

## Reflexion und Absolutes

### Ein immanenter Kommentar zur Kategorie „das Absolute“ in Hegels *Wissenschaft der Logik*

VON GÜNTER KRUCK UND FRIEDRIKE SCHICK

„Jedes zu dem Ausdrucke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen.“<sup>1</sup> In diesem Urteil Fichtes spiegelt sich ein Grundproblem, das sich jeder Reflexion, die das Absolute zu ihrem Gegenstand machen will, stellt: jeder Versuch der Bestimmung des Absoluten scheint dieses selbst schon verfehlt zu haben. Jede Bestimmung hätte das Absolute von anderem unterschieden, so als Relatives gesetzt und damit seinen eigentlichen Inhalt – allein durch die Form des Bestimmens – verloren. Angesichts dessen scheint es ein hoffnungsloses Unterfangen, bestimmen zu wollen, was das Absolute sei, und der einzig angemessene Umgang mit dem Absoluten, es als das Unbegreifliche je nach Belieben entweder in den Giftschränk der Metaphysik oder auf den Altar der Religion zu stellen. Mit diesem Denkverbot kann es aber nicht sein Bewenden haben; denn es selbst nimmt schon Maß an einem unterstellten Inhalt oder Wesen des Absoluten, das man offenbar schon als bestimmt und erkannt voraussetzen muß, um es dann vor dem Zugriff der Reflexion zu sichern. Es scheint daher konsequenter, dieses vorausgesetzte Wesen des Absoluten dem Licht der Reflexion auszusetzen, als es im Dunkel der Unbestimmtheit belassen, die Reflexion vor ihm aussetzen und von diesem widersprüchlichen Ausgangspunkt aus dann doch reflektieren zu wollen.

Angesichts dieser rudimentären Vorüberlegungen schien uns eine direkte Orientierung an Hegels „Wissenschaft der Logik“ zur Klärung dessen, was mit dem Absoluten gedacht ist, hilfreich. Freilich kann es im folgenden nicht darum gehen, das Absolute in dem Sinn zu explizieren, in dem Hegel seine ganze „Wissenschaft der Logik“ als fortschreitende Definition des Absoluten versteht<sup>2</sup>, sondern nur darum, jene Passagen zu kommentieren, in denen das Absolute als Absolutes selbst ausdrücklich thematisiert wird. Es handelt sich dabei um das erste Kapitel des dritten Abschnitts der Wesenslogik („Die Wirklichkeit“ – 1. „Das Absolute“).

### 1. Inneres – Äußeres

Das Absolute stellt sich in der Wesenslogik dar als Resultat des „wesentlichen Verhältnisses“. Unter diesem Titel faßt Hegel Weisen relativer Bestimmung, in denen jede Kategorie nur durch ihr Anderes expliziert werden kann. Seine pointierteste Fassung erhält dieser Typ der Bestimmung durch Relation im Verhältnis des „Inneren und Äußeren“.

Die erste Bestimmung des Inneren und Äußeren lautet: „Das *Innere* ist als die Form der *reflektierten Unmittelbarkeit* oder des Wesens gegen das *Äußere* als die Form des *Seins* bestimmt, aber beide sind nur *eine* Identität.“ (TWA 6, 180)

Was ist damit gesagt? Inneres und Äußeres sind einander zunächst entgegengesetzt.

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801, Fichtes Werke, Bd. 2, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck Berlin 1971, 12f.

<sup>2</sup> Es wäre eine noch zu klärende Frage, wie sich die Kategorie „das Absolute“ als Teil der Logik zum Absoluten als Gegenstandsdefinition der Logik schlechthin verhält. Sollte es sich als legitim erweisen, das Resultat der Kategorienbestimmung auf die Gegenstandsdefinition der Logik zu projizieren, so ergäbe sich daraus die Folgerung, daß das Absolute, von dem die Logik im ganzen handelt, kein substantieller Gegenstand sui generis, sondern eher eine kürzelhafte Zielvorgabe für das Begreifen überhaupt darstellt – die Zielvorgabe nämlich, jeden Gegenstand des Begreifens im Verhältnis zu sich selbst und nicht im Rekurs auf anderes zu bestimmen.

Um eine Sache zu bestimmen, verläßt das Denken die Sache, wie sie ihm unmittelbar gegeben ist. Wenn jemand eine Ansicht als „äußerlich“ charakterisiert, faßt er sie als nicht zur Sache gehörig, für die Sache selbst nicht wesentlich. Als Form des Denkens erscheint Äußerlichkeit nun nicht als zufällige Themaverfehlung, sondern als Charakter der Sache selbst, d. h. sie ist nicht in dem aufzufinden, als was sie zuerst erscheint. Es ist also die wirkliche Gegebenheit der Sache selbst, die als nicht zur Sache gehörig erscheint. Wie erscheint also die unmittelbare Ansicht der Sache? Sie stellt sich dar als abhängig von einem anderen, als etwas, das, getrennt von jenem anderen, das Unwesentliche, nicht zur Sache Gehörige ist: das Äußere. Wie erscheint umgekehrt dasjenige, zu dem das Denken fortgeht? Es erscheint als dasjenige, das der Wirklichkeit der Sache gegenübersteht, selbst also nicht wirklich ist: das Innere. Dennoch stehen sich beide damit nicht als Selbständige gegenüber, denn nimmt man sie als selbständige, erhält man eine nicht wirkliche Sache und eine unwesentliche Wirklichkeit. Zur Sache gehört ihre Wirklichkeit wie die Wirklichkeit Wirklichkeit einer Sache ist. Der Schritt vom Äußeren zum Inneren ist also nicht das Übergehen von einer Sache zu einer anderen, sondern ein Wechsel in den Ansichten der Sache, in dem die Sache selbst bleibt. Die Sache selbst stiftet damit die Einheit von Innerem und Äußerm. Aber wie bleibt die Sache in der Entgegensetzung ihrer Ansichten? Sie bleibt als ein Drittes, dem Gegensatz Entgegengesetztes. Dazu ein Beispiel:

Jemand erklärt eine aggressive Handlung als Äußerung eines Aggressionstriebes. Die beiden Pole der Erklärung – Explanans und Explanandum – sind einander als Trieb und Äußerung nach Art des Inneren und Äußeren entgegengesetzt. Mit der Wendung zum Trieb soll die wirkliche Aggression in ihren Grund zurückgeführt sein. Der Trieb kann aber die Funktion des Gründens nur insofern erfüllen, als er seine Bestimmung von der Äußerung je schon erhalten hat: Der Inhalt des Triebes – Aggression – ist allein aus der Äußerung abgezogen. So hat die Erklärung den Charakter der Wiederholung; ein Gleiches – Aggression – erscheint doppelt, einmal mit dem Index des erklärungsbedürftigen Wirklichen und einmal mit dem Index des nicht-wirklichen Erklärenden versehen. Die Bewegung der Erklärung hat dieses Gleiche unverändert gelassen; wer an ihrem Anfang Aggression erklärungsbedürftig fand, findet sie auch am Ende der Erklärung nicht erklärt. Die Erklärung hat sich an der Sache vorbeibewegt. So ist die Identität von Innerem und Äußerm „die gediegene Einheit beider als inhaltvolle Grundlage oder die *absolute Sache*, an der die beiden Bestimmungen gleichgültige, äußerliche Momente sind“ (TWA 6, 180). Bleibt zu klären, warum Hegel von der in Innerem und Äußerm gleichen Sache als der *absoluten* spricht: In einer Hinsicht hat sich die Sache mit ihrer Doppelung in Inneres und Äußeres doch verändert: als Äußerung eines Triebes erscheint Aggression als etwas, das durch sich selbst wirklich wird, als Nicht-Relatives, Nicht-Bedingtes. Sie wird nicht auf eine andere Sache als ihren Grund zurückgeführt, sondern auf sich selbst. Der einzige Unterschied, den sie als Explanans von sich als Explanandum hat, ist der formelle Unterschied der Rückführung oder Erklärung. Der Aggressionstrieb und seine Äußerung sind Formbestimmtheiten der Aggression selbst. Die Sache ist insofern absolut, als sie formell durch die Momente des Inneren und Äußeren mit sich vermittelt erscheint.

Hält man aber die Sache in dieser formellen Bestimmtheit fest, so ist ihr Inhalt der Form äußerlich. Mit sich vermittelt ist sie dann nur in dem Sinn, daß sie durch die Form als das ihr Andere vermittelt ist; d. h. die Sache ist als absolute nur relativ zu dem wesentlichen Verhältnis der Form des Inneren und Äußeren. So verhält sie sich selbst zu ihren Formbestimmungen als ein Pol des wesentlichen Verhältnisses. Am Beispiel: Der Inhalt Aggression erklärt 1. selbst nicht den Wechsel seiner Formbestimmungen; ob der Trieb sich äußert oder nicht, ist durch das in Trieb und Äußerung Identische nicht bestimmt. So ist der Inhalt das Innere der Form. Über diesen identischen Inhalt erfährt man 2. nur, daß er dasjenige ist, das in der Zweifelt von Innerem und Äußerm mit sich identisch ist. Die ganze inhaltliche Auskunft über den Gegenstand „Aggression“ erschöpft sich in der formellen Bestimmung. Damit verfällt die Sache selbst dem Verhältnis des Inneren und Äußeren. Auf sie selbst findet das Formverhältnis Anwendung, dessen – dem Verhältnis entzogene – Grundlage sie eigentlich sein sollte. Indem sich der Inhalt damit in die Form aufgelöst hat, mangelt der Relation von Innerem und Äu-

ßerem die vermittelnde identische Grundlage, die sie als Pole *einer* Sache identifizierbar machte.

Inwiefern gilt dann noch der Satz, daß Inneres und Äußeres „nur *eine* Identität“ sind (TWA 6, 180)? Er gilt genau insofern, als die *Identität* der Sache nur die *Entgegensetzung* der Form ist. Die Frage nach der identischen Grundlage des Gegensatzes von Innerem und Äußeren hat sich überführt in die Erkenntnis der Dieseligkeit von Grundlage und grundgelegtem Formverhältnis. Damit wird die Rede von einer Grundlage obsolet, weil das Formverhältnis von Innerem und Äußeren, auf die Sache selbst angewendet, das Verhältnis von Innerem und Äußeren für Sache (= Inneres) und Form (= Äußeres) perpetuiert. Indem sich die Sache – wie gezeigt – in ihr Äußeres: die Form aufgelöst hat, ist das Resultat die unmittelbare Identität von Innerem (Sache) und Äußeren (Formverhältnis). In ihrer *bloßen* Entgegensetzung sind Inneres und Äußeres offenbar *unmittelbar identisch*. Was heißt das? „So ist das Innere unmittelbar *nur* das Äußere, und es ist darum die *Bestimmtheit der Äußerlichkeit*, weil es das Innere ist; umgekehrt das Äußere ist *nur* ein Inneres, weil es *nur* ein Äußeres ist.“ (TWA 6, 181)

1. Die Sache als das nur Innere ist unmittelbar das nur Äußere: In ihrem Ausgangspunkt galt die Sache als wesentliche Identität, als dasjenige, worauf der Gegensatz der Form zurückgeführt wurde – oder als Inneres. In welcher Bestimmtheit ist damit die Sache? Sie ist ein unmittelbar mit sich Identisches, das seine Vermittlung durch die Form als sein Anderes hat – nichts anderes ist mit der Bestimmung „Äußerlichkeit“ gemeint. Der Satz: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“ widerlegt sich unmittelbar selbst: das Innere, das als „nur“ Inneres dem Äußeren gegenüber siziert wird, ist nur formell vom Äußeren unterschieden; der Unterschied wird nur noch behauptet, aber nicht bestimmt, und so bleibt vom Inneren als einzige Bestimmung, das Andere seiner Äußerung zu sein. Damit aber ist es als das Unwesentliche, Unselbständige oder eben nur relativ zur Äußerung bestimmt.

2. Die Form des Inneren und Äußeren galt umgekehrt im Ganzen als das Äußere der Sache, nämlich als dasjenige, das an ihr als seinem Anderen sein Bestehen hat. Indem jedoch die Sache selbst Resultat des Formverhältnisses, durch dieses vermittelt ist und dieser Vermittlung als nur *formeller* der *inhaltliche Unterschied* fehlt, ist die Form das Innere der Sache, d. h. deren bloßes, abstraktes Wesen, d. h. ein Wesen, das die wirkliche Sache nicht erklärt. Das Unwirkliche ist vom Unwesentlichen nicht zu unterscheiden.

Welchen Stand hat das wesentliche Verhältnis damit erreicht? Der Inhalt oder die Sache erscheint formell mit sich vermittelt als unmittelbare Identität von Form und Inhalt. Das wesentliche Verhältnis bestand in der Analyse der Sache in zwei Seiten, deren jede ihre Selbständigkeit im Anderen haben sollte. Als diese beiden Seiten steht nun jeweils ihr Verhältnis selbst. Ihre Identität ist so 1. unmittelbar – sie sind beide dasselbe Verhältnis –, 2. vermittelt, indem sie nur durch ihre Relation zum Anderen selbst das Ganze der Relation geworden sind. Indem der Unterschied der Sache von ihrer Formbestimmtheit sich als nichtig erwiesen hat, gilt – und zwar zunächst unmittelbar – ihre Einheit: „Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*: in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit.“ (TWA 6, 186)

Der Versuch, Wesen und Erscheinung oder Form und Inhalt für sich, als getrennte, festzuhalten, hat sich selbst als Abstraktion erwiesen, da sie aus diesem Versuch als in ihrem Unterschied ununterscheidbare hervorgehen. Die Differenz von identischer Grundlage (Sache) und Form (Inneres und Äußeres) hat sich insofern negiert, als von der Sache selbst nur die Form übriggeblieben ist. Warum trägt die nun gefundene unmittelbare Identität von Wesen und Erscheinung den Namen „Wirklichkeit“? Wirklich ist für unser umgangssprachliches Verständnis eine Sache als daseiende, kontrastiert der nur möglichen oder ausgedachten Sache; zugleich verwenden wir den Terminus „Wirklichkeit“ zur Beschreibung eines authentischen Ausdrucksverhältnisses im Dasein: „Ein *wirklicher* Gentleman“ ist nicht nur ein Gentleman, den es gibt, sondern einer, dessen Verhalten seinem idealen Anspruch adäquat ist. Die Unmittelbarkeit des bloßen Daseins ist so in der Rede von Wirklichkeit zugleich als Einheit von Dasein und Wesen ausgesagt. In ihrer ersten, unmittelbaren Bestimmung ist die Wirklichkeit das

Absolute: „Diese Wirklichkeit aber ist *zunächst* das *Absolute* als solches, – insofern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben und zu dem *leeren oder äußeren Unterschiede* eines Äußeren und Inneren gemacht hat.“ (TWA 6, 186)

## 2. Das Absolute

Was ist damit der Standpunkt des Absoluten? Er ist zunächst bestimmt als die Einsicht in die Nichtigkeit des formellen Unterschieds des Inneren und Äußeren. Dem Versuch, die Pole des wesentlichen Verhältnisses je für sich festzuhalten, haben sie sich als ununterscheidbar erwiesen. In einer Hinsicht scheint das Denken damit sein Ziel – die Einheit seiner und der Sache – erreicht zu haben, indem das bloße oder nur gedachte Wesen mit der vom Wesen unterschiedenen Erscheinung zusammenfällt. Dennoch ist so erst eine mangelhafte Weise der Koinzidenz beider erreicht, in der ihre Beziehung, d. h. das *Inwiefern* ihrer Einheit, unaussprechlich geworden ist. Es ist nämlich eine Einheit von Wesen und Erscheinung erreicht, in der der Unterschied beider verschwunden ist.

Dieser Befund ist unmittelbar widersprüchlich, denn er spricht die Unterscheidung, die er negiert, zugleich aus. So ist die unterschiedslose Identität von Wesen und Erscheinung gerade in Abhängigkeit zu ihrer Unterscheidung gedacht. Insofern „Reflexion“ die Unterscheidung einer Sache von und in sich bezeichnet, kann man auch sagen: der Standpunkt des Absoluten *bezeichnet* das Ende der Reflexion und *ist* zugleich nur deren Resultat. Damit ist das unbestimmte Unmittelbare das Negative der Reflexion: „Die *Reflexion* verhält sich gegen dies Absolute als *äußerliche*, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß sie seine eigene Bewegung wäre.“ (TWA 6, 186)

Diesen Sachverhalt kennt auch die philosophische Reflexion des Absoluten außerhalb der Hegelschen *Logik*: sie kennt ihn in der Forderung, hinsichtlich des Absoluten *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* zu scheiden. Das Absolute erschließt sich dem Denken nur im Ausgang vom Endlichen. Aber diese Bewegung vom Endlichen zum Absoluten soll nur die notwendige Bewegung des Denkens und nicht die des Absoluten selbst sein. Denn das Absolute ist nur absolut, indem es nicht von anderem abhängt, d. h. indem es als unbestimmte Unmittelbarkeit sistiert wird. Man vergleiche etwa Wolfgang Cramers Bestimmung des Verhältnisses von Absolutem und Denken des Absoluten: „Deshalb also, weil ein Denken ausging von A [d. i. vom Endlichen; d. V.] und übergang zur Bedingung von A, zu A [d. i. zum Absoluten; d. V.], ergibt sich nicht, daß der Ausgang A auch konstitutiv ist für A. Daß dem nicht so ist, sieht gerade das Denken ein, weil es einsieht, daß A außer A ist, A transzendent ist.“<sup>3</sup> Der Grund, der das Denken nötigt, zum Absoluten fortzugehen, ist nicht der Grund des Absoluten. Eine solche Unterscheidung von Beweisgrund und Realgrund scheint zunächst plausibel; beispielsweise läßt sich ein Tatbestand aus Indizien rekonstruieren, ohne daß damit die Indizien in den Rang des Grundes des Tatbestandes erhoben würden. Zur Tat selbst stehen die Indizien in akzidentellem Verhältnis, sie konstituieren nicht deren *Movens* und Inhalt. Damit muß die Handlung und müssen ihre Gründe *für sich* geklärt werden können. Die Erklärung der Tat und die Rekonstruktion des Tathergangs aus Indizien sind unterschieden.

Auf eine analoge Trennung von Beweis- und Realgrund insistiert Cramer für den Fall des Absoluten. Doch tritt hier eine Schwierigkeit auf: Das Absolute wird nicht nur aus dem Endlichen erschlossen und dann für sich, nicht-relativ, bestimmt, sondern in die Bestimmung des Absoluten selbst geht seine Relation zum Endlichen ein, oder, stärker, sie besteht nur in dieser Relation. Denn die Bestimmung, daß das Absolute dem Endlichen *transzendent* sei, ist eine relative Bestimmung. Wenn das Absolute nur durch seine Unabhängigkeit vom Endlichen und sein Gründungsverhältnis zum Endlichen bestimmt ist<sup>4</sup>, so ist es eben nur in seiner Relation zum Endlichen bestimmt. Da-

<sup>3</sup> Wolfgang Cramer, „Das Absolute“, Art. in: HPhG I, 17.

<sup>4</sup> Daß das, was absolut heißt, nur durch die Abgrenzung von und das Verhältnis zum Nicht-Absoluten profilierte Bedeutung gewinnt, bestätigt Cramers anfängliche Nominalde-

mit beständigen Cramers Überlegungen zum Verhältnis von Reflexion und Absolutem die Anfangsbestimmung des Absoluten in Hegels *Logik*: insofern das Absolute nur als das negative Resultat, als das Ende der Reflexion auftritt, ist es gerade nicht von ihr unabhängig, sondern ganz durch sie bestimmt. Als möglicher Ausweg – den Cramer selbst in der zitierten Passage nicht ausdrücklich empfiehlt – scheint sich die Verabsolutierung der Unterscheidung von *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* anzubieten. Im Fall des Absoluten muß das An-Sich vom Für-Uns unwiderruflich getrennt werden. Wenn vom Absoluten keine andere als eine relative Bestimmung gegeben werden kann, dann muß es als das seiner Bestimmung Transzendente gesetzt werden. Soll die Bestimmung des Absoluten das Absolute nicht zerstören, muß die Bestimmung – und zwar nicht eine nur vorläufige, sondern *die* Bestimmung – dem Absoluten äußerlich sein. Damit ist aber ein Widerspruch ins Absolute selbst getragen. Denn diese Trennung muß aus der Natur des Absoluten selbst gefolgert werden, und aus der Natur des Absoluten kann nur etwas gefolgert werden, wenn sie gewußte Natur, Natur-für-uns ist. Wenn man das Absolute dadurch zu retten versucht, daß man es der Relativität seiner gedachten Bestimmung entzieht und als das unbestimmbare Jenseits der Reflexion feststellt, dann hat man es erstens endgültig *relativ zur* Reflexion und zweitens auch nur *für* die Reflexion bestimmt. Oder: Die unbestimmte Unmittelbarkeit setzt die Reflexion außer sich, *indem* sie das Negative *der Reflexion* ist. Wenn die Äußerlichkeit der Reflexion nur der eigene Charakter des Absoluten ist, dann kann der Mangel der Reflexion, der eben in ihrer Äußerlichkeit liegt, nicht vom Absoluten selbst ferngehalten werden.

Durch diese gedankliche Konsequenz unterscheidet sich die Hegelsche *Logik* von der gängigen Auffassung des Absoluten in der traditionellen Metaphysik. Während die Tradition das Absolute gegen den Widerspruch seiner Reflexion zu immunisieren und ihn der Reflexion anzulasten versucht, hält Hegel die Einsicht fest, daß der Widerspruch der Reflexion des Absoluten das Absolute selbst tangiert.

Das Absolute erscheint so als „der formellste Widerspruch“ (TWA 6, 187). Der Widerspruch besteht darin, daß mit der Nivellierung des Unterschieds von Wesen und Erscheinung eine „verhältnislose Identität“ (TWA 6, 188) sistiert wird, die zugleich nur in Termini der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung expliziert werden kann. Dieser Widerspruch findet sein Analogon in der gemeinen Vorstellung des Absoluten als einer Entität, der einerseits keine, andererseits alle Prädikate beigelegt werden müssen<sup>5</sup>. Ihm dürfen *keine* Prädikate beigelegt werden: Als Jenseits des Denkens soll das Absolute jede Bestimmung von sich ausschließen; ihm müssen *alle* Prädikate beigelegt werden: das Absolute ist nur absolut, wenn ihm kein Selbständiges gegenübersteht; steht ihm aber nichts gegenüber, muß es selbst alles sein.

Unser Vergleich mit dem Absoluten der traditionellen Metaphysik provoziert freilich einen Einwand: Man könnte in Frage stellen, ob das Absolute der Hegelschen *Logik* tatsächlich mit dem, was die Tradition unter demselben Namen kennt, identisch ist. Denn als unvermittelte Identität von Wesen und Erscheinung weist sich das Absolute der Hegelschen *Logik* doch zunächst als eine Form oder Weise des *Denkens* aus, während die Metaphysik gemeinhin das Absolute als nicht nur formalen, sondern *seienden* Gegenstand betrachtet. Fragt man aber, *was* dieser Gegenstand ist, so ist es nicht damit getan, festzustellen, welche Bestimmungen ihm beigelegt und welche von ihm ferngehalten werden müssen. Denn diese Weise der Bestimmung setzt das Absolute voraus, ohne den notwendigen Zusammenhang der Bestimmungen und ihre logische Genese aus dem Absoluten selbst geklärt zu haben. An die Stelle solcher rein prädikativer und damit letztlich unvermittelter Behandlungsweise tritt bei Hegel die Entwicklung dessen, was mit dem Absoluten selbst gedacht ist: „Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber dies Darstellen kann nicht ein Bestimmen noch äußere Reflexion

finition: „Im Worte gefaßt wird also jetzt Folgendes unter dem Titel ‚das Absolute‘ gedacht: Das Absolute / ... / ist das, außer welchem nichts ist, d. i. das, was konstitutiv ist für jegliches, das sonst noch ist.“ (Ebd. 1.)

<sup>5</sup> Vgl. TWA 6, 187.

sein, wodurch Bestimmungen desselben würden, sondern es ist die *Auslegung*, und zwar die *eigene* Auslegung des Absoluten und nur ein *Zeigen dessen, was es ist.*“ (TWA 6, 187)

Man kann diese Positionsbestimmung geradezu als Paradigma dessen lesen, was Hegel als seine Aufhebung der vorfindlichen Metaphysik – d. i. die Einheit von deren Kritik und Darstellung – versteht<sup>6</sup>. Aber inwiefern ist mit dem bezeichneten Unterschied der Behandlungsweise auch schon der Wiedererkennungswert des traditionellen Gegenstands der Metaphysik gesichert? Die traditionelle Metaphysik kennt wohl verhältnislose Identität von Wesen und Sein als Bestimmung *am* Absoluten, zeichnet sich doch das Absolute dadurch aus, daß sein Wesen nie ein nur mögliches, sondern von seinem Sein untrennbar und so mit ihm identisch ist<sup>7</sup>. Aber darum soll sich das Absolute nicht schlechthin in diese Formbestimmung auflösen. Denn in diesem Fall wäre es nicht mehr aparte, dem Endlichen kontrastierte Realität, sondern nurmehr dessen allgemeinste Form oder dasjenige, was von allem überhaupt ohne Ansehung seiner Besonderheit gesagt werden kann.

Wenn aber alles, was über das Absolute zu sagen ist, in ebendieser Formbestimmung besteht, dann ist die Entwicklung dieser Formbestimmung die adäquate Explikation dessen, was das Absolute ist. So konvergieren das Absolute der Metaphysik und das Absolute der Hegelschen Logik, oder näher ist ihr Verhältnis dies: Die Hegelsche Logik erweist die Meinung der Metaphysik, im Absoluten eine konkrete Entität vor sich zu haben, als Schein und erklärt die Notwendigkeit dieses Scheins aus dem, was mit dem Absoluten gedacht ist. Diese Schritte sind im folgenden nachzuzeichnen.

### Zu „A. Die Auslegung des Absoluten“:

Nach dem Bisherigen hat sich das Absolute in seiner ersten Bestimmung als unmittelbare Identität des Wesens und des Seins gezeigt, die nur in dem Reflexionsverhältnis beider besteht: „Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider; es ist dasjenige, was überhaupt den *Grund* des wesentlichen Verhältnisses ausmacht, das als Verhältnis nur noch nicht in diese seine Identität zurückgegangen und dessen Grund noch nicht *gesetzt* ist.“ (TWA 6, 188) Inwiefern ist das Absolute der *Grund* des wesentlichen Verhältnisses? Die Wahl des Terminus „Grund“ scheint hier erklärungsbedürftig, hatte sich doch das Absolute als Resultat des Begreifens des Wesensverhältnisses oder als dessen Begriff ergeben. Die Kategorie Grund dagegen scheint diesem Status der Reflexion inadäquat, da der Grund seinem Begründeten als *dessen Anderes* gegenübersteht; es wird also die Überwindung des Reflexionsverhältnisses noch einmal in der Form eines Reflexionsverhältnisses ausgedrückt. Worin besteht also die damit indizierte Andersheit von Grund (Absolutem) und Begründetem (Wesensverhältnis)? Sie besteht darin, daß die Einsicht in die Einheit von Sein (Äußeres) und Wesen (Inneres) nur erst *unmittelbar* formuliert ist, d. h. daß sich als erste Wahrheit des Verhältnisses sein Gegenteil – einfache Identität mit sich – ergeben hat, nämlich so: 1. Inneres ist unmittelbar Äußeres und umgekehrt, und dies gilt 2. nur, insofern beide aufeinander als auf ihr Anderes bezogen sind. So ist jedes das ganze Verhältnis und sind beide darin unmittelbar identisch. Hält man nur dieses Resultat: unmittelbare Identität, fest, setzt sich das Resultat seiner Genese aus dem Verhältnis entgegen. Das Absolute erscheint als die Wahrheit oder das Wesen des Wesensverhältnisses, aber als eine Wahrheit, in dem das Verhältnis selbst untergegangen ist, oder als ein Wesen, das seiner Erscheinung ein Anderes ist – und dieses Strukturverhältnis ist mit der Kategorie „Grund“ angezeigt.

Aber in „Grund“ ist zugleich wesentliche Beziehung ausgesagt. Es muß also noch erklärt werden, inwiefern es mit dem Resultat „einfache Identität mit sich“ nicht sein Bewenden haben kann. „Weil es [das Absolute; d. V.] aber zugleich allen Unterschied und Formbestimmung überhaupt enthält oder weil es selbst die absolute Form und Reflexion ist, so muß auch die *Verschiedenheit des Inhalts* an ihm hervortreten.“ (TWA

<sup>6</sup> Vgl. Michael Theunissen, Sein und Schein, Frankfurt 1980, 13–19.

<sup>7</sup> So charakterisiert Thomas von Aquin Gott als den „qui non est aliud suum esse“ in: Contra gentiles I, 28.

6, 188 f.) Das Resultat ist einfache Identität mit sich. Spricht man aber aus, was diese Identität bezeichnet oder wozwischen Identität besteht, so kann man nur auf das Verhältnis von Innerem und Äußerem (Wesen und Sein) oder nur auf die Reflexion rekurrieren.

Aus diesen zwei Momenten – Andersheit und Identität von Absolutem und Wesensverhältnis – läßt sich folgende Bilanz ziehen: Das Absolute ist das Ende der Reflexion und zugleich die vorerst letzte Gestalt der Reflexion selbst. Damit tritt das Absolute *in Beziehung* zur Reflexion. Es ist dasjenige, was nicht ohne Rekurs auf die Reflexion ausgesagt werden kann, und das zugleich die Reflexion negiert. Damit ist die oben dargestellte „Substantivierung“ des Absoluten, die man in der metaphysischen Tradition beobachten kann, als ein erster Charakter des Absoluten selbst erwiesen. Indem die Reflexion die Form unmittelbarer Identität annimmt, erscheint sie im Status eines Seienden, das die Reflexion nur zu seiner Vorgeschichte hat.

Dieses Verhältnis von Reflexion und Absolutem faßt Hegel so zusammen: „Aber so steht die Bewegung der Reflexion seiner absoluten Identität *gegenüber*. Sie ist in dieser aufgehoben, so ist sie nur deren *Inneres*; hiermit aber ist sie ihr *äußerlich*.“ (TWA 6, 189) Das Absolute als absolute Identität ist das Negative oder das einfache Gegenteil der Reflexion, d. h. der Bewegung der Rückführung von etwas auf ein anderes. Zugleich ist das Absolute als das Andere der Reflexion nur deren eigene Bestimmung. Damit wird das Verhältnis des Absoluten und der Reflexion vom Dilemma der Reflexionsverhältnisse im allgemeinen und des Grund-Folge-Verhältnisses im besonderen noch einmal eingeholt. Wie der Grund zunächst als das gegenüber dem Begründeten Erste und Selbständige (realer Grund) erscheint und nur so erscheinen kann, weil das Ganze des Begründungsverhältnisses seinen Begriff ausmacht (absoluter Grund), so erscheint das Absolute als von ihr *unterschiedener* Grund der Reflexion, in den sie zurückgegangen ist, aber dies nur, insofern das Absolute *das Ganze* des Reflexionsverhältnisses *ist*. In Termini des Inneren und Äußeren ausgedrückt, bedeutet dies: das Absolute *ist* das Wesen oder das Innere des Reflexionsverhältnisses, aber auch *nur* deren Wesen oder Inneres. Denn aus dem Begriff „unterschiedslose Identität“ lassen sich die – zuvor behandelten – wirklichen Reflexionsverhältnisse nicht mehr in ihrem Unterschied entwickeln. Das heißt: Mit dem Absoluten ist erst eine *abstrakte*, unentwickelte Fassung der Einsicht erreicht, daß Reflexion die Wiederherstellung der Wirklichkeit zu ihrem Ziel hat. Damit erscheint das Absolute als das der Reflexion *äußerliche* Wesen der Reflexion. So stellt sich das Verhältnis von Absolutem und Reflexion als einsinnige Bewegung von der Reflexion zum Absoluten dar: „Dieses Auslegen ist daher zwar absolutes Tun durch seine *Beziehung* auf das Absolute, in das es *zurückgeht*, aber nicht nach seinem *Ausgangspunkte*, der eine dem Absoluten äußerliche Bestimmung ist.“ (TWA 6, 190)

### Zu „B. Das absolute Attribut“

Damit ist aber – und dies ist Hegels Spitze gegen die Metaphysik – über das Absolute selbst etwas ausgesagt: „Nicht nur jenes Auslegen des Absoluten ist daher ein Unvollkommenes, sondern auch dies *Absolute* selbst, bei welchem nur *angekommen* wird. Oder jenes Absolute, das nur als *absolute* Identität ist, ist nur *das Absolute einer äußeren Reflexion*. Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist *Attribut*.“ (TWA 6, 190) Was heißt: „das Absolute in einer Bestimmtheit“? Bestimm ist etwas *gegen* anderes, d. h. es hat seine Identität nur durch eine Abgrenzung. Genau dieser Sachverhalt zeigt sich jetzt am Absoluten. Denn die Identität, die die Bestimmung des Absoluten ist, ist nur die *Negation* der Reflexion oder des Wesensunterschieds. Ausgerechnet das *Absolute* zeigt sich dadurch als *Abhängiges* oder Resultat der Reflexion.

In der Rede von „Attribut“ schließt Hegel – zunächst terminologisch – an Spinoza an, wie überhaupt die Hegelsche Auslegung des Absoluten in ihrem formalen Aufbau dem Spinozistischen Schema von Substanz, Attribut und Modus folgt. Um den Sinn der Bestimmung des Absoluten als Attribut zu verstehen, scheint daher ein Rekurs auf

Spinoza angebracht. Spinoza versteht unter Attribut dasjenige, „was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt“<sup>8</sup>. Damit scheint in problematischer Weise die Substanz von ihrem Wesen geschieden; denn wenn das Attribut selbst zum Inbegriff des Wesens wird, erscheint das Wesen als Attribut an einem anderen, der Substanz. Das aber heißt, daß die Substanz ihre Wesenheit außer sich hat. Damit ist jedoch die Ausgangsbestimmung der Substanz als desjenigen, „was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“<sup>9</sup>, widerrufen. Diese Implikation ist von Hegel her kritisch gegen Spinoza zu entwickeln. Für Spinoza, der diesen Rückschluß nicht vollzieht, stellt sich die Sache so dar, daß die Substanz Attribute *hat* oder durch sie „nur“ begriffen wird, während Hegel das Absolute *selbst* als Attribut *bestimmt*. Nur mit diesem Fortschritt, der das Absolute zunächst nur preiszugeben scheint, läßt sich der Widerspruch in Spinozas Auffassung produktiv machen. Denn die von Spinoza für die Substanz intendierte Struktur von Selbstreflexivität ist nur einzulösen, indem die Äußerlichkeit der Reflexion oder das von der Substanz geschiedene Wesen als eigene Bestimmung der Substanz oder des Absoluten erwiesen wird.

Daß das Absolute zum Attribut erklärt wird, hat also auf der Folie der Spinozistischen Bestimmungen präzise diesen Sinn: Die Trennung von Wesen und Substanz ist das Wesen des Absoluten. Näher am Text der Hegelschen Logik orientiert, stellt sich dieser Sachverhalt so dar: Die Einsicht in die Selbstaufhebung des Wesensunterschieds stellt sich, wenn sie erst *unmittelbar* formuliert wird, als unmittelbare Identität oder als *einfaches Gegenüber* des Wesensunterschieds dar. Damit widerspricht die Bestimmung des Absoluten der Einsicht, die sich in ihm zusammenfassen sollte. Denn man erhält so zwei einander ausschließende Ansichten des Absoluten: das Absolute einmal als einfache Identität, der zum anderen der Unterschied, „die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit“ (TWA 6, 190), als ihre Voraussetzung gegenübersteht. Sie steht ihr insofern gegenüber, als sie der bleibend notwendige Ausgangspunkt ihrer Negation in absoluter Identität oder diese nur negativ zu ihr bestimmt ist. Im Gegensatz zur Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung festgehalten, ist das Absolute also selbst erst einseitig oder defizitär bestimmt: Es erscheint selbst noch einmal als Pol eines Reflexionsverhältnisses. Die Einheit des Reflexionsverhältnisses ist unmittelbar indiziert und damit in einer Form ausgesagt, in der sie mit dem Verhältnis nicht vermittelt ist. Es ist noch nicht bestimmt, *inwiefern* Einheit oder unmittelbare Identität und Reflexion eines sind, oder beider Einheit ist erst als unmittelbare Identität und wechselseitige Bestimmung ausgesagt. Es ist dieses Verhältnis, was das Absolute zum Attribut bestimmt. Daß das Absolute (spinozistisch: Substanz) seine Bestimmung (Wesen) außer sich hat, heißt für das Absolute selbst: Es ist Außer-sich-Sein der Einheit von Substanz und Wesen.

Dieses Verhältnis findet einen Reflex in der grammatikalischen Bedeutung des Terminus' „Attribut“: Im attributivischen Gebrauch etwa eines Adjektivs erscheinen Bestimmung (Attribut) und Bestimmtes (Substantiv) in unmittelbarer Identität. Man vergleiche die Wendung „der weiße Hai“ mit dem Satz „Der Hai ist weiß“; im zweiten Fall sind Subjekt und Prädikat durch die Kopula vermittelt, d. h. unterschieden und bezogen. In prädikativem Gebrauch fungiert das Adjektiv nicht als exklusives Identitätskriterium des Subjekts. Es erscheint als eine Bestimmung unter anderen, die die Sache selbst voraussetzt. Im Deutschen findet dieser Sachverhalt einen Ausdruck im Fehlen der Kongruenz von Subjekt und einem Adjektiv in prädikativer Bestimmung. Im ersten Fall erscheint die adjektivische Bestimmung dagegen unmittelbar als Bestimmung des Substantivs, d. h. mit dem Anspruch, das im Substantiv Bezeichnete eindeutig zu identifizieren. Das wird deutlich, wenn man die Gegenprobe anstellt und fragt: „Welchen weißen Hai meinst du?“ Man erwartet dann als Antwort eine Näherbestimmung mittels Attribuierung, und die Frage ist vollständig beantwortet, wenn die Attribute gefunden sind, die diesen Hai eindeutig von allen anderen Haien unterscheiden. So bestätigt sich, daß das Attribut als Identitätskriterium des Gegenstands fungiert. Entsprechend

<sup>8</sup> Baruch de Spinoza, die Ethik, übers. von Otto Baensch, eingel. von Rudolf Schottlaender, Nachdruck Hamburg 1976, 3 (Definition 4).

<sup>9</sup> Ebd. (Definition 3).

ist das Adjektiv, wenn es als Attribut gebraucht wird, dem zugehörigen Substantiv auch im Deutschen kongruent. Gleichzeitig sind Attribut und Substantiv auch unmittelbar verschieden und ist das Substantiv seinem Attribut vorausgesetzt. Denn das Attribut ist für sich eine unvollständige, ergänzungsbedürftige Form, es verlangt, durch die Nennung desjenigen, dem es zukommt, ergänzt zu werden. In der Form der Attribuierung läßt sich so das Verhältnis des „Sich-äußerlich-Seins“, d. h. das Verhältnis von unmittelbarer Identität von Sache und Bestimmung und ihrer Verschiedenheit, wiederfinden<sup>10</sup>.

Es ist festzuhalten: Das Absolute als die differenzlose Einheit der Wesensdifferenz hat sich als das „relative Absolute“ (TWA 6, 191) erwiesen. Damit läßt sich aber die Einheit nicht mehr als das Wesentliche gegen das Unwesentliche des Unterschieds von Wesen und Erscheinung festhalten. Wird der Reflexionsunterschied nur negiert, negiert sich auch die nur durch seine Negation gewonnene Einheit: „/.../ seine [des Absoluten; d. V.] Formbestimmung, wodurch es Attribut ist, ist daher auch gesetzt, unmittelbar als bloßer Schein, – das Negative als Negatives.“ (TWA 6, 192) Wenn das Absolute die Aufhebung, Nicht-Geltung des Bestimmens oder Unterscheidens ist, so ist dies eben auch auf seine eigene Bestimmung, seinen eigenen Unterschied gegen sein Anderes – die Unterscheidung – anzuwenden; die Bestimmung des Absoluten als absoluter Identität ist damit als Schein erwiesen. Jedweder Versuch, den Widerspruch eines *relativen Absoluten* zugunsten des Absoluten als absoluter Identität dadurch zu lösen, daß man das Absolute von seiner gefundenen Bestimmung trennt, verfällt demselben Dilemma. Separiert man das Absolute von seiner Bestimmung als Attribut, d. h. seiner wesentlichen Beziehung auf die Reflexion, so spitzt man den Widerspruch nur zu: das Absolute wird dann nurmehr als unmittelbare Identität überhaupt, d. h. als Gegenteil von Vermittlung und das heißt: als relatives, sistiert: „Aber indem die Reflexion von ihrem Unterscheiden so nur zur *Identität* des Absoluten zurückkehrt, ist sie zugleich nicht aus ihrer Äußerlichkeit heraus und zum wahrhaften Absoluten gekommen.“ (TWA 6, 192)

### Zu „C. Der Modus des Absoluten“

Das Absolute als die Einheit des Reflexionsverhältnisses, die negativ auf es bezogen bleibt, widerspricht sich selbst, weil die Einheit nur wieder die Form des Reflexionsverhältnisses angenommen hat, in dem das Absolute als ein Pol erscheint oder als etwas, das nur durch sein Anderes bestimmbar wird. Damit ist es „ein an sich selbst Nichtiges“ (TWA 6, 192). Im Absoluten sollte das Ende der Bezogenheit, der Reflexion-in-anderes, zum Ausdruck gebracht werden; tatsächlich ausgedrückt ist es selbst nun aber als Bezogenes. Mit dieser Einsicht ist das Verhältnis der Unterscheidung und Beziehung von Absolutem und Reflexion, d. h. das Absolute als Attribut, negiert. Dies ist der Kollaps der Substantialisierung des Absoluten zum metaphysischen Subjekt. Desavouiert hat sich die Rede von einem substantiellen Absoluten jenseits der Reflexion oder die Vorstellung, das mit „Absolutheit“ angezeigte Selbstverhältnis sei als in einer dem Endlichen opponierten Sphäre verwirklicht zu denken.

Welcher Stand ist nun mit der Negation des Absoluten als Attribut erreicht? „Der Modus, die *Äußerlichkeit* des Absoluten, ist /.../ die als Äußerlichkeit *gesetzte* Äußerlichkeit, eine bloße *Art und Weise*, somit der Schein als Schein oder *die Reflexion der Form in sich*, – somit die *Identität mit sich*, welche das Absolute ist. In der Tat ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es *ist*, nämlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als *Scheinen*, das als *Scheinen* gesetzt ist.“ (TWA 6, 193) Hatte das Absolute im Attribut noch den scheinbaren Charakter eines Inhalts in einer Form („das Absolute in einer Bestimmtheit“ [TWA 6, 190]),

<sup>10</sup> Der skizzierte Sachverhalt ließe sich auch an der philosophisch-logischen Bestimmung von „Attribut“ als „das der Natur einer Sache in irgendeiner Weise Zukommende“ rekonstruieren. Vgl. Helmut Karl Kohlenberger, Ludger Oeing-Hanhoff, Art. „Attribut“, in: HWP 1, 612.

so hat sich jetzt die Unterscheidung von Inhalt und Form aufgehoben. Im Attribut erschien das Absolute als Wesen und die Reflexion als dessen Erscheinung. Weil aber die Reflexion die einzige Bestimmung dieses Wesens ist, so *ist* die Reflexion dieses Wesen.

Damit läßt sich nun auch die Bestimmung „*Reflexion der Form in sich*“ erklären: Am Beginn dieses Kapitels stand die Reflexion der Form in anderes; der Wesensunterschied hatte seine Wahrheit in der unmittelbaren Identität der Extreme, d. h. in seiner Negation oder seinem Anderen. In der Kritik des Absoluten als Attributs ist der Unterschied dieses Anderen – des Absoluten als von der Reflexion geschiedener Einheit – zum Wesensunterschied oder zur Reflexion verschwunden. Die Form oder der Wesensunterschied ist damit die Wahrheit des zunächst inhaltlich-substantiell gedachten Absoluten – und so hat sich die anfängliche Reflexion der Form in anderes als Reflexion der Form in sich ergeben. In gewisser Weise hat sich damit das Verhältnis von Reflexion und Absolutem umgekehrt: galt zunächst die Reflexion als Erscheinung oder Auslegung des Absoluten, so hat sich jetzt das Absolute als Art und Weise der Reflexion ergeben. Weshalb als „Art und Weise“ oder als „Modus“? Das Absolute hat an seinem Ende keine andere Bedeutung als die, abstrakt die Bewegung der Reflexion zusammenzufassen; das Absolute ist so nur das „Wie“ der Reflexion.

Insofern läßt sich als Ertrag des ganzen Kapitels festhalten: Absolute Identität ist nicht als auszeichnendes Strukturmerkmal *eines Absoluten* zu denken, sondern als Struktur der Reflexion selbst. Über diese Struktur hat sich soviel ergeben: Reflexion – schlicht verstanden als Nachdenken über etwas – hat die *Identität* ihrer Sache zum Ziel; ihren Weg beschreibt sie aber – bislang, d. h. in den Kategorien der Wesenslogik – als Rückführung der Sache auf eine *andere*. Dieser Hiatus zwischen Ziel und Weg der Reflexion ist nur so zu überwinden, daß sich das Andere der Sache im zweiten Schritt als mit ihr identisch erweist. Negativ formuliert: Zwischen Einheit und Unterschied von Erklärtem und Erklärendem darf keine ausschließende Disjunktion bestehen, denn sonst wäre das zu Erklärende entweder tautologisch oder gar nicht erklärt.

Im Durchgang des Absoluten hat sich gezeigt: Die Einheit des Reflexionsverhältnisses ist nicht als dessen unmittelbares Jenseits zu denken – so wäre es nur das andere Extrem des wesentlichen Verhältnisses –, sondern als mit dem Reflexionsverhältnis selbst identisch zu denken. Das Resultat stellt sich also nicht so dar, daß das Absolute verschwunden und seine äußerliche Reflexion geblieben wäre; die Reflexion selbst hat sich verändert: sie ist nicht mehr als äußerliche Reflexion zu denken. Denn daß ihre Einheit im Absoluten als ein ihr Äußeres erschien, ist als ihr eigener Charakter der Äußerlichkeit erwiesen. Oder: die Äußerlichkeit der Reflexion ist nur die Kehrseite davon, daß ihre Einheit nur erst unmittelbar und damit ihr gegenübergestellt ist. Da sich nun diese Gegenüberstellung von Einheit (Absolutem) und Reflexion aufgehoben hat, ist auch die Reflexion nicht mehr als Gegenüber oder als das Äußere zu denken.

Worin besteht also der Fortschritt des Kapitels? An seinem Anfang stand die Einsicht in die Identität der beiden Seiten des Wesensverhältnisses schon fest; aber sie war selbst noch in der Form eines Wesensverhältnisses formuliert. Die Reflexion war so noch als unmittelbare oder einfache Negation bestimmt. Diese einfache Negation ist nun *als* Negation negiert. So läßt sich als Resumée des Kapitels der Hegelsche Satz lesen, daß absolute Identität nichts ist als „sich auf sich beziehende Negativität“ (TWA 6, 193).