz.

Diese äußere Wirkung ist die Weise, wie das Nicht-Ich dem Ich entgegentritt: Es wird nur im Vollzug der Tätigkeit des Ich erfahren – es ist die Tätigkeit des Ich, die „gehindert“ wird. Das Nicht-Ich wird dem Ich als etwas Unmittelbares gegeben. Seine Realität lässt sich nicht aus dem Ich ableiten; es wird vom Ich nicht hervorgebracht, sondern erscheint ihm als etwas Gegebenes. In diesem Sinne ist das Nicht-Ich nicht das Produkt des Ich und kann nicht vollständig ins Ich aufgenommen werden.

Daraus ergibt sich: Die Bewegung des Ich, die Art und Weise, wie das Nicht-Ich erscheint, sowie das Verhältnis zwischen beiden entsprechen der am Anfang dieses Kapitels beschriebenen logischen Struktur.

## 1.2 Die Struktur des Verhältnisses von Wesen und Sein in der Logik

Dieselbe logische Struktur zeigt sich in der Beziehung zwischen der Reflexionsbewegung des Wesens und dem als Unmittelbarkeit erscheinenden Sein.

Hegel betrachtet den Satz „Das Seyn ist Wesen“<sup>267</sup> als das Resultat der Seinslogik. Doch der zweite Abschnitt der Wesenslogik beginnt mit dem Umkehrsatz: „Das Wesen ist Seyn“.<sup>268</sup> Das Wesen ist das, was in der Bewegung der Seinslogik als Wahrheit des Seins erscheint. Dieser Prozess des Erscheinens des Wesens aus dem Sein vermag allerdings das innere Verhältnis von Sein und Wesen nicht zureichend zu bestimmen. Denn wenn das Wesen als außerhalb des Seins liegender Begriff durch die Negation der gesamten Seinsbestimmung gefasst wird, wird das Wesen nicht seiner eigentlichen Natur nach begriffen. Hegel hat dies durch seine Kritik an der Unterscheidung zwischen Unwesentlichem und Wesentlichem deutlich gemacht. Wie im vorangegangenen Kapitel dargelegt, würde, wenn der Wesensbegriff als ein Resultat des Seinsbegriffs,

---

<sup>267</sup> GW 11, 323

<sup>268</sup> Ebd.

---

als ein aus dem Seinsbegriff hervorgehendes Negatives verstanden würde, die logische Entwicklung in die Seinslogik zurückfallen und in einen schlechten unendlichen Zirkel geraten.

Zwar zeigt uns die Bewegung der Seinslogik, dass hinter dem Sein ein Wesen steht, sie erklärt jedoch nicht die begriffliche Notwendigkeit bzw. den Grund dieses Zusammenhangs. Erst die dialektische Bewegung des ersten Abschnittes der Wesenslogik enthüllt das innere Verhältnis zwischen Wesen und Sein. Nur wenn die innere Bewegungsstruktur des Wesens begriffen ist, kann gezeigt werden, wie das Wesen als Sein erscheint und als eigentlicher Grund des Seins verstanden werden muss.

In diesem Sinne kann man sagen: Der gesamte erste Abschnitt der Wesenslogik entfaltet sich unter dem Thema der Beziehung zwischen den Begriffen des Wesens und des Seins. Das Ergebnis dieser Darstellung lautet: Das Wesen ist der Grund des Seins, und das Sein ist die aus der Bewegung des Wesens hervorgehende Unmittelbarkeit. Ihre gegensätzliche Bewegung bildet die Grundlage der logischen Struktur zwischen Sein und Wesen. In dieser Struktur erscheint das Wesen zunächst als eine Bewegung vom Nichts zum Nichts – das „Nichts“ markiert hier die Negation des Seins. Dies ist die erste, unmittelbare Bestimmung des Wesens. Das Wesen ist somit ein sich selbst reflektierender, in sich zurückkehrender Prozess, der intern in zahlreiche Momente differenziert ist – wie im vorigen Kapitel dargelegt wurde.

Das Sein hingegen ist seinem Begriff nach das Unmittelbare. Das Resultat des ersten Abschnittes der Wesenslogik lautet: Das Wesen erscheint als Sein. Das Wesen setzt das Sein aus seiner reflexiven Bewegung. Diese Setzung ist jedoch keine unmittelbare Kausalität. Denn das Wesen bleibt nach der Setzung des Seins nicht als ihm gegenüberstehendes Anderes bestehen, sondern geht im Sein auf: „seine einfache Wesentlichkeit geht im Gesetzseyn mit sich zusammen, und ist in diesem Aufheben seiner selbst das Verschwinden seines Unterschiedes von seinem Gesetzseyn, somit einfache wesentliche Unmittelbarkeit.“<sup>269</sup>

Somit besteht auch hier zwischen Wesen und Sein keine Kausalität im eigentlichen

---

<sup>269</sup> GW 11, 321

---

Sinn. Doch ohne das Wesen als Grund lässt sich das Sein nicht begreifen. Daraus folgt: Auch das Verhältnis von Wesen und Sein ist – analog zur Fichteschen Modellierung des Ich und des Nicht-Ichs – als eine „Nicht-Kausalität“ zu verstehen.

## 2. Die Umgestaltung von Form und Inhalt

Nachdem wir die Isomorphie zwischen den beiden philosophischen Entwürfen und der logischen Gestaltung ihrer systematischen Darstellungen aufgezeigt haben, können wir nun in die Details dieser Gestaltung eindringen und untersuchen, auf welche Weise und mit welchem Effekt diese Gestaltung innerhalb der jeweiligen Systeme realisiert wird. In diesem Abschnitt beabsichtige ich durch den Vergleich von Hegels und Fichtes Ansätzen zu zeigen, inwieweit Hegels begriffliche Struktur geeignet ist, Fichtes Aufgabe zu erfüllen. Die Argumentation wird in drei Schritte gegliedert: Erstens zeige ich die grundlegenden Operationen und Unterschiede auf, durch die Hegel und Fichte zu ihrer gemeinsamen Strukturrelation gelangen. Zweitens wird dargestellt, dass Hegels logische Struktur mit Fichtes Konfiguration der Realität kompatibel ist und zur Interpretation entsprechender Bewusstseinsphänomene herangezogen werden kann. Drittens wird gezeigt, dass Hegel über Fichte hinausgeht, indem er in der genannten Konfiguration die widersprüchlichen Momente in eine Einheit bringt und so die im ersten Kapitel dargestellte methodologische Inkonsistenz überwindet.

### 2.1 Die unabhängige Form und der ihr entgegengesetzte Inhalt: Fichtes Aufbau der Methode der Wissenschaftslehre

Wie bereits zuvor angedeutet wurde, ist die Methode in Fichtes *Grundlage* kein dem Inhalt äußerliches Werkzeug, sondern eine aus dem Inhalt der Wissenschaftslehre selbst hervorgehende Dynamik. Dieser Mechanismus offenbart in dem Nachdenken die im Vollzug bereits realisierten, aber zunächst nicht unmittelbar gegenwärtigen Momente. Dieser Prozess stellt Fichtes eigene „Dialektik“ dar.

Unsere Aufgabe an dieser Stelle ist es, den inneren Motor dieser Dialektik näher

---

zu bestimmen.

Bemerkenswert ist, dass Fichte den Aufbau der Wissenschaftslehre durch eine logische Operation organisiert. Dies gelingt nicht deshalb, weil die Wissenschaftslehre auf der Logik gründet, sondern gerade im Gegenteil: In diesem Verhältnis ist die Wissenschaftslehre die Wissenschaft, in der Inhalt und Form eine Einheit bilden, während die Logik das aus ihr abstrahierte, rein formale Moment ist. Eben dieses rein formale Moment ist deshalb auch in anderen Wissenschaften anwendbar, weil es aus der Wissenschaftslehre als einer tief begründeten Einheit von Form und Inhalt stammt.<sup>270</sup>

Vor diesem Hintergrund kann die Darstellung der Inhalte der Wissenschaftslehre auch umgekehrt auf dem Weg über die Logik erfolgen. Das ist die freie Bewegung der Reflexion in der Analyse der Wissenschaftslehre: Sie abstrahiert aus dem allgemein Gedachten alles, was nicht zur notwendigen Tätigkeit des menschlichen Geistes gehört, identifiziert darin die notwendigen Momente der Tätigkeit als allgemeine formale Bedingungen und erhebt sie zum Inhalt der Wissenschaftslehre, indem die logikgemäße Reflexion die Tätigkeit des Ich zum Bewusstsein erhebt.<sup>271</sup> Was auf diese Weise abstrahiert wird – in der allgemeinen Tätigkeit als Form, im notwendigen Handeln des Bewusstseins als Inhalt – ist das, was wir Logik nennen. Die Logik ist somit der „Leitfaden“ zur Entdeckung der Inhalte der Wissenschaftslehre, d. h. der Bewusstseinstätigkeit.

Fichte operiert mit der Methode der Antithese und Synthese entlang dieses Leitfadens. In jedem durch eine These dargestellten Bewusstseinsmoment identifiziert Fichte mittels der Antithese-Analyse die darin implizierten Gegensätze. Sodann wird im Synthese-Verfahren der Grund bestimmt, der diese Gegensätze in einer neuen

---

<sup>270</sup> „Hieraus ergibt sich das bestimmte Verhältniß der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere begründet nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere: Die Wissenschaftslehre kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken; hingegen muß jeder logische Satz, und die ganze Logik aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden; es muß gezeigt werden, daß die in ihr aufgestellten Formen, wirkliche Formen eines gewissen Gehalts in der Wissenschaftslehre seyen. Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik.“ (GA I/2, 138)

<sup>271</sup> „Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die nothwendige Handlung des menschlichen Geistes, als Gehalt in eine neue Form die Form des Wissens, oder des Bewußtseyns aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion.“ (GA I/2, 142)

---

Einheit vereint. Dann wird der neu gefundene Grund zur neuen These. Darin liegt die treibende Kraft der systematischen Entwicklung der Wissenschaftslehre.

Der Erfolg dieser Synthesis ist notwendig, insofern sie sich einerseits unmittelbar auf den dritten Grundsatz gründet, andererseits aber auch auf den ersten Grundsatz zurückgeführt werden muss. Der dritte Grundsatz stellt eine ursprüngliche Synthesis dar, während der erste Grundsatz die Bedingung für die Notwendigkeit der darauffolgenden Synthesen liefert.<sup>272</sup> Der dritte Grundsatz ist ein formal bedingter Grundsatz. Das bedeutet, dass seine Form durch die Form der beiden ersten, unbedingt geltenden Grundsätze bestimmt wird. Diese Bestimmung ist nur möglich aufgrund eines Ungleichgewichts der materialen Momente in den beiden ersten Grundsätzen. Der konkrete Verlauf stellt sich folgendermaßen dar:

Nachdem Fichte die beiden ersten Grundsätze, die in formaler Hinsicht unbedingt sind, aufgestellt hat, stellt er sie einander gegenüber und zeigt, dass sie, sobald sie nebeneinander gesetzt werden, jeweils in sich selbst einen Widerspruch erzeugen. Im Fall des zweiten Grundsatzes besteht der Widerspruch darin, dass das Nicht-Ich im Ich gesetzt wird, was eine Negation des Ich bedeutet. Diese Negation des Ich hebt aber zugleich das Ich auf, welches doch die Voraussetzung für die Setzung des Nicht-Ich ist. Der zweite Grundsatz setzt sich also selbst und hebt sich zugleich selbst auf. Dasselbe gilt auch für den ersten Grundsatz.<sup>273</sup>

Die Erklärung dafür, wie diese beiden an sich notwendig geltenden Grundsätze aus dem Widerspruch herausgelöst werden und dennoch gültig bleiben können, bildet den Inhalt des dritten Grundsatzes. Dieser besteht in einer ursprünglichen Synthesis, die durch Teilbarkeit im Selbstbewusstsein ermöglicht wird. Die konkrete Realisierung dieser ursprünglichen Synthesis bildet die unmittelbare Grundlage, die der dritte Grundsatz für die späteren Synthesen bereitstellt. Dass diese Synthesis notwendig bereits vollzogen ist, wird durch die absolute Unbedingtheit des ersten Grundsatzes garantiert.

---

<sup>272</sup> Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatz: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. (GA I/2, 276)

<sup>273</sup> Vgl. GA I/2, 268 f.

---

Worauf wir hier besonders achten müssen, ist die Frage, welcher Teil der Grundsätze auf die Notwendigkeit der ursprünglichen Synthesis verweist – anders gesagt: In welchem Sinne wird die Antithese durch die beiden Grundsätze hervorgerufen? Und weiterhin: Aufgrund welcher Eigenschaft kann der erste Grundsatz einer noch nicht ins Bewusstsein erhobenen Synthesis eine apriorische Notwendigkeit verleihen?

Wie Fichte immer wieder betont, sind der erste und der zweite Grundsatz ihrer Form nach unbedingt – sie sind unmittelbare Tätigkeiten des Ich. Zwischen den Formen des Setzens und des entgegengesetzten Setzens besteht also zunächst keine notwendige Relation. Der eigentliche Widerspruch entsteht vielmehr aus der inhaltlichen Seite der Grundsätze, nämlich aus dem Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich.<sup>274</sup> Es ist das Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit und Negation dieser beiden inhaltlichen Momente, das den Grund für das Entstehen der Antithese im Allgemeinen liefert.

Entsprechend ist es auch die inhaltliche Vorrangstellung des ersten Grundsatzes gegenüber dem zweiten, die die Notwendigkeit der Synthesis begründet. Das Nicht-Ich kann nur im Ich gesetzt werden, während das Ich als solches durch seine Setzung schlechthin notwendig fortbesteht. Wie auch immer das Nicht-Ich beschaffen sein mag – der Status des Ich als Quelle der Realität bleibt unangetastet. Das bedeutet zugleich, dass der Widerspruch notwendig bereits im Ich synthetisch vermittelt worden ist, und sich nicht als ein dauerhaft im Ich wirkender Konflikt erhalten kann.

Aus vorherigem Argument ergibt sich: In Fichtes deduktivem Aufbau der Selbstbewusstseinsstruktur spielt das Verhältnis von Form und Inhalt in den Grundsätzen eine zentrale Rolle für den dialektischen Antrieb. Methodisch gesehen liegt die treibende Kraft der Systementwicklung in der Trennung und Vereinigung von Inhalt und Form sowie der Synthese von Widerspruch und Identität. Das Resultat dieses Systems ist das Verhältnis der Tathandlung des Ich als formales Moment und der Realität als inhaltlicher Gehalt.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Dieser Punkt liefert zugleich eine zusätzliche Bestätigung für die im vorangegangenen Kapitel verteidigte ontologische Realität des Ich. Denn wenn das Ich kein Seiendes im ontologischen Sinne wäre, könnte es keine solche Beziehung zum Nicht-Ich eingehen – und damit hätte die Wissenschaftslehre keine Möglichkeit, ihren Gang fortzusetzen.

<sup>275</sup> Rohs weist in seiner Interpretation der Handlung des Selbstbewusstseins bei Fichte darauf hin, dass nur die

---

## 2.2 Wie ist die Bestimmung von Form und Materie als Grund möglich? Hegels Behandlung des Verhältnisses des Grundes und seiner Bestimmungen

In der Lehre vom Wesen thematisiert Hegel ebenfalls ausdrücklich das Problem von Form und Materie.<sup>276</sup> Er entwickelt eine vom Fichteschen Modell abweichenden Struktur dieses Verhältnisses von reflexiver Form und Unmittelbarkeit und legt damit den Grundstein für eine eigene logische Konfiguration der Realität.

Bevor Hegel den Begriff des Grundes als Wesensbestimmung entfaltet, behandelt er zunächst die Bestimmungen der Reflexion. Wie im vorangehenden Kapitel dargelegt wurde, handelt es sich bei diesen Bestimmungen um rein formale Momente – um verschiedene Seiten der reflexiven Bewegung des Wesens, das durch seine Negativität auf sich selbst zurückkehrt. Die Aufhebung und Rekonstitution des Wesens durch die Negation der widersprüchlichen Seiten, sowie ihre Bewahrung in dieser Negation, bilden den Übergang zum Begriff des Grundes.<sup>277</sup> Das heißt: Der Grund bringt das in der Reflexion bereits enthaltene Moment der Einheit explizit zur Darstellung. Diese Darstellung erfolgt deshalb im Begriff des Grundes, weil sich die widersprüchlichen Seiten in ihrer Negation selbst aufheben und eine neue Unmittelbarkeit als ihre Identität setzen.<sup>278</sup>

In dieser Hinsicht stimmt Hegel mit Fichte überein: Sowohl das Ich bei Fichte als auch der Grund bei Hegel enthalten jeweils ein Moment der bereits vollzogenen Einheit.

---

begrenzende Handlung des endlichen Ich formalen Charakter habe, während die ursprüngliche Tätigkeit selbst keine Form sei:

„Diese Tat ist zwar nicht die Tätigkeit der Form, d. h. das Bestimmen und Begrenzen, – dies vielmehr erscheint bei Fichte erst an späterer Stelle. Die ursprüngliche Tätigkeit ist für Fichte ganz unbestimmt und unterschiedslos. Aber dennoch ist dies dieselbe ‚ursprüngliche Spontaneität‘, die auch in allem Formen und Bestimmen des Ich wirksam wird.“ (Rohs, 1972, S. 27 f.)

Diese Lesart verkennt m. E. einerseits die Unbedingtheit der Form im Prinzip selbst, andererseits vernachlässigt sie auch den stofflich-inhaltlichen Charakter der ursprünglichen Tätigkeit.

<sup>276</sup> Insofern die Materie bei Hegel sowie den Inhalt bei Fichte die Unmittelbarkeit bzw. das Sein eines „Seienden“ bedeutet, haben die beiden Begriffe die gleiche Bedeutung.

<sup>277</sup> „es ist das einfache Wesen, aber das Wesen als Grund. Durch das Aufheben der sich an sich selbst widersprechenden Bestimmungen des Wesens, ist dieses wiederhergestellt“ GW, 11, 282

„Diß Selbstständige ist das Negative, gesetzt als Negatives; ein sich selbst widersprechendes, das daher unmittelbar im Wesen als seinem Grunde bleibt.“ Ebd.

<sup>278</sup> „...das Wesen ist Grund, als in dieser seiner Negation identisch mit sich selbst und positiv. Der sich widersprechende selbstständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbstständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt, und sich zu dem andern seiner macht, somit zu Grunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, das ist, in seinem Gesetzseyn oder in der Negation vielmehr erst das in sich reflectirte, mit sich identische Wesen ist.“ GW 11, 282 f.

---

Auch wenn sich in der Bewegung dieser Einheit widersprüchliche Momente entfalten, so sind sie dennoch im Grund als Prinzip der Einheit bereits versöhnt. Die Analyse des Grundes zielt daher auf die Explikation dieses versöhnenden Prinzips.

Anders als bei Fichte jedoch, wo die Realität des Ich und des Nicht-Ichs aus unterschiedlichen formalen Aspekten der ursprünglichen Ich-Tätigkeit hervorgeht, entsteht bei Hegel die Realität des Wesens als Grund vielmehr durch die Wechselwirkung und gegenseitige Aufhebung seiner verschiedenen realen Bestimmungen. Die Beziehung zwischen der materiellen Realität des Wesens und den sie ausdrückenden formalen Reflexionsbestimmungen ist daher nicht wie bei Fichte durch einen unmittelbaren Gegensatz von Materie bzw. Inhalt und Form gekennzeichnet. Aus diesem Grund kann Hegels Grundbegriff nicht nach demselben Verfahren wie bei Fichte etabliert werden.

Die Aufgabe besteht daher in der Neubestimmung des Verhältnisses von Wesen und Reflexionsbestimmungen im Grundbegriff, um zu erklären, warum dieses Verhältnis überhaupt einen „Grund“ bildet. Zu dieser Aufgabe schlägt Hegel ein Konzept, die aus den folgenden drei Schritten besteht.

### 2.2.1 Die Reflexionsbestimmungen als primäre Form

Zunächst bestimmt Hegel den Grund als das den Reflexionsbestimmungen entgegengesetzte Wesen. Die rekonstruierte wesentliche Einheit, die den Grund ausmacht, weist eine doppelte Struktur auf: Einerseits ist sie als rekonstruierte, sich selbst gleiche Unmittelbarkeit bestimmt; andererseits konstituiert sich diese Identität durch das negative Moment des Wesens.<sup>279</sup> Der Grund umfasst also in sich zwei grundlegende Reflexionsbestimmungen, die als Resultate zweier unterschiedlicher Ebenen der Vermittlungsbewegung verstanden werden können. Dadurch wird das Wesen als Grund und das Wesen als vermittelnde Tätigkeit voneinander

---

<sup>279</sup> “ Sie ist erstens das Wesen als Grund, bestimmt das Wesen zu seyn gegen das Gesetzseyn, als Nichtgesetzseyn. Zweitens ist sie das Begründete, das Unmittelbare, das aber nicht an und für sich ist, das Gesetzseyn als Gesetzseyn. Dieses ist somit gleichfalls mit sich identisch, aber die Identität des Negativen mit sich.”  
GW 11, 294

---

unterschieden.<sup>280</sup>

Ersteres ist die Fixierung der vermittelnden Bewegung des Wesens. In der Kategorie des Grundes erscheinen die Reflexionsbestimmungen nicht länger als fließende, in Bewegung befindliche Elemente, die eine Vielheit von Bewegungsdimensionen ausdrücken, sondern als ein gefasstes Ganzes der vollzogenen Bewegung. Durch diese Unterscheidung erhalten die Reflexionsbestimmungen, die die Seite der Vermittlung darstellen, eine bestehende Geltung im Grund. Sie stellen die Darstellungsweise der einfachen Identität des Grundes dar. Anders gesagt: Wenn wir über den Begriff des Grundes nachdenken, denken wir dessen Identität nicht zugleich mit seinem Ursprung – also mit jener vollständig in der Negativität stattfindenden Selbstbeziehung. Dadurch werden die Reflexionsbestimmungen in ihrem Gegensatz zum Wesen zur Form im engeren Sinne.<sup>281</sup> Die Form markiert die Weise der inneren Vermittlung des Wesens, während das Wesen selbst als aus dieser Vermittlung hervorgehend, aber zugleich als der die Vermittlung „vergessende“ Grund erscheint. Dieser Grund ist das Substrat, das die Form trägt, ohne durch deren verschiedene Bestimmungsweisen aufgehoben zu werden. Die Form haftet diesem Substrat an und erscheint als durch dieses Substrat getragene Selbstvermittlung. Ob sich diese Bewegung als Form der Positivität-Identität oder der Negativität-Unterschied darstellt – sie bedarf stets dieses grundhaften Substrats, um sich entfalten zu können. Dies ist der Prozess der Formwerdung der Reflexionsbestimmungen im Grund.<sup>282</sup>

Diese Formwerdung der Reflexionsbestimmungen bedeutet jedoch nicht, dass zwischen ihnen und dem Wesen ein äußerlicher Gegensatz oder ein bloßes Abhängigkeitsverhältnis besteht. Wie oben erwähnt, ist das Wesen als Grund nichts anderes als die einheitliche Erfassung der Reflexionsbestimmungen als Form. Zwischen beiden besteht ein Verhältnis der gegenseitigen Umwandlung. Daher ist hier die Unterscheidung von Materie und Form das notwendige Resultat der

---

<sup>280</sup> „Sie ist, als die Einheit dieser bestimmten Identität (des Grundes, Bem. von Verf.) und der negativen Identität (des Begründeten, Bem. von Verf.) das Wesen überhaupt, unterschieden von seiner Vermittlung.“ GW 11, 294

<sup>281</sup> Vgl. GW 11, 294 f.

<sup>282</sup> „Die Formbestimmungen des Wesens sind ferner als die Reflexionsbestimmtheiten, ihrer nähern Bestimmtheit nach, die oben betrachteten Momente der Reflexion. Die Identität, und der Unterschied, dieser theils als Verschiedenheit, theils als Gegensatz.“ GW 11, 295

---

Begriffsbewegung und nicht eine dem Begriff äußerlich vorgegebene Position. Eine Position, die hingegen diesen Übergang ignoriert und den Gegensatz zwischen Form und Wesen absolut setzt, ist das, was Hegel als „äußere Reflexion“ kritisiert – eine Haltung, die er häufig mit Fichtes Position gleichsetzt.<sup>283</sup>

### 2.2.2 Die Materialisierung des Wesens: Die Vereinigung von Form und Materie im Grund als einer Einheit

Nachdem die Entgegensetzung von Wesen und Reflexionsbestimmung etabliert und die dynamische Natur der Reflexionsbestimmung als Form gefasst wurde, schreitet Hegel dazu fort, das Wesen zu materialisieren. Dieser Prozess und der Formalisierungsprozess der Reflexionsbestimmungen sind zwei Seiten desselben Vorgangs. In der Entgegensetzung von Wesen und Form zeigt sich das Wesen nun als das Unbestimmte im Gegensatz zur Form. Dieses Unbestimmte wird, als das Andere der Form, zur bloßen Materie herabgesetzt. Dieser Vergleich entspricht dem allgemeinen Verständnis von Form und Materie. Im Allgemeinen ist die Form dasjenige, was die Bestimmtheit eines Dinges festlegt und dadurch seine Identität und Differenz erklärt. Die Materie hingegen ist der Träger der Bestimmungen, das an sich Unbestimmte. In der Wesenslogik markieren die Reflexionsbestimmungen die inneren Momente des Wesens, während das Wesen selbst, dem diese Bewegung entgegengesetzt ist, als Träger dieser Bestimmungen erscheint. So ergibt sich eine Entgegensetzung von Form und Materie. Innerhalb dieses Gegensatzes stellen sie jeweils die Bestimmtheit des Substrats und das in sich Bestimmte des Substrats dar. Das heißt, ihr Bestehen setzt sich gegenseitig voraus: Die Reflexionsbestimmungen müssen eine Materie als einfache Identität voraussetzen, um sich als Aufhebung dieser Identität darstellen zu können, und die Materie muss die Form als Negativität voraussetzen, um sich als Einheit von unmittelbarer Identität und negativer Identität bestimmen zu können.<sup>284</sup> In ihrer unmittelbaren Bestimmtheit kann jedoch keine Seite aus sich heraus die jeweils andere ableiten.

---

<sup>283</sup> Vgl. GW 11, 295 f.

<sup>284</sup> Vgl. GW 11, 297 f.

---

Ihr faktisches Sich-Bestimmen und ihre scheinbare wechselseitige Voraussetzung implizieren eine gemeinsame Einheit, einen Grund, der fähig ist, diese widersprüchliche Beziehung von Form und Materie zu tragen. Dieser einheitliche Grund wird durch die Reflexionsbestimmung des „Widerspruchs“ markiert – es ist die gemeinsame Bewegung, die Form und Materie tragen.<sup>285</sup>

Durch diese Bewegung wird die ursprüngliche Einheit von Form und Materie gesetzt,<sup>286</sup> eine Einheit, die nun als weiterbestimmter Grund erscheint. Der Grund war zuvor lediglich ein Substrat, eine durch nachträgliches Nachdenken entdeckte passive Träger der Form. Jetzt jedoch, durch die Darstellung der wechselseitigen Überführung von Materie und Form innerhalb dieses Substrats, nämlich des Grundes, zeigt Hegel, wie Form und Materie aus einem gemeinsamen, generativen Grund hervorgehen. Dieser produktive Grund erklärt die Nicht-Autonomie<sup>287</sup> von Form und Materie und stellt sich selbst als innerliche Bewegung dar, durch die Form und Materie in ein widersprüchliches Verhältnis gebracht werden: sie werden gleichzeitig gesetzt und voneinander ausgeschlossen, sind sich selbst und zugleich ihr je eigenes Anderes. Diese Tätigkeit ist der eigentliche Grund – der Inhalt.<sup>288</sup>

### 2.2.3 Die inhaltliche Bestimmung als höhere Form: Das Wesen als Einheit von Reflexionsbestimmung und Unmittelbarkeit

Sobald der Grund als Einheit gefasst ist, werden Form und Materie als Momente im Inhalt aufgehoben. Der Inhalt ist als Grund die Setzung von Form und Materie in einer Einheit. Voraussetzung für diese Vermittlung ist jedoch, dass er selbst in Form ist – einer Form, die sowohl die Reflexionsbestimmungen als auch die unmittelbare

---

<sup>285</sup> „Dieß, was als Thätigkeit der Form erscheint, ist ferner eben so sehr die eigne Bewegung der Materie selbst. Die ansichseyende Bestimmung oder das Sollen der Materie ist ihre absolute Negativität. Durch diese bezieht sich die Materie schlechthin nicht nur auf die Form als auf ein Anderes, sondern dieses äussere ist die Form, welche sie selbst als verschlossen in sich enthält. Die Materie ist derselbe Widerspruch an sich, welchen die Form enthält, und dieser Widerspruch ist wie seine Auflösung, nur Einer.“ GW 11, 299 f.

<sup>286</sup> „Drittens, durch diese Bewegung der Form und Materie ist ihre ursprüngliche Einheit einerseits hergestellt, andererseits nunmehr eine gesetzte.“ GW 11, 300

<sup>287</sup> Dieser Ausdruck hat die gleiche Bedeutung mit „Nicht-Kausalität“. Die Form und die Materie sind zwei Darstellungsweisen des Wesens, die eigentlich nicht zugleich bestehen können, sodass sie eine Antinomie ausmachen. Aber die beiden sind zugleich im Inhalt vereinigt und bestehen miteinander, sodass sie eine Nicht-Antinomie ausmachen.

<sup>288</sup> „es ist Ein Thun, im Setzen sich als Gesetztes in der Einheit zu erhalten und sich von sich selbst abzustossen“ GW 11, 300

---

Materie umfasst. Daraus ergibt sich: Der Grund ist eine materielle Form und eine formierte Materie zugleich. In diesem Sinne stellt Hegel fest: „Der Inhalt ist... daher das einemal jene gegen die Form gleichgültige Identität; das andremal aber ist sie die Identität des Grundes. Der Grund ist in dem Inhalte zunächst verschwunden; der Inhalt aber ist zugleich die negative Reflexion der Formbestimmungen in sich; seine Einheit, welche zunächst nur die gegen die Form gleichgültige ist, ist daher auch die formelle Einheit oder die Grundbeziehung als solche. Der Inhalt hat daher diese zu seiner wesentlichen Form und der Grund umgekehrt hat einen Inhalt.“<sup>289</sup>

Bis zu diesem Punkt hat Hegel den Begriff des Grundes durch die Darstellung des dialektischen Verhältnisses von Reflexionsbestimmung und Unmittelbarkeit erweitert. Der Grund war ursprünglich das Andere der Reflexionsbestimmung, ein unmittelbares Substrat, als Materie gesetzt. Demgegenüber standen die Reflexionsbestimmungen als primäre Form. Doch in der Untersuchung der ursprünglichen Entgegensetzung von Materie und Form zeigt Hegel, dass diese ein Übergangsverhältnis bilden, das durch die negative Selbstbeziehung bei gleichzeitiger Bewahrung der Identität getragen wird. Materie und Form stellen lediglich unterschiedliche Seiten dieses Prozesses dar. Der wahre Grund, der beide Seiten trägt, ist der Inhalt.

Zudem bleibt dieser Inhalt in seinem Charakter des „Gesetztseins“. Er begreift jedoch dieses gesetzte Dasein als die ihm eigene wesentliche Form, nämlich als das Resultat seiner negativen Selbstbeziehung. Somit besteht die Bedeutung des Grundes in diesem wesentlichen Zusammenhang: Er nimmt sein „Gesetztsein“ als das Resultat dieses inneren Zusammenhangs und bleibt zugleich als Seiendes erhalten. In diesem Sinne ist die Form des Grundes nicht länger eine bloße Funktion der Identität bzw. der Materie, sondern eine freie Form, die selbst Gesetztsein ist.<sup>290</sup>

Wenn der Grund eine solche Form-Materie-Beziehung aufweist, dann ist er kein

---

<sup>289</sup> GW 11, 302

<sup>290</sup> Zur Unterscheidung dieser beiden Formen: „Einerseits ist der Inhalt die wesentliche Identität des Grundes mit sich in seinem Gesetzseyn, andererseits die gesetzte Identität gegen die Grundbeziehung; diß Gesetzseyn, das als Formbestimmung an dieser Identität ist, ist dem freyen Gesetzseyn, das heißt, der Form als ganzer Beziehung von Grund und Begründetem, gegenüber“ GW 11, 302

Hier verstehe ich die erstgenannte Form als diejenige, die im Zusammenhang von „Form und Materie“ auftaucht, während ich die zweite, letztere Form als die wesentliche Form, die mit dem Namen „Inhalt“ bezeichnet wird, auffasse. Wenn im Haupttext eine Differenzierung erforderlich ist, bezeichne ich die erstere als primäre Form, die letztere als höhere Form.

---

absoluter, bestimmungsloser Grund mehr, der jegliche Bestimmtheit ausschließt. Vielmehr ist er ein Grund, der in seiner Bestimmtheit zugleich sein Dasein bewahrt – ein bestimmter Grund.

Bevor wir zur Analyse der Reflexionsstruktur und logischen Konfiguration der Unmittelbarkeit im bestimmten Grund übergehen, lohnt es sich, kurz bei einem Vergleich der Form-Materie-Beziehung bei Fichte und Hegel zu verweilen. Wie zuvor gezeigt wurde, bildet das Verhältnis von Form und Materie die dialektische Bewegung der Grundlegung bei Fichte. In seiner Theorie beanspruchen die verschiedenen Grundsätze je für sich in formaler oder materieller Hinsicht Priorität. Diese Asymmetrie und die Spannung zwischen den Grundsätzen treiben die Entwicklung der Wissenschaftslehre voran. Die von Hegel dargestellte begriffliche Dialektik beruht jedoch nicht auf diesem Ungleichgewicht. Dies lässt sich anhand der unterschiedlichen logischen Struktur der drei Begriffe Form, Materie und Grund deutlich machen.

Im Vergleich zeigen sich zwei wesentliche Unterschiede zwischen Hegel und Fichte: Erstens unterscheiden sich die logischen Konfigurationen, die jeweils Vorrang haben. Bei Fichte besitzt nicht die ursprüngliche Synthese des dritten Grundsatzes Vorrang, sondern die unmittelbare Identität bzw. die Realität, umfassend zu sagen, was im ersten Grundsatz ausgedrückt wird, ist vorrangig. Bei Hegel hingegen ist der Grund zunächst Resultat der Reflexionsbestimmungen, insofern es durch den Reflexionsprozess manifestiert wird; in Wahrheit ist er aber die Bewegungseinheit von Materie und Form – eine Bewegung, die Form und Inhalt differenziert und erneut vereint. Dies bedeutet, dass innerhalb dieser Bewegung keine Seite – weder in formaler noch in inhaltlicher Hinsicht – absolute Priorität beanspruchen kann. Insofern unterscheidet sich das Verhältnis der inneren Bestimmungen des Grundes deutlich vom asymmetrischen Verhältnis der Prinzipien bei Fichte. Hegel hebt die abgeleitete Natur des dritten Grundsatzes bei Fichte auf eine konstitutive Ebene: Die doppelte negative Selbstbeziehung bildet den eigentlichen ursprünglichen Grund. Die durch den ersten Grundsatz markierte einfache affirmierende Selbstbeziehung (Identität) sowie die durch den zweiten Grundsatz markierte negative Selbstbeziehung (Unterschied) sind lediglich Momente dieser ursprünglichen Einheit, die sich im Vollzug entfaltet. In

---

Fichteschen Begriffen gesprochen: Die ursprüngliche Einheit, die den dritten Grundsatz ausdrückt, wird bei Hegel zum ersten Grund erhoben. Die ersten und zweiten Grundsätze erscheinen als Differenzierungen dieses ursprünglichen Grundes.

Zweitens unterscheidet sich bei beiden Philosophen das Verhältnis von Bestimmtheit und Realität. Durch die Darstellung des Inhalts als Einheit von Form und Materie zeigt Hegel, dass die Bestimmtheit des Grundes die Reflexionsbestimmungen nicht in ihrer Realität beeinträchtigt. Diese Realität ergibt sich aus dem gemeinsamen inneren Kern – der negativen Selbstbeziehung. Daher ist es für Hegel nicht notwendig, Positivität und Negativität einander gegenüberzustellen, wie es Fichte tut, sondern er weist auf ihre innere Einheit hin. Daher erhalten in Hegels Grundbegriff Identität und Negativität eine gleichrangige Stellung. Beide stellen je eine Seitenbestimmung des Grundes als reflektierende Selbstbeziehung dar. Ihr ausgewogenes Verhältnis bildet jedoch nicht die treibende Kraft der Dialektik. Vielmehr liegt der Antrieb der begrifflichen Bewegung im Grund selbst, in seiner negativ-selbstbezüglichen Struktur.

### 3. Die Begründung der endlichen Realität

Nachdem wir die unterschiedlichen logische Konzeptionen von Hegel und Fichte hinsichtlich der Bestimmungsverhältnisse von Form und Inhalt im Begriff des Grundes analysiert haben, wollen wir nun einen Schritt weitergehen und die jeweiligen logischen Fundierungen der endlichen Realität vergleichen, die beide Denker auf dieser Grundlage vorlegen. Dabei lässt sich zeigen, dass sowohl Fichte als auch Hegel ein Verhältnis der doppelten Beziehung zwischen Selbstreflexion und Unmittelbarkeit formulieren. In diesem Verhältnis steht einerseits die Unmittelbarkeit in der Selbstreflexion, was bedeutet, dass jene durch diese konstituiert ist; andererseits besitzt diese Unmittelbarkeit zugleich ein von der Selbstreflexion unabhängiges, eigens bestehendes Sein – sie tritt als ein vom Grund Abgelöstes auf.

Der Widerspruch dieser beiden Momente bildet in Fichtes System die letztgültige Erklärung der Realität. Hegel hingegen geht über diese Erklärung hinaus, indem er diesen Widerspruch in die umfassendere Bewegung des logischen Prozesses selbst hineinverlegt und ihn dort als immanente Dynamik entfaltet.

---

### 3.1 Die logische Konfiguration bei Fichte

#### 3.1.1 Die formalisierende Konstitution des Objekts bzw. Nicht-Ich in der theoretischen Wissenschaftslehre

Für Fichte bedeutet Realität des Objekts die Realität des Nicht-Ich, die sich in einem Verhältnis zum Ich befindet. Die Schwierigkeit besteht darin, dass das Nicht-Ich als etwas Reales gedacht werden soll, ohne dabei die Realität des Ich zu unterminieren. Wir haben bereits im Rahmen der Analyse der Grundsätze der Wissenschaftslehre diesen grundlegenden Widerspruch offengelegt: Wird der zweite Grundsatz mit dem ersten kombiniert, so erscheint die Realität des Nicht-Ich als eine Negation und Aufhebung der Realität des Ich, was mit dem ersten Grundsatz als unaufhebbares Denkgesetz unvereinbar ist. Fichte muss daher einen Weg finden, die unmittelbare Kollision zwischen Ich und Nicht-Ich zu entschärfen. Aus denselben Gründen muss diese Lösung im Ich selbst lokalisiert werden.

In der theoretischen Wissenschaftslehre bietet Fichte als Lösung die produktive Einbildungskraft an. Das Ich ist zunächst als reflexives Verhältnis zu sich selbst gefasst und entfaltet daraus zwei entgegengesetzte Tätigkeitsrichtungen. Durch die Einbildungskraft werden diese entgegengesetzten Richtungen in einem dynamischen Prozess vermittelt.<sup>291</sup> Erst wenn dieser dynamische Prozess durch den Verstand fixiert wird, entsteht das Objekt als eine Spur der reflexiven Tätigkeit.<sup>292</sup>

Diese Fixierung der Einbildungskraft bildet die Konstitution des Objekts. Fichte beschreibt die Einbildungskraft als eine Fähigkeit, zwischen dem objektiven Bewusstsein und dem nicht-objektiven Bewusstsein zu schweben. Wird sie durch den Verstand im Tätigkeitsbereich des Ich fixiert, bleibt nur noch ihre „Spur“ übrig – das heißt, sie wird vom Objekt vollständig abstrahiert. Auf diese Weise entsteht durch die Fixierung der Einbildungskraft eine auf negative Weise erstellte Leerstelle. Diese Leerstelle kann nicht durch ein reales Nicht-Ich ausgefüllt werden, sondern lediglich

---

<sup>291</sup> Vgl. GA I/2, 369 f.

<sup>292</sup> Vgl. GA I/2, 372 f.

---

durch ein rein formales Vernunftgesetz bezeichnet werden. Es ist also gerade der absolute Abstraktionsakt der Vernunft, der es erlaubt, innerhalb des Ich eine reale Leerstelle unter rein formalen Bedingungen zu konstruieren.<sup>293</sup> So ergibt sich „einen festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Objekte, und Subjekte.“<sup>294</sup>

### 3.1.2 Die formalisierende Konstitution und die Leerstelle der Realität in der praktischen Wissenschaftslehre

Im praktischen Teil der Wissenschaftslehre wird die theoretische Lösung vollständig ins Ich zurückverlagert: Fichte versucht in genetischer Weise die Bestimmung des Nicht-Ich aus dem Ich selbst zu entwickeln. Anders als im theoretischen Teil, wo das Nicht-Ich als Gegebenes vorausgesetzt wird, um die Gültigkeit des Satzes „Nicht-Ich bestimmt das Ich“ zu prüfen, geht es nun um eine vollständig immanente Genese. Die zentrale Schwierigkeit besteht darin, die objektive Tätigkeit des Ich mit seiner reinen Tätigkeit, also die bloß selbstbeziehende Tätigkeit zu vereinen. Die Struktur der Vorstellung erfordert eine Abhängigkeit des Ich vom Nicht-Ich, die das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich begründet. Die reine Selbsttätigkeit hingegen verlangt eine völlige Unabhängigkeit, um die absolute

---

<sup>293</sup> „Die absolut entgegengesetzten (das endliche subjektive, und das unendliche objektive) sind vor der Synthesis etwas bloß gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, ideales. So wie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieser Funktion Einbildungskraft genennt wird, Realität, weil sie dadurch anschaulich werden.“ GA I/2, 368

„Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Objekt und Nicht-Objekt, kraft ihres Wesens. Sie wird fixirt kein Objekt zu haben; das heißt die (reflektirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nichtseyn der Einbildungskraft wird selbst durch (nicht reflektirte, und daher nicht zum deutlichen Bewußtseyn kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandne dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahiren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung). - Das Produkt einer solchen (nicht reflektirten) Anschauung sollte fixirt werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Objekt seyn, mithin ist es nicht zu fixiren. (Die dunkle Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft  $x$ , und Verstand für das deutliche Bewußtseyn) - und jenes absolute Abstraktionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft.“ GA I/2, 382

<sup>294</sup> GA I/2, 383

---

Identität des Ich zu bewahren.

Fichtes Lösung besteht darin, auch jene entgegengesetzte Bewegung, die die objektbezogene Tätigkeit des Ich veranlasst, im absoluten Ich selbst anzusetzen. In diesem Sinne ist das Ich die Ursache des Nicht-Ich, und das Nicht-Ich ein Produkt des Ich.<sup>295</sup> Bis zu diesem Punkt stimmen Theorie und Praxis überein.

Doch diese Lösung bringt neue Widersprüche hervor, die über die theoretische Wissenschaftslehre hinausführen. Einerseits, wenn das Ich die Ursache des Nicht-Ich ist, kann es nicht mehr nur als Prinzip der Identität gelten: „Es müßte demnach den Grund sich nicht zu setzen, in sich selbst haben, es müßte in ihm seyn das Princip sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt, und widerstreitend“<sup>296</sup>. Andererseits bleibt das Nicht-Ich ein solches. Wird der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich rein formal in die Identität des Ich aufgelöst, verliert das Nicht-Ich seine formale Selbständigkeit – womit das zweite Prinzip aufgehoben wäre. Das Ich kann daher kein vollständiges Kausalverhältnis zum Nicht-Ich aufbauen.

Daraus folgt, dass Fichte letztlich nur eine formale Kausalität – oder eine „Nicht-Kausalität“ – vom Ich zum Nicht-Ich formuliert. Das Ich beschränkt seine Tätigkeit selbst, es versetzt sich in eine unerreichbare, nicht realisierbare Position. Diese Unrealisierbarkeit entspricht exakt dem Modell der Selbstreflexion, die in der theoretischen Wissenschaftslehre dargestellt wird: Das Ich kehrt stets vor dem Eintritt in das reale Nicht-Ich zu sich zurück. Der Rückkehrpunkt ist genau jene formale Leerstelle, die durch die negative Tätigkeit in der Theorie erzeugt wurde. Der reale Versuch, das Objekt zu berühren, kann nur empirisch als vom Ich unabhängig verwirklicht werden, aber nicht transzendental abgeleitet werden.

Sowohl die in der theoretischen Wissenschaftslehre gegebene „transzendente

---

<sup>295</sup> „... und die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit mußte in das ihm entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in *L* das intelligente, weil dieses Selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältniß aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Kausal-Verhältniß. Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein bewirktes.“ GA I/2, 388

<sup>296</sup> GA I/2, 389

---

Deduktion“ als auch die in der praktischen Wissenschaftslehre gegebene „genetischen Darstellung“ erscheint das Ich als reflexive Struktur, die eine formale Leerstelle für mögliche Objektivität offenhält. Diese mögliche objektive Realität wird durch das Subjekt als Setzen markiert – allerdings auf nicht-setzende Weise. Sobald jedoch die Realität als Verbindung mit einer empirischen Gegebenheit gefasst wird, handelt es sich um ein faktisches Moment, das der Wissenschaftslehre als Grenze ihres Deduktionsvermögens gegenübertritt. Fichte fasst dieses Moment als „Anstoß“, der als „transzendente Realität“ bezeichnet werden kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Fichte konstruiert in der Wissenschaftslehre ein Spannungsverhältnis zwischen dem Ich als Struktur der Selbstreflexion und der Realität als gegebener Unmittelbarkeit des Nicht-Ich. Im Hinblick auf die mögliche formale Beziehung fungiert das Ich als Grund der Realität – allerdings nur negativ, als Leerstelle. Im Hinblick auf die reale Andersheit bleibt das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich ein faktisches, durch das Ich unergründbares Gegebene. Im nächsten Schritt wird zu zeigen sein, wie Hegel diese dialektische Struktur aufgreift und in seine Bestimmung des „realen Grundes“ integriert.

### 3.2 Hegels eigene Darstellung von dem Dilemma zwischen dem formellen und realen Grund

Auch Hegels Konzeption offenbart die doppelte Struktur zwischen dem Wesen als selbstreflexiver Tätigkeit (Grund) und dem Wesen als der Unmittelbarkeit, nämlich dem durch ihn Begründeten. Durch die dialektische Überwindung des absoluten Grundes integriert Hegel die Momente von Form und Inhalt als Bestimmungen des Grundbegriffs selbst. Dadurch wird die innere Differenzierung von Grund und Begründetem innerhalb des Begriffs ermöglicht. Die spezifische Differenzierungsweise bildet die Bestimmtheit des Grundes. In dieser Bestimmung erscheint das Grundverhältnis ebenfalls als doppelt strukturiert. Zudem sei nochmals hervorgehoben, dass die Ausbildung dieser logischen Struktur nicht darauf abzielt, das Verhältnis zwischen Unmittelbarkeit und reflektierender Selbstbezüglichkeit zu „lösen“, sondern

---

das Ergebnis der natürlichen Entwicklung der Begriffsbestimmungen ist. Daher erfolgt die nachfolgende Darstellung des Entwicklungsprozesses des Grundbegriffs nicht entlang der Leitfrage, „wie der Grund in sich Momente hervorbringt, die zur Erklärung der Realität geeignet sind“, sondern entlang der Frage, „wie der Grund seine eigenen inneren Widersprüche auflöst“.

### 3.2.1 Leerheit des formellen Grundes

Die Grundbeziehung wird zunächst als formeller Grund definiert. Nachdem Form und Inhalt als Bestimmungen des Grundes etabliert wurden, weist Hegel darauf hin, dass Grund als ein solcher, der auf eine Begründungsbeziehung verweist, „Diese negative Vermittlung des Grundes und des Begründeten ist die eigenthümliche Vermittlung der Form als solcher, die formelle Vermittlung.“<sup>297</sup> Das bedeutet, dass der Grund selbst als das identische Element von Form und Inhalt zu verstehen ist – als ein vereinigt Moment der negativen Vermittlung. Daher führt die Differenzierung innerhalb des Grundes nicht zu einer wesentlichen Unterscheidung. Dies bedeutet, dass die unterschiedlichen Seiten der Grundbeziehung – der „Grund“ und das „Begründete“ – keine Unterschiede aufweisen.

In diesem Zusammenhang ist die Grundbeziehung nicht die Art von Beziehung, die man bei einer Anfrage zur Grundbeziehung erwarten würde. Hegel stellt fest, dass in einer solchen Anfrage nach einer „doppelten Bestimmung des gleichen Begriffs“ verlangt wird: Einerseits wird der Begriff als etwas Vorgegebenes betrachtet, andererseits als etwas, das zurück auf sich selbst reflektiert und sich als „wesentlich“ konstituiert.<sup>298</sup> Daher, obwohl „Grund“ und „Begründetes“ durch die formale Methode die inneren Anforderungen der gesamten Grundbeziehung ausdrücken können, ermöglichen sie keine nachhaltige Grundbeziehung. Dies liegt daran, dass die Elemente der Grundbeziehung aufgrund ihrer Formalität „zusammenfallen“ und der Grund als reine begriffliche Bestimmung begreifen, ohne sich zu einer echten Beziehung zu entwickeln.

---

<sup>297</sup> GW 11, 303

<sup>298</sup> Vgl. GW 11, 303 f.

---

Diese Konzeption erinnert an das Dilemma, das im Modell der Realität bei Fichte auftritt, also beim Satz „das Ich soll mit dem Nicht-Ich eine Kausalbeziehung aufbauen“. Im Modell von Fichte, wenn das Ich und das Nicht-Ich eine Kausalbeziehung bilden, d.h., wenn die Realität des Nicht-Ich vollständig durch das Ich gesetzt wird und der Konflikt zwischen Ich und Nicht-Ich durch die absolute Identität des Ich aufgelöst wird, dann ist das Nicht-Ich nicht mehr ein reales Anderes, sondern wird zur ideellen Produktion des Ich, wodurch es seine Gegebenheit bzw. seine Objektivität verliert. In diesem Fall bleibt das Nicht-Ich nicht mehr als ein von sich selbst unabhängiges, eigenständiges Etwas bestehen, sondern verliert völlig seine Eigenständigkeit. Daraus folgt, dass auch die formale Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich eine äußere, un stabile Unterscheidung darstellt. Insofern lässt sich das Verhältnis vom Ich und Nicht-Ich so verstehen: die Entgegensetzung zwischen beiden ist nur ideell, denn das Nicht-Ich hat keine Selbständigkeit, sondern ist nur eine Umgestaltung bzw. ein Teil des Ich. Dieses Resultat ist isomorph zu der leeren Unterscheidung zwischen „Grund“ und „Begründetem“ in dem formalen Grund, wo beide Konzepte zu einer einfachen, leeren Einheit verschmelzen.

### 3.2.2 Die äußere Beziehung des realen Grundes

Nachdem die formalen Merkmale des Grundes dargelegt wurden, weist Hegel zugleich darauf hin, dass es dennoch möglich ist, zwischen der Form und dem Inhalt der Begründung, also zwischen dem Grund und dem Begründeten, real zu unterscheiden. Solange wir in der Begründungsbeziehung durch wechselseitige Bestimmung zwischen Grund und Begründetem eine Differenzierung vornehmen, können wir in diesem Sinne sagen, dass diese beiden Elemente der Grundbeziehung, in ihrer jeweiligen Bestimmung in sich selbst einen Unterschied zu ihrem anderen Teil in Bezug auf das Ganze aufweisen. In diesem Sinne wird die Begründungsbeziehung durch die wechselseitige Bestimmung der beiden Elemente als realisiert betrachtet.<sup>299</sup>

Diese Bestimmung ist jedoch das Ergebnis einer äußeren Operation. Wenn wir

---

<sup>299</sup> Vgl. GW 11, 307

---

durch wechselseitige Bestimmung Grund und Begründetes unterscheiden, ignorieren wir, dass sie aufgrund des gleichen Bewegungsmodells, das in ihrem inneren Konzept enthalten ist, wieder zur gleichen Identität zurückkehren. So enthält die reale Begründung nicht nur die Merkmale der formalen Begründung als Ausgangspunkt, sondern auch eine äußere Dimension. Hegel beschreibt diese äußere Dimension wie folgt: „Was im Begründeten zu diesem einfachen Wesen noch hinzukommt, ist daher nur eine unwesentliche Form, äusserliche Inhaltsbestimmungen, die als solche vom Grunde frey, und eine unmittelbare Mannichfaltigkeit sind.“<sup>300</sup>

Durch den Vergleich von Fichtes dualem Aufbau der Realität in seiner Wissenschaftslehre und Hegels Darstellung der dualen Struktur der Begründungsbeziehung in der Begründung können wir feststellen, dass beide Philosophen auf die gleiche Weise die Ursachen der Doppeldeutigkeit von Realität bzw. Nicht-Ich im Zusammenhang mit dem Ich aufzeigen. Fichtes Theorie zeigt, dass das Nicht-Ich aufgrund seiner formalen Bedingungslosigkeit (theoretischer Wissenschaftslehre nach) und aufgrund der Möglichkeit der Selbstreflexion des Ich (praktischer Wissenschaftslehre nach) nicht vollständig in das Ich integriert oder aufgelöst werden kann. Dies bedeutet, dass wir auf die Aufforderung des Ich auf die Gesamtheit der Realität verzichten müssen und das reale Nicht-Ich – das nicht vollständig durch eine formale Leerstelle beschrieben werden kann – außerhalb der Tätigkeit des Selbst platzieren müssen, d.h., es muss im nicht-transzendentalen, empirischen, realistischen Bereich angesiedelt werden. In diesem Fall können wir nur noch sagen, dass das Ich und das Nicht-Ich eine faktische Beziehung zueinander haben, insofern die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich in der Erfahrung gegeben wird, und dass die Form ihrer Beziehung so und so ist, insofern die formale Beziehung von Ich und Nicht-Ich ideell bestimmt ist. Was wir jedoch nicht verstehen können, ist, wie die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich in Wirklichkeit wird. Mit anderen Worten, wir können nur eine äußere, dritte Perspektive auf die Beziehung von Ich und Nicht-Ich einnehmen, aber können nicht wirklich, wie Fichte es in seiner praktischen

---

<sup>300</sup> GW 11, 308

---

Wissenschaftslehre fordert, von der inneren Position des Ich aus der Wirklichkeit der Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich als eine genetische Darstellung beschreiben. Denn – wie Fichte uns in seiner praktischen Wissenschaftslehre zeigt – wenn wir auf der Position des Ich beharren und das Nicht-Ich von dieser Position aus erklären wollen, geraten wir unweigerlich in einen Widerspruch. Dieser Widerspruch hat die gleiche logische Struktur wie das Dilemma, das Hegel in seinem Begriff der Grundbeziehung beschreibt. In der Logik zeigt sich dieser Widerspruch als das Dilemma zwischen formellem und realem Grund. Wie bereits erwähnt, sorgt die formale Begründung für die Konsistenz des Grundbegriffs. Dabei werden Grund und Begründetes in der selbstreflexiven Grundbeziehung vereinigt. Doch diese Beziehung kann nicht erklären, warum es in der Grundbeziehung eine Differenz zwischen „Grund“ und „Begründetem“ gibt. Denn in dieser selbstreflexiven Beziehung kehren wir immer wieder zu uns selbst zurück, unabhängig davon, von welchem Punkt wir ausgehen. Dieser Prozess stellt keinen Ausgangspunkt dar und zeigt sich als eine einzige Tätigkeit. Daher verfällt der formale Grund in ein tautologisches Dilemma. Die reale Begründung jedoch, die sich auf eine dritte Perspektive stützt und die Differenzierung von Grund und Begründetem äußerlich vornimmt, zerstört die innere Bewegung des Begriffs und unterbricht die selbstreflexive Aktivität des Wesensbegriffs. Ähnlich wie bei Fichtes theoretischem Dilemma entsteht dieses Dilemma aus der Notwendigkeit, in der Logik sowohl die innere Identität des Wesensbegriffs als selbstreflexive Bewegung zu bewahren als auch die doppelte Anforderung zu integrieren, die mit der unmittelbaren Bestimmung dieser Bewegung verbunden ist.<sup>301</sup>

#### 4. Neue Erklärung und Ausweg aus dem Dilemma: Der vollständige Grund als Bedingung

Wie bereits zuvor dargelegt, hielt Fichtes Deduktion in der *Grundlage* an diesem

---

<sup>301</sup> In Longuenesses Interpretation erscheint der reale Grund als ein einseitiger Fortschritt gegenüber dem formalen Grund – als Ergebnis einer erneuten Reflexion auf diesen. Doch wiederholt sie dabei den Fehler des zyklischen Charakters der Logik des formalen Grundes. Einerseits spielt jedoch die Form der Identität im realen Grund keine dominierende Rolle mehr; sie bestimmt, entgegen Longuenesses Auffassung, den Begriff nicht in gleicher Weise weiter. Andererseits vernachlässigt Longuenesse die Äußerlichkeit des realen Grundes – und nur durch die Berücksichtigung dieser Äußerlichkeit lässt sich das Dilemma zwischen realem und formellem Grund im Begriff selbst konstruieren.

---

„unlösbarer Widerspruch“ inne und trat durch den „Machtspruch“ in den Bereich der praktischen Wissenschaftslehre ein. Vielleicht können wir anerkennen, dass es das letzte Ziel von Fichte war, eine transzendentalphilosophische Dialektik vom Idealismus und empirischen Realismus zu entfalten, indem er die Formalität der Ich-tätigkeit aufdeckte und Raum für die Erfahrung ließ. Das bedeutet, dass Fichte wie Kant in gewissem Maße davon ausging, dass unsere Erkenntnisformen a priori hergeleitet werden können, während die Gegebenheit der Erfahrung nicht a priori abgeleitet werden kann, sondern nur gegeben ist – und somit eine realistische Tatsache darstellt. Anders ausgedrückt: Wir erkennen das Modell der Selbstsetzung der Selbstreflexion als die formale Gestalt der Theorie des Selbstbewusstseins in der *Grundlage* an, die Fichte uns liefert. Doch wir müssen auch anerkennen, dass hier aufgrund der Unsicherheit hinsichtlich des Status des absoluten Ich die methodologische Grundlage der Ableitung zerbrochen wurde. Daher wird jeder Schritt, der die Bewusstseinsstruktur bis zu diesem Punkt bereichert hat, fragwürdig: Wenn die Realität des Anderen gegeben und zugeteilt ist, was nicht aus dem Ich heraus erklärt werden kann, sollen wir dann nicht von Anfang an voraussetzen, dass die Auseinandersetzung mit der Materie des ersten und zweiten Grundsatzes, nämlich dem Ich und Nicht-Ich schon im Ich vereint wird.

Dies stellt selbstverständlich keine Kritik an der gesamten Theorie Fichtes dar: Schließlich erkannte Fichte fast sofort die Schwierigkeiten bei der Konstruktion der Bewusstseinstheorie aus dem Prinzip der „unmittelbaren Setzung“ und hob das Modell der Selbstreflexion in der „Wissenschaftslehre nova methodo“ an den Anfang. Fichte gab innerhalb seines philosophischen Rahmens eindeutig seine einzigartige Antwort auf die durch diese logische Struktur aufgeworfenen Fragen. Aber hier wollen wir untersuchen, wie Hegel auf die Lösung dieser logischen Struktur antwortete und wie diese Antwort ihm ermöglichte, die logische Struktur von begrenzter Subjektivität und Realität mit seiner eigenen philosophischen Position zu verbinden – der absoluten Einheit von Subjektivität und Objektivität. In der Textanalyse wollen wir die Frage beantworten, wie Hegel den Widerspruch zwischen der Selbstreflexion des Wesens als vermittelter Bewegung und der unmittelbaren Bestimmung des Seins beilegte und

---

schließlich das theoretische Modell als „das Wesen erscheint als Existenz“ in der „Existenz“ formulierte.

#### 4.1 Der vollständige Grund

Die Äußerlichkeit des realen Grundes verweist in negativer Weise auf den vollständigen Grund. Der reale Grund enthält in seinem Inneren nicht jene Momente – nämlich Grund und das Begründete –, durch welche die Grundbeziehung als solche überhaupt begründet und nachvollziehbar wird. Daher besitzt die Grundbeziehung selbst einen Grund, der außerhalb ihrer selbst liegt – einen neuen Grund. Erst unter der Voraussetzung dieses neuen Grundes wird die von „uns“ vorgenommene äußere Unterscheidung des formellen Grundes und des realen Grundes dem Begriff nach möglich. Nach Hegel ist es genau dieser neue Zusammenhang der Grundbeziehung, der den formellen und den realen Grund miteinander vermittelt und durch die Rekonstruktion des Letzteren zur Identität gelangt. Aus diesem Grund wird er als der „vollständige Grund“ bestimmt.<sup>302</sup>

Der vollständige Grund begreift sowohl den formellen Grund als auch den realen Grund als zwei Weisen, in denen sich seine innere Grundbeziehung ausdrückt, und nimmt beide in sich auf. Diese beiden, die selbst jeweils Grundbeziehungen darstellen, bilden zugleich den Grund dafür, dass überhaupt eine Grundbeziehung möglich ist. Anders gesagt: Die formelle Grundbeziehung und die reale Grundbeziehung konstituieren jeweils als Grund und als das Begründete eine neue Grundbeziehung, die sich im vollständigen Grund darstellt.<sup>303</sup> Innerhalb dieses begrifflichen Rahmens liefert die Seite des formellen Grundes die Bedingung dafür, dass Grund und Begründetes miteinander in Beziehung gesetzt werden können, während der reale Grund die Verschiedenheit der beiden in Beziehung gesetzten Seiten garantiert. Im

---

<sup>302</sup> Vgl. GW 11, 312

<sup>303</sup> „Die beyden Etwas sind also die zwey unterschiedenen Beziehungen von Inhalt, die sich ergeben haben. Sie stehen in der identischen Grundbeziehung der Form; sie sind ein und derselbe ganze Inhalt, nemlich die zwey Inhaltsbestimmungen und deren Beziehung; unterschieden sind sie nur durch die Art dieser Beziehung, die in dem einen unmittelbare, in dem andern gesetzte Beziehung ist; wodurch sich das eine von dem andern nur der Form nach als Grund und Begründetes unterscheidet.“ GW 11, 313

---

formellen Grund sind die Bestimmung A und die Bestimmung B ursprünglich durch die von ihnen geteilte Identität miteinander verknüpft. In der realen Grundbeziehung hingegen wird A durch ein Daseiendes unmittelbar ausgedrückt, sodass die ebenfalls zu diesem Daseienden gehörende Bestimmung B mithilfe der formellen Beziehung zur Darstellung gelangt. Gerade weil diese Bestimmungen verschiedenen Daseienden zugeordnet sind, können sie als voneinander unterschieden erfasst werden – und geraten nicht in den Zirkel eines tautologischen Selbstbezugs.<sup>304</sup> Auf diese Weise wird es möglich, innerhalb ein und derselben Unmittelbarkeit zwei unterscheidbare Bestimmungen darzustellen. Damit wird das Dilemma der beiden Formen der Grundbeziehung überwunden: Diese Struktur erlaubt es, Differenz auszudrücken und zugleich die ursprüngliche Identität zu bewahren.

Der Begriff des „vollständigen Grundes“ kann nur deshalb eine solche Einheit vollziehen, weil er eine vorausgesetzte Struktur realisiert. „Die Grundbeziehung in ihrer Totalität ist somit wesentlich voraussetzende Reflexion; der formelle Grund setzt die unmittelbare Inhaltsbestimmung voraus, und diese als realer Grund setzt die Form voraus. Der Grund ist also die Form als unmittelbare Verknüpfung; aber so daß sie sich von sich selbst abstößt, und die Unmittelbarkeit vielmehr voraussetzt, sich darin auf sich als auf ein anderes bezieht. Dieses Unmittelbare ist die Inhaltsbestimmung, der einfache Grund; aber er ist als diß, nemlich als Grund, eben so von sich abgestossen und bezieht sich auf sich gleichfalls als auf ein anderes.“<sup>305</sup>

Der vollständige Grund setzt somit ein Unmittelbares voraus, das beide Formen in sich zu enthalten vermag. Dieses Unmittelbare befindet sich nicht innerhalb der Grundbeziehung, sondern stellt als das ursprünglich Seiende, das das Prinzip der Bestimmtheit in sich trägt, in einer selbstabstoßenden Weise jenes Generative dar, das seine eigenen Momente – Form, Inhalt und Grundbeziehung – hervorbringt. Diese Struktur, wie Hegel betont, entspringt der „voraussetzenden Reflexion“, deren Form wiederum aus der notwendig sich durchdringenden Beziehung von Sein und Wesen hervorgeht. Das heißt: Die im Grundbegriff enthaltene Voraussetzung ist kein

---

<sup>304</sup> Vgl. GW 11, 313 f.

<sup>305</sup> GW 11, 314

---

äußerlicher, subjektiver Akt, sondern Ausdruck der notwendigen Struktur des Wesensbegriffs selbst.

Die sogenannte äußere Operation im realen Grund erweist sich daher als bloßer Scheinschritt. Mit dem Begriff des vollständigen Grundes wird diese äußerliche Operation in die immanente Bewegung der voraussetzenden Reflexion des Wesens aufgehoben. Mit anderen Worten: Der Begriff des Grundes entspringt der sich selbst abstoßenden Bewegung des Wesens. Diese Bewegung als Einheit ist der vollständige Grund – und somit die Bedingung.

Mit der Einführung des Begriffs der Bedingung lässt sich erkennen, dass die von Hegel entwickelte Grundbeziehung als ein Triptychon von Bedingung-Grund-Begründetes zu verstehen ist. Der Grund steht in unmittelbarem Verhältnis zum Begründeten, während die Bedingung als ein höheres Einheitliches beide Momente in sich umfasst, sie zugleich durch ihren negativen Mechanismus ausschließt und als Momente fixiert. Die Bedingung befindet sich selbst nicht innerhalb der Grundbeziehung zwischen Grund und Begründetem. Auf diese Weise erscheint die Antinomie der Grundbeziehung als unterschiedliche Seiten des Erscheinens der Bedingung.

In entsprechender Weise lässt sich bei Fichte eine ähnliche Dreiheit erkennen: absolutes Ich-endliches Ich-Nicht-Ich. Dabei bilden das endliche Ich und das Nicht-Ich eine Beziehung, die der Grundbeziehung von Grund und Begründetem strukturell entspricht. Wie bereits gezeigt, handelt es sich dabei jeweils um eine doppelte Beziehung von formellem (selbstreflexivem) und realem (unmittelbarem) Moment. Das absolute Ich tritt nicht selbst in diese Beziehung ein; es steht niemals dem Nicht-Ich entgegen, sondern ist als ursprüngliche Synthese über die Beziehung des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs erhaben.

Zwar kann das absolute Ich keinen realen Grund für die Einheit von Ich und Nicht-Ich bieten, wohl aber enthält es in idealer Hinsicht bereits die Lösung des Antagonismus zwischen beiden. Es stellt die ursprüngliche Tätigkeit, die ursprüngliche Synthese des Ich dar. Dass diese Tätigkeit von Fichte als „Streben“ und „Trieb“ bestimmt wird, besagt, dass das absolute Ich als ursprüngliche Realität bereits eine erste Spaltung in

---

sich trägt, die die Opposition zwischen endlichem Ich und Nicht-Ich begründet – und zugleich den Impuls zur Wiedervereinigung in sich enthält, um das Nicht-Ich wieder mit dem Ich zu verbinden und es in sich aufzunehmen.

In diesem Sinne lässt sich in analoger Weise sagen: Im Hinblick auf die logische Struktur des Begriffs übernimmt Hegels Bedingung die systematische Stelle, die bei Fichte dem absoluten Ich zukommt.

Im Anschluss an die Erörterungen im vorhergehenden Kapitel lässt sich nun sagen: Hegels Ausarbeitung des Wesens als „Reflexion“ kann als ein Versuch verstanden werden, aus der logischen Struktur des endlichen Subjekts und der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung jene ursprüngliche Einheit herzuleiten, die im Begriff der Bedingung ihren Ausdruck findet. Dabei ist deutlich zu erkennen, dass, obwohl die Strukturen eine gewisse Isomorphie aufweisen, die begriffliche Architektur und systematische Zielsetzung bei Hegel grundlegend von derjenigen Fichtes verschieden sind – sonst hätte Hegel kaum behaupten können, die Schwierigkeiten Fichtes überwunden zu haben.

Im Folgenden soll daher die Differenz zwischen dem Begriff der Bedingung bei Hegel und dem des absoluten Ichs bei Fichte näher untersucht werden. Darauf aufbauend wird gezeigt, weshalb Hegels Bedingungsbegriff einen Raum eröffnet, der eine weitere begriffliche Bestimmung ermöglicht – anstatt, wie bei Fichte, in einer unlösbaren Antinomie zu verharren.

#### 4.2 Bedingungen und ihre generative Beziehung zu dem Grund

Die Bedingung ist als Ganzes zunächst ein von der Grundbeziehung vorausgesetztes Gegebenes; sie wird als ein unmittelbares Daseiendes vorausgesetzt. Auf den ersten Blick erscheint sie als das Resultat der Grundbeziehung. Tatsächlich jedoch handelt es sich um eine umgekehrte Voraussetzung: Die Bedingung besitzt selbst keinen Grund, sondern sie ist der Grund des Grundes – jedoch nicht deshalb, weil sie den Begriff des Grundes hervorbringt, sondern weil sie in vorgegebener Weise bereits vorhanden ist. Kurz gesagt: Sie ist ontologisch unbedingt, aber erkenntnistheoretisch

---

durch den Grund bedingt.

Insofern die Bedingung ein unmittelbares Daseiendes ist, hat sie selbst einen Grund und eine Bedingung. Bedingung und Grund weisen unterschiedliche Inhalte auf: Der Grund ist die Negation des Selbstbezugs, während die Bedingung ein vorausgesetztes Unmittelbares darstellt.<sup>306</sup> Dieses Daseiende ist daher eine Mischung aus dem Inhalt von Bedingung und Grund. Die Bedingung ist die Voraussetzung dafür, dass der Grund auf das Daseiende wirken kann, während der Grund den inhaltlichen Gehalt dieses Daseienden bestimmt.

Zunächst erscheinen Bedingung und Grund einander gleichgültig.<sup>307</sup> Doch im Daseienden selbst tritt eine Widersprüchlichkeit zutage: Beide, Bedingung und Grund, bestehen einerseits selbstständig fort, andererseits sind sie jeweils nur ein Moment im Ganzen – „...“, der Widerspruch des selbständigen Bestehens und der Bestimmung, nur Moment zu sein.“<sup>308</sup>

Wenn wir erkannt haben, dass im Begriff der Bedingung sowohl der Grund als auch die Bedingung des Daseienden widersprüchlich sind, wird deutlich, dass Bedingung und Grund einander widerspiegeln. Dieser Prozess der gegenseitigen Reflexion zeigt einerseits, dass die Bedingung im Daseienden ihre durch reflektierende Struktur vermittelten mannigfaltigen Bestimmungen ausdrückt, andererseits, dass sie ihre Bestimmungen nur im Unmittelbaren zum Ausdruck bringen kann.

Am Anfang der Wesenslogik versucht Hegel, das Wesen als reine Reflexionsbewegung vom Sein abzugrenzen, um die Differenz zwischen Wesen und Dasein nicht zu einer bloßen Gegenüberstellung zweier Seiender zu verflachen. Doch die begriffliche Entwicklung führt letztlich zu folgendem Punkt: Damit die Bewegung der Reflexion des Wesens erhalten bleibt, muss ein tragendes Moment vorausgesetzt werden, das deren Bestimmtheit bewahrt – der Begriff des Grundes.

Dieser Grund kann jedoch nur dann als tragfähige Basis dienen, wenn er seine

---

<sup>306</sup> Vgl. GW 11, 315

<sup>307</sup> “das eine als das Unbezogene, dem die Beziehung, in welcher es Bedingung ist, äusserlich ist; das andere als die Beziehung oder Form, für welche das bestimmte Daseyn der Bedingung nur als Material ist, als ein passives, dessen Form, die es für sich an ihm hat, eine unwesentliche ist.” GW 11, 316

<sup>308</sup> GW 11, 316

---

eigenen Momente in einem Daseienden entfaltet, das in sich nicht alle seine Bestimmungen gleichzeitig zeigt, sondern nur jeweils eine Seite – also in der „Entweder-oder“ Struktur. Dadurch wird gewährleistet, dass der Grund wirklich als Grund fungieren kann. Dies bedeutet zugleich, dass die Bewegung wieder ins Dasein zurückkehrt, und zwar in der Form der Erscheinung, durch die die begriffliche Struktur des Wesens sichtbar wird.

Diese Struktur ist genau das, was Fichtes Begriff der ursprünglichen Handlung zu erklären versucht, aber nicht vollständig zu leisten vermag. Die ursprüngliche Handlung bringt eine Realität hervor, die ihre formale Gesetzmäßigkeit nie vollständig ausdrücken kann. Das Ich als Daseiendes ist unmittelbar, aber das Ich als Intelligenz ist Selbstreflexion, eine vermittelte Bewegung – es bezieht sich auf ein anderes Seiendes. Diese beiden Modi des Ich sind nicht „gleichzeitig“ erfassbar – dies bildet den unendlichen Widerspruch zwischen dem absoluten Ich und dem intelligiblen Ich bei Fichte.

Wird das Verhältnis zwischen dem Ich und Nicht-Ich gemäß der formalen Gesetzmäßigkeit des Ich begriffen, dann löst sich die Unabhängigkeit des Nicht-Ichs auf – wie beim formellen Grund droht ein tautologischer Zirkel. Wird das Nicht-Ich aber als unabhängige Realität gesetzt, kann dessen Verbindung mit dem Ich nicht mehr transzendental begründet werden – sie wird zur äußeren Relation. Dieser Widerspruch, ausgelöst durch das Nicht-Ich als unmittelbares Seiendes, das aber formellen Grund verlangt, ist genau jener Widerspruch, den die Bedingung als Struktur in sich trägt.

Trotz Kompatibilität mit Fichtes System eröffnet Hegels Ansatz durch seine grundlegend andere Methode einen Lösungsraum für diese Widersprüche – vorausgesetzt, wir beanspruchen nicht vorschnell, dass Hegel sie endgültig „gelöst“ habe. Hegel verzichtet auf die Konstruktion eines Systems aus der Ich-Perspektive und analysiert stattdessen die Bewegung als die Auslegung des Begriffs selbst. Dadurch vermeidet er von vornherein die Dualität von erster Person und Ansichsein. Der Geltungsrahmen bleibt im Begriff selbst – ohne Rückgriff auf die Frage nach der Erfahrungsanwendung.

Zudem trennt Hegel zu Beginn der Wesenslogik die Bewegung der Selbstreflexion

---

von den Seinsbestimmungen. Ohne hier auf die möglichen Folgen für die Erfahrungsanwendung des Begriffs einzugehen, lässt sich sagen: Diese Trennung erlaubt es, dass die Momente der Reflexion im Begriff des Wesens widerspruchsfrei koexistieren. Damit müssen Reflexivität und Unmittelbarkeit nicht wie in Fichtes *Grundlage* in einem unauflösbaren Konflikt miteinander stehen, sondern sind als konstitutive Widersprüche im Begriff integriert.

Widerspruch ist hier nicht zu lösen, sondern konstitutiv für den Fortgang der Begriffsbewegung. Dadurch wird der Fortschritt in der Logik nicht durch das ständige Wiederaufwerfen und Überwinden eines einzigen Widerspruchs bestimmt (wie bei Fichte), sondern durch die Potenzierung neuer Bestimmungen des Begriffs. Das Aufdecken solcher Bestimmungen bildet die eigentliche Aufgabe der Logik.

#### 5. Zusammenfassung:

In diesem Kapitel wurde das letzte Puzzlestück der vorliegenden Arbeit eingesetzt – die logische Konstruktion endlicher Realität. Damit können wir auf die Ergebnisse des zweiten Abschnitts zurückblicken, in dem die Unterschiede und Parallelen zwischen Hegels logischem System und Fichtes transzendentalen Ansatz analysiert wurden.

Diese vergleichende Analyse ist deshalb legitim, weil beide Systeme trotz ihrer philosophischen Divergenzen in ihrer strukturellen Homologie und Subjektkonzeption vergleichbar sind. Auf dieser Grundlage konnte die Deutung der Hegelschen Logik entwickelt werden: Logik als ein kompatibel-umschreibender Zugriff auf transzendente Philosophie.

Diese Position bedeutet: Die Logik ändert die Bedeutungen zentraler transzendentalphilosophischer Begriffe erheblich, etabliert aber zugleich eine neue Position, ohne die denkbare Möglichkeit transzendentaler Philosophie völlig zu verwerfen. In diesem Sinne ist die transzendente Philosophie nicht vollständig aufgehoben, sondern erhält im Rahmen der Logik eine begrifflich integrierbare Funktion.

Das bedeutet auch: Der zweite Abschnitt ergänzt den ersten – Hegels stärker

---

idealistische Position negiert nicht einfach die transzendente Philosophie, sondern integriert sie, indem sie ihre Voraussetzungen als durch den Begriff selbst generierbar erklärt. Daraus ergibt sich, dass das Durchbrechen der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht allein auf unserer Freiheit beruht, sondern auf der begrifflichen Notwendigkeit, die der Sache selbst innewohnt.

Doch das durch die doppelte Subjekt-Objektivität gegebene transzendental-metaphysische Programm ist weder fehlerfrei noch überhaupt vollständig. Wie in diesem Aufsatz dargelegt, liefert Hegels Logik der doppelten Subjekt-Objektivität einerseits die ursprüngliche Einheit der Denkbestimmungen und die Dynamik ihrer Selbstbestimmung, andererseits aber auch eine Bestimmung der Struktur des endlichen Bewusstseins innerhalb dieser Denkform. Selbst wenn wir Hegel zufolge zugestehen, dass dieser Standpunkt durch die Erklärung der allgemeinen Denkbarkeit die Wahrheit des Begriffs, der Subjekt-Objektivität sowie der Bewusstseinsstruktur aufdeckt, so bildet er dennoch keine vollständige Erklärung des Bewusstseins per se. Denn im Falle des gewöhnlichen Bewusstseins kann die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung bzw. Empfindung, als Möglichkeit und Bedeutung der Vorstellung, durch seine Wahrheit im Denken nicht vollständig erschöpft werden. Insofern behält die von Fichte und Kant vertretene transzendentalphilosophische Position, soweit sie am Standpunkt endlicher Vernünftigkeit festhält, ihren eigentümlichen Wert.

Dieses Problem eröffnet zugleich einen Leitfaden zur weiteren Entfaltung der Interpretation der hegelschen Philosophie: Wenn die obigen Überlegungen zutreffen, lassen sich die von der *Logik* nicht beantworteten Fragen in zwei Aspekte gliedern. Erstens: Wie gelangen wir als lebendiges Bewusstsein vom alltäglichen, gewöhnlichen Bewusstsein zu jener Stufe, auf der wir den Entschluß zu reinem Denken fassen können? Zweitens: Wenn die metaphysische Wahrheit der Welt jene in der Logik erschlossene Denkbarkeit ist, in welchem ontologischen Sinne konstituiert diese Idealität des Denkens das Sein der wirklichen Seienden? Eben diese zwei Fragen bilden die Streitpunkte zwischen Hegel und der von Kant und Fichte repräsentierten Transzendentalphilosophie und zugleich das Hauptziel von Schellings Kritik an Hegel. In gewissem Sinne sind es auch die Fragen, die Hegel in der *Phänomenologie des*

---

*Geistes* und der *Realphilosophie* zu beantworten versucht. Die konkrete Ausarbeitung dieses Streitfeldes sowie die weitere Interpretation und Beurteilung des hegelschen philosophischen Projekts müssen zukünftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

---

## Literaturverzeichnis

### Originale Texte

Fichte, J. G., 1962 ff, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt. (Abk. GA)

Kant, I., 1900 ff, *Gesammelte Schriften*, hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. (Abk. AA, Kritik der reinen Vernunft: KrV A/B)

Hegel, G.W.F., 1969 ff, *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (Abk. TWA)

--1968 ff, *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Zusammenarbeit mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg. (Abk. GW)

Reinhold, K.L., 1790, Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. In: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena

### Sekundäre Literatur

Allison, H., 1983, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University.

Ameriks, K., 1985, "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", *Philosophical and Phenomenological Research*, XLVI: p.1-35.

Arndt, A., 2006, „Die Subjektivität des Begriffs“, in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, S.11-23, hrsg. Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, Akademie Verlag, Berlin.

Baum, M., 1986, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn.

Baumanns, P., 1972, *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant*

---

und Hegel, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Beiser, F., 1993, "Hegel and the Problem of Metaphysics", in Fredrick Beiser ed.: *The Cambridge Companion to Hegel*. p.1-24 Cambridge.

--2005, *Hegel*, Routledge, New York and London.

Brachtendorf, J., 1994, *Fichtes Lehre vom Sein: Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn

Düsing, K., 1995, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag, Bonn.

Fleischmann, E., 1965, „Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik“, in: *Hegel-Studien*, 3, S.181-207.

Fulda, H. F., 2003, *G. W. F. Hegel*, Verlag C.H. Beck, München.

---2007, „Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung“, in D. H. Heidemann und C. Krijnen (hrsg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, S.4-14, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Grau, A., 2001, *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Brill | mentis, Paderborn.

--2006, Die Röte der Rose, Hegel über Neubeschreibungen und Bedeutungsverschiebung. in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, S.69-79, hrg. Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, Akademie Verlag, Berlin.

Guyer, P., 1993, "Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy", in Fredrick Beiser ed.: *The Cambridge Companion to Hegel*, P.171-210, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Hanke, T., 2016, „Das Wesen im Begriff. Über den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Logik in der Passage *Vom Begriff im Allgemeinen*“, in *Hegels "Lehre vom Wesen"*, S159-180, hrg. Andreas Arndt und Günter Kruck, Walter De Gruyter, Berlin/Boston.

Hartmann, N., 1960, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter De Gruyter, Berlin.

Hartmann, K., 1972, "Hegel: A Non-Metaphysical View", In Alasdair MacIntyre

---

ed.: *Hegel: A Collection of critical Essays*, S.101-124, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London.

Henrich, D., 1976, „Hegels Grundoperation“, in *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, S.208-230, hrsg. von Ute Guzzoni, Bernhard Rang, Ludwig Siep, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

--1966, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, S.188-232, hrg. Dieter Henrich, Hans Wagner, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M.

--1969, „The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction“, in *The Review of Metaphysics* 22 (4), P. 640-659.

--1993, „Fichtes ›Ich‹“, in, ders. *Selbstverhältnisse*, S.57-82, Philipp Reclam, Ditzingen.

--2008, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge-London.

--2010a „Anfang und Methode der Logik“ in ders. *Hegel im Kontext*, S.73-94, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

--2010b „Hegels Logik der Reflexion“, in ders. *Hegel im Kontext*, S.95-156, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Houlgate, S., 2006, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.

Horstmann, R-P., “Hegel's Logic: An attempt to render intelligibility intelligible?” *Eur J Philos.* 2019; 27: 1037–1047.

Hösle, V., 1998, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Iber, C., 1990, *Metaphysik der absoluten Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

--2002, „Hegels Konzeption des Begriffs“, in *G.W.F. Hegel Wissenschaft der Logik*, S.181-202, hrg. von A.F. Koch und F. Schick, Akademie Verlag, Berlin.

Jaeschke, W., 1978, „Äusserliche Reflexion und Immanente Reflexion: Eine Skizze Der Systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen.“, *Hegel-Studien* 13: S.85–117, Felix Meiner Verlag. Hamburg.

---

Janke, W., 1970, *Sein und Reflexion: Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter De Gruyter, Berlin.

Klotz, C., 2023, „Der Grundsatz der Wissenschaftslehre und seine ‚Aufsuchung‘ in Fichtes Darstellung der Wissenschaftslehre von 1812“, in *Fichte-Studien*, 52.1, S.240-255.

Koch.A.F., 2014, *Die Evolution des logischen Raumes*. Mohr Siebeck, Tübingen.

--2018 „Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität“ in *Hegel-Studien, Beiheft 67: Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, S43-144, hrg. von Michael Quante und Birgit Sandkaulen, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Kreines, J., 2015, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, New York.

--2017. “From Objectivity to Absolute Idea in Hegel’s Logic.” in *Oxford Handbook of Hegel*, P.310-362, ed. Dean Moyar, Oxford University Press, New York

Künne, W. 2003, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford.

Krohn, W., 1972, *Die formale Logik in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Carl Hanser Verlag, München.

Kroner, R., 1961, *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen.

Kruck, G., 2002 „Die Logik des Grundes und die bedingte Unbedingtheit der Existenz“, in *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*. Hg. v. Anton Friedrich Koch und Friedrike Schick. De Gruyter, Berlin.

Lang, S., 2021, „Henrich über das Sich-Setzen bei Ich und die performative Alternative“, In: *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. S245-266, Hrsg. Manfred Frank und Jan Kuneš. J.B. Metzler Verlag. Heidelberg.

Lau, C-F., 2006, „Urteilsformen und Kategorienlehre: Die Aristotelisch-Kantische und die Hegeische Konzeption“, in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, S.80-99, hrg. Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, Akademie Verlag, Berlin.

Longuenesse, B., 2007, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Martin, C.G., 2012, *Ontologie der Selbstbestimmung, Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Mohr Siebeck, Tübingen.

---

--2020, „Deutscher Idealismus (VI): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Verwandlung von Metaphysik in Logik“, in *Handbuch der Ontologie* S. 126–137, J.B. Metzler Verlag, Berlin.

McDowell, J., 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.

--2009, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England.

Neuhouser, F., 1990, *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Pippin, R., 1989, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self - Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

--2018, *Hegels Realm of Shadow, Logic as Metaphysics in The Science of Logik*, The University of Chicago Press, Chicago.

Quante, M., 2011, *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Suhrkamp Verlag, Berlin.

--2017, “The Logic of Essence as Internal Reflection”, in *Oxford Handbook of Hegel*, p. 242-268, ed. Dean Moyer, Oxford University Press, New York

--2018 “Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst” in *Hegel-Studien, Beiheft 67: Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, S.275-324, hrg. von Michael Quante und Birgit Sandkaulen, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Radermacher, H., 1970: *Fichtes Begriff des Absoluten*, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M.

Rohs, P., 1972, *Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier Verlag, Bonn.

Sans, G., 2004, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlußlehre*, Walter De Gruyter, Berlin.

Schäfer, R., 2001, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

--2006a, *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹*

---

von 1794, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

--2006b, „Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils“, in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, S.48-68, hrg. Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, Akademie Verlag, Berlin.

Schick, F., 1994, *Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* Verlag Karl Alber, Baden-Baden.

--2018, „Die Lehre vom Begriff. Erster Abschnitt. Die Subjectivität“, in *Hegel-Studien, Beiheft 67: Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, S.457-558, hrg. von Michael Quante und Birgit Sandkaulen, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Schmidt, A., 2004, *Der Grund des Wissens: Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/11 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderbon.

Schubert, A., 1985, *Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Eule der Minerva Verlag, Deudesfeld..

Siep, L., 1970, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München.

Stahl, J., 1997, „System und Methode - Zur methodologischen Begründung transzendentalen Philosophierens in Fichtes »Begriffsschrift«“, in *Fichte-Studien*, 10, S.99-113.

Stekeler-Weithofer, P., 2006, „Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?“, in *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, S.24-47, hrg. Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, Akademie Verlag, Berlin.

Stolzenberg, Jürgen.1994: „Selbstbewusstsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant: Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte“, *Daimon Revista de Filosofia*, No 9, S.63-79.

Stolzenberg, J., 2003, „Geschichte des Selbstbewusstseins. Reinhold–Fichte–Schelling“, In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, S.93-113, Walter De Gruyter, Berlin.

--2022, „Subjektivität und Metaphysik. Dieter Henrich–Wolfgang Cramer–Fichte“, in: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, S. 285-

---

310, hrsg. von Manfred Frank, Jan Kuneš, J.B. Metzler Verlag, Heidelberg.

Theunissen, M., 1980, *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Trendelenburg F.A., 1993, "The Logical Question in Hegel's System", in *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, ed. R. Stern, 4 vols., 1: S182–216, Routledge, London.

Tschirner, P., 2017. *Totalität und Dialektik, Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*, Duncker & Humblot, Berlin.

Vieweg, K., 2021, *Kant und der Deutsche Idealismus*, mit A.F. Koch; Martin Bondeli, WGB Academic, Darmstadt.

--2023, *Anfänge. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München.

Waibel, V.L., 1996, „Hölderlins frühe Fichte-Kritik und ihre Wirkung auf den Gang der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre“. *Revue Internationale de Philosophie*, 3, p. 437–460.

Wirsing, K., 2014, „Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik“, in: Anton Friedrich Koch/Friedrike Schick/Klaus Vieweg/Claudia Wirsing (Hrsg.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, S. 155–177. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

--2016, „Die Realität des Grundes: Zur Logik des Grundes in der Wesenslogik“, in *Hegels Lehre vom Wesen*, S62-73, Hrsg. Andreas Arndt, Günter Kruck, Walter De Gruyter, Berlin.

--2022, „Das Metadormat der Subjektivität des Wesens“, in *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, S62-73, Hrsg. von Folko Zander und Klaus Vieweg, Koninklijke Brill, Leiden.

Wieland, W., 1978, "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik," in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, S. 194–212, ed. R.-P. Horstmann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Xiong, Z-L., 2019, *Hegels Begriff der "eigentlichen Metaphysik"*, Wilhelm Fink, Paderborn.

---

Zambrana, R., 2017, Subjectivity in Hege's *Logic*, in *Oxford Handbook of Hegel*, pp.291-309, ed. Dean Moyar, ed., Oxford University Press, New York.

---

# Danksagung

Mit dieser Arbeit nähert sich auch meine Studienzeit in Deutschland ihrem Abschluss. An diesem Zeitpunkt möchte ich die Gelegenheit nutzen, meinen Dank an alle auszusprechen, die mir geholfen haben.

Vor allem möchte ich besonders meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Schlösser und meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Friederike Schick danken. In den vergangenen sechseinhalb Jahren waren es die Vorlesungen, Seminare und akademischen Diskussionen von Professor Schlösser, die mein Wachstum auf intellektueller Ebene enorm gefördert haben. Seine mehrfache Ermutigung und vielfältige Hilfe haben mir in erheblichem Maße genügend Mut gegeben, damit ich die Fähigkeit besaß, dem Gipfel der Philosophie des Deutschen Idealismus gegenüberzutreten. Auch für mein zukünftiges Leben und meine Karriere hat er beträchtliche Ermutigung und wertvolle Ratschläge gegeben. Ebenso wie Professor Schlösser hat auch Professorin Schick mir in ihren verschiedenen Kursen viel wertvolles Wissen und Ideen vermittelt. Beide Professoren haben meine Arbeit sorgfältig gelesen und mir nicht nur zur Arbeit selbst, sondern auch zum Philosophieren an sich äußerst einsichtsvolle Kritiken und Vorschläge gegeben. Ich danke ihnen dafür!

Ebenfalls haben mir Lehrer in verschiedenstem Sinne geholfen: Prof. Dr. Johannes Brachtendorf, Prof. Dr. Stefan Gerlach, Prof. Dr. Stefan Lang, Prof. Dr. Thomas Sattig, Prof. Dr. Klaus Corcilus, Prof. Dr. Julia Peters, Dr. Angelika Kress. Ihnen sei hier gedankt.

Außerdem möchte ich diese Gelegenheit nutzen, um meinen drei Lehrern in China zu danken: Als mein Masterbetreuer hat mich Prof. Dr. Zengding Wu in den Hof der Philosophie geführt. Prof. Dr. Gang Xian hat mich in Bezug auf die Deutsche Klassische Philosophie und das akademische Deutsch streng und fürsorglich angeleitet. Prof. Dr. Longfei Xu hat großzügig das akademische Symposium für chinesische Studierende an der Universität Bonn finanziell unterstützt. Sie werden mich als

---

akademische Vorbilder und Mentoren stets dazu inspirieren, voranzuschreiten.

Hier danke ich auch meinen Kommilitonen. Ohne die Diskussionen und Mitsein mit ihnen wäre nicht nur meine Dissertation unmöglich zu vollenden gewesen, sondern mein Leben hätte auch mangels Freude seine Farbe verloren. Dazu gehören meine chinesischen Kommilitonen: Prof. Dr. Xiao-long Zhou, Prof. Dr. Zhi-li Xiong, Dr. Yi-fei Xu, Dr. Jia-hui Feng, Dr. Jia-xian Liu, Dr. Kuang-rong Wang, Dr. Hong-jian, Dr. Yu Zhao, Dr. Xuan-song Liu, Tan An-qi Fu, Wei Zhong, Shang-rong Li, Bo-lin Kong, Eric Lam, Yan Jin, Wei-yang Kang, Ke-yu Cui, Xin-ya Li, Feng-yuan Zuo, Ke-jia Shen, Ke-qi Chen, Xi Wang, und Zhan-ming Zhang. Sowie die Freunde, die ich in Deutschland getroffen habe: Dr. Levin Zende, Ana Munte, Iulia Mitu, Anna-Lisa Sander, Oliver Klessattel, Jonas Hodel, Sebastian Cabezas, Victor Weisbrod. Ich hoffe, dass wir uns auf dem künftigen akademischen Weg weiterhin gegenseitig helfen und gemeinsam Fortschritte machen können!

Schließlich möchte ich meinen Familienmitgliedern danken. Diese Dissertation ist ihnen gewidmet.

Meine Frau Lin-qing Shi ist bereits seit zehn Jahren meine Studienkollegin und mein Licht. In dem Moment, in dem ich diese Danksagung schreibe, steht auch sie kurz davor, ihre Dissertation über Schellings Naturphilosophie einzureichen. Wir sind Lebenspartner, Seelenverwandte und Kameraden, die gemeinsam Schwierigkeiten gegenüberreten. Wir unterstützen gegenseitig unser Leben, polieren gemeinsam die Werke des jeweils anderen und bringen Kritik sowie Herausforderungen gegenüber den Gedanken des anderen vor. Für mich ist das Zusammensein mit ihr die reale Manifestation des Konzepts „Subjekt-Objekt“. Das gemeinsame Leben in Deutschland ist einer der Schritte unserer gegenseitigen Vollendung und Verwirklichung, und es wird nicht der letzte sein. Möge diese Dissertation als Meilenstein unseres gemeinsamen Lebens dienen.

Zuletzt möchte ich meinen Eltern Prof. Herr Ri-tu Wu und Prof. Frau A-mei Chen danken; sie haben mir das Leben sowie bedingungslose Liebe und Unterstützung gegeben. Darüber hinaus haben sie nicht nur unter begrenzten Bildungsbedingungen dennoch beachtliche berufliche Erfolge erzielt, sondern genießen auch ihr eigenes

---

akademisches Leben. Genau unter ihrem Einfluss habe ich diesen Weg gewählt. Ihre Liebe und die Kraft ihres Vorbilds werden mein Leben immer nähren. Diesen Text widme ich ihnen!

Das Schreiben dieser Arbeit wurde phasenweise durch den China Scholarship Council (2020-2023) unterstützt, wofür ich hiermit meinen Dank ausspreche!

Im frühen Frühling 2026,  
Zug von Bonn nach Tübingen.

Sihan A