



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Diese Begegnung.

Das Problem der Immanenz bei Spinoza
in der Auslegung Hegels

verfasst von / submitted by

Noemi Call, BA

angestrebter akademischer Grad /

in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023/ Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt / UA 066 941
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt / Masterstudium Philosophie UG 2002
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor: Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Danksagung

In diesen wenigen Worten möchte ich all denjenigen von Herzen danken, die mich in meiner philosophischen Arbeit begleitet und inspiriert haben. Viele der entscheidenden Momente für die Ausprägung der Arbeit lassen sich auf bestimmte Begegnungen, Ereignisse und Orte zurückführen.

Ein herzlicher Dank geht zuallererst an meinen Betreuer Prof. Kurt Appel, dessen Unterstützung im Prozess der Arbeit von sehr besonderer Art war: Zusammen mit ihm und anderen Studienkollegen durfte ich das Kapitel zum Absoluten in der Wesenslogik lesen und interpretieren, welches eine zentrale Stelle in Hegels Auslegung Spinozas darstellt. Weiterhin hatte ich die Möglichkeit im Zuge seiner Hegel-Seminare Tutorien zu organisieren, um mir zusammen mit anderen Studienkolleg*innen Hegel in seinen Hauptwerken zu erschließen. Besonders hilfreich waren bis kurz vor der Abgabe die Kolloquien von Kurt Appel, in denen ich öfters die Möglichkeit hatte, meine Arbeit vorzustellen. Hierbei handelte es sich vor allem um performative Praxen, in denen versucht wurde, die Gedankenbewegungen im Nachvollziehen und Mitbewegen darzulegen, zu übersetzen und interpretieren.

Auch Spinozas Philosophie durfte ich mir in einem Lesekreis zusammen mit Studienkolleg*innen erarbeiten. Sehr geholfen hat mir hier die Expertise von Prof. Zaida Olvera, die dem Lesekreis ein paar Mal beigewohnt hat. In einem Forschungsseminar zu „performativer Philosophie“ unter der Leitung von Prof. Arno Böhler und Prof. Susanne Granzer ging ich dem Thema im Versuch nach, eine performative Ausdrucksweise der Gedankenbewegungen von Hegel und Spinoza zu finden. All diese Erfahrungen haben in der Arbeit ihre Spuren hinterlassen.

Besonders bedanken möchte ich mich bei folgenden Studien- und Arbeitskolleg*innen: Tobias Bauer für sein beständiges Interesse und seine genauen Fragen, Marvin Braungardt für das anregende gemeinsame Denken, Jakob Deibl für die inspirierenden Gespräche zwischen den Seen Minnesotas, Anna Drujan für ihre stets sehr treffenden und klärenden Korrekturvorschläge, Daniel Kuran für sein überaus konstruktives und bestärkendes Feedback, Eckhard Lindner für seine weiterführenden Hinweise, Magdalena Lorenz für ihr sprachliches Feingefühl, Christoph Poschner für sein kritisches Nachfragen und Cora Zingerle für ihre sehr hilfreichen Perspektiven von außerhalb der philosophischen Disziplin. Nicht zuletzt möchte ich Familie und Freund*innen danken, die mich im Arbeitsprozess geduldig unterstützt haben.

Die Möglichkeit, einen Großteil meiner Arbeit in meinem Heimatdorf mitten in den Dolomiten zu schreiben, ist für den Prozess nicht unbedeutend gewesen. Das häufige Zusammenstimmen mit dem Hausberg „Pares“ und dem Sternenhimmel in Momenten naturästhetischer Landschaftserfahrungen half mir, mein Denken in Bewegung zu halten.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	2
Abkürzungsverzeichnis.....	5
EINLEITUNG	6
KAPITEL 1: WIE PHILOSOPHIERT HEGEL?	13
1. Hegels spekulatives Denken.....	13
1.1. Hegel über Hegel.....	13
1.2. Über Umwege zu Hegel: der Weg des syntaktischen und aufnehmenden beziehungsweise darstellenden Subjekts	15
2. Der immanente Anfang bei Hegel.....	21
2.1. Traditionen des Anfangs. Spinozas Substanz: <i>Denken des Anfangs</i> und <i>kein Anfang des Denkens</i>	22
2.2. Auslegung des Anfangs 1: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“26	
2.2.1. Vom Anfang zum Ende und wieder zurück: Der höchste Widerspruch.....	30
2.2.2. Kein Anfang und kein Ende: Per-formativität der Wissenschaft der Logik.....	32
Exkurs: Motiv des „noch-nicht“, „nicht-nur“ oder „nie-ganz“	34
2.3. Auslegung des Anfangs 2: die unverbesserliche beziehungsweise unbestimmte Logik des reinen Seins	35
2.3.1. Hegels Anfangskandidaten: Sein, Nichts, Werden.....	36
2.3.2. Bestimmung des Anfangs <i>nihil negativum</i> und <i>nihil privativum</i>	39
2.3.3. <i>Anfang des Denkens</i> : die unerreichbare Einheit von Form und Inhalt durch immanente Negation.....	41
KAPITEL 2: WIE PHILOSOPHIERT SPINOZA?	45
1. Spinozas Anfang mit Definitionen: ein bestimmungsloser Anfang?	47
1.1. <i>Reale</i> und <i>nominale</i> Definitionen	50
1.2. <i>Causa sui</i> - ein voraussetzungsneutraler Anfang	51
Exkurs: Motiv des „immer-schon“ und „immer-ausdifferenzierter“	54
2. Spinoza als immanenter Denker	55
2.1. Die immanenten Attribute Gottes.....	61

3. Dynamik und Selbsterhaltung des Denkens Spinozas	63
3.1. Verhältnis zwischen unendlichem und endlichem Verstand	63
3.2. Spinozas <i>Anfang des Denkens</i>	76
KAPITEL 3: IMMANENZ UND IMMANENT – EIN ENTSCHIEDENDER GRAMMATIKALISCHER UNTERSCHIED?	81
1. Geist und Materie: Denk-Material	81
2. Substanz und Subjekt: Immanentes und selbstbewusstes Denken.....	87
2.1. Hegels immanente Entwicklung des Absoluten in Bezug auf die Spinozistische Substanz	90
3. Hegel und Spinoza: Negation und Affirmation als Erkenntnisprozess.....	100
3.1. Der immanente Prozess und die Immanenz	106
SCHLUSS.....	110
LITERATURVERZEICHNIS	115
ABSTRACT (DEUTSCH)	123
ABSTRACT (ENGLISCH)	124

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen philosophischer Werke:

PhdG Phänomenologie des Geistes

WdL Wissenschaft der Logik

Abkürzungen innerhalb der *Ethik Spinozas*:

a Axiom (*axioma*)

c Folgesatz (*corollarium*)

d Beweis (*demonstratio*)

def Definition (*definitiones*)

l Hilfssatz (*lemma*)

p Lehrsatz (*propositio*)

s Anmerkung (*scholium*)

Einleitung

*Durch die vorliegende Arbeit werden die Leser*innen von Anfang an in ein Spannungsfeld zweier auf den ersten Blick sehr unterschiedlicher philosophischer Denkbewegungen treten: denjenigen von Hegel und Spinoza. Erster mit seinem Denken der doppelten Negation, die ebenso sehr Affirmation ist und zweiter mit dem Denken der Affirmation, welche ohne Negation auskommt. Darin könnte die Leserin verleitet sein, für die eine oder andere Seite Position zu beziehen und einen Ausgangspunkt zu finden, von dem aus sich das Denken in Abgrenzung zur anderen Seite entwickelt. Genau dies soll jedoch von Anfang an verhindert werden, eben um die Spannung zwischen den beiden Denkbewegungen aufrechtzuerhalten, nicht aufzulösen, auch nicht auszutarieren, sondern zunächst einmal auszuhalten. Zu Beginn scheint die gedankliche Begehung des Spannungsfeldes durch die magnetischen Kräfte der Argumentation zu oszillieren. Auf einmal erweitern sich die Abstände zwischen den jeweiligen Polen und versteifen sich. Wenn es hier zum Stillstand käme, würde der ruhende Leser lediglich aus der reglosen Ferne auf die andere Position blicken. Der angestrengte Wanderer hält jedoch nicht inne, sondern bewegt sich durch die Abstände hindurch auf einen immer schmaleren Grat zu. Erst hier zeigt sich der Unterschied zwischen den Philosophien in seiner Subtilität, in der er kurz davor ist, sich aufzulösen. Nur ein minimaler Abstand im weiteren Gang der Überlegung stellt sich irgendwann als harter Kern der Unüberwindbarkeit heraus.*

Die Auseinandersetzung mit Hegels Interpretation des Denkens Spinozas wird bis zur zeitgenössischen Philosophie als „Kampf“ zwischen dem Denken der Negation (Hegel) und dem Denken der Affirmation (Spinoza) ausgetragen. Entstanden ist dieser Streit im deutschen Idealismus; weiter ausgefochten wird er beispielsweise von Denkern wie Althusser und Deleuze auf der Front Spinozas und Lacan und Žižek auf der Front Hegels.

Spinozas Philosophie, vor allem seine Substanztheorie, wurde im deutschen Idealismus vielfach diskutiert. Jacobis Werk *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* war hier ein wichtiger Zündstoff für den sich anbahnenden Streit. Die folgende Begebenheit hat unter anderem in der damaligen Zeit für die Aktualität Spinozas gesorgt: Es ist bekannt, dass Jacobi in einem Briefwechsel mit Mendelssohn über den von letzterem sehr geschätzten Lessing, diesen darauf aufmerksam gemacht hat, dass Lessing sich ihm als „Spinozist“ offenbart habe.¹ „Spinozist“ zu sein galt im deutschen Idealismus als Schimpfwort, denn Spinozismus wurde mit Atheismus gleichgestellt.² Mendelssohn war über die

¹ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 33.

² JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 118.

Veröffentlichung des Briefwechsels sehr verärgert und arbeitete prompt an einer Antwort. Auf dem Weg zum Verleger holte er sich in einer eisigen Winternacht eine Krankheit zu, an deren Folgen er verstarb. Jacobi wurde von Mendelssohns Fürsprechern seines Todes beschuldigt. Diese Anklage löste einen Streit aus, in dem viele damalige Intellektuelle involviert waren (unter anderen Herder, Reinhold und Kant).³ Vor allem aber entfachte dieser Streit eine Diskussion über die dringliche Frage, ob Spinozismus *wirklich* Atheismus sei. Mit Hegel und davor bereits mit Maimon (1792) wurde der Spinozismus entgegen dem Atheismus-Vorwurf als Akosmismus identifiziert.⁴ Das ist der zentrale Vorwurf, welcher in der Hegel-Interpretation von Spinoza im Zuge des Streites zwischen Hegelianer*innen und Spinozist*innen eingegangen ist. Bis zur heutigen Zeit lassen sich in der Sekundärliteratur viele Positionen finden, welche Hegels Spinoza-Deutung widersprechen.⁵

Die Wirkungsgeschichte des Spinozismus im deutschen Idealismus und darüber hinaus ist sehr breit diskutiert worden. Vor allem darum lässt sich diese im Rahmen einer Masterarbeit neben der intensiven Auseinandersetzung mit Hegel und Spinoza nicht wiedergeben. In der Fußnote seien einige exemplarische Werke genannt, worin die Wirkungsgeschichte Spinozas nachgelesen werden kann.⁶ Weiterhin ist eine eingehende Beschäftigung mit der gesamten Literaturlandschaft nicht möglich, welche sich rund um den Hegel-und-Spinoza-Streit entfaltet hat und somit lediglich an gewählten Autor*innen im Zuge der Arbeit diskutiert werden kann.

Obwohl die Einleitung mit einer impliziten Einladung zu einem offenen Anfang begonnen wurde, zu einem, welcher weder aus Hegels noch aus Spinozas Position vollzogen werden soll, hat die Arbeit trotzdem einen Ausgangspunkt. Wie der Titel expliziert, ist die Arbeit eine Darlegung *Hegels* Auslegung der Philosophie Spinozas. Der Ausgangspunkt durch Hegel ist zunächst einmal historisch bedingt, denn nur Hegel (1770-1831) konnte Spinoza (1632-1677) interpretieren. Trotzdem ist dieser Ausgangspunkt kein *einfacher* im Sinne eines *ein*-deutigen beziehungsweise *ein*-seitigen. *Diese Begegnung* ist nämlich keine, worin sich zwei Seiten lediglich gegenüberstehen, sodass der Ausgangspunkt für eine Deutung und Interpretation festgelegt ist: *entweder* Hegel oder Spinoza. *Diese Begegnung* zwischen den

³ Siehe DAHLSTROM, *Moses Mendelssohn*.

⁴ MAIMON, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, 217.

⁵ Drei Arbeiten, welche ausschlaggebende Positionen der rezenten Forschungsliteratur ansprechen, sind: BARTUSCHAT, *Nur hinein, nicht heraus* und DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*; SHARP/SMITH, *Between Hegel and Spinoza*.

⁶ BAYLE, *Artikel »Spinoza«*; DELF/SCHOEPS/WALTHER, *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*; FÖRSTER/MELAMED, *Spinoza and German Idealism*; HAMPE/SCHNEPF, *Baruch de Spinoza*; HONACKER/RUF, *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*; MACHEREY, *Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey*, 5-14; MONTAG/STOLZE, *The New Spinoza*; MOREAU, *Spinoza's reception and influence*, 408-434; NEGRI, *Spinoza for Our Time*; VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*; WALTHER, *Spinoza und der deutsche Idealismus*; ZOURABICHVILI, *Una fisica del pensiero*.

beiden Denkern ist eine dialektische und spekulative, welche sich in der folgenden Formel ausdrücken lässt: *Hegel mit Hegel mit Spinoza ist Spinoza mit Spinoza*. Hegel begegnet sich mit beziehungsweise durch Spinoza erst selbst. Zugleich wird dabei Spinoza durch Hegel zu sich selbst geführt.

Hegels Denken lässt sich sehr gut anhand *offener* Tautologien beschreiben. „Hegel“ und „Spinoza“ können in diesem Fall synonym zu ihrem Denken oder ihren Philosophien verstanden werden. *Hegel mit Hegel* bedeutet, dass sich Hegel beziehungsweise sein Denken erst *durch* sich selbst – in diesem Fall auch durch Spinoza – immanent in dem, was er *ist*, beziehungsweise *wird*, setzt. *Diese Begegnung* zwischen Hegel und Spinoza ist bereits in der *Phänomenologie des Geistes* auf spekulative Weise ausgedrückt: „Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“⁷ Die Substanz (Spinozas) *ist* erst durch ihre Subjektivierung. Anders ausgedrückt: Die Substanz wird erst durch die Substanz zur Substanz. Genau das versucht Hegel mit Spinoza zu tun, indem er ihn auf immanente Weise zu seiner Subjekt-Werdung, somit zu sich selbst hin, begleitet.

Die Auseinandersetzung mit Hegel erfolgt von Anfang an auf immanente Weise: Ich begegne seinem Text, indem ich in seine rhythmische Bewegung trete und dadurch versuche, dem Denken keine äußerliche Form aufzustülpen. Das Denken wird auf diese Weise selbst zum/zur Autor*in, indem sich die sprachliche Darstellung seiner Philosophie erst aus ihrer Bewegung heraus entwickelt. Dadurch zeigt sich das Denken in der Gegenseitigkeit und Wechselwirkung von Inhalt und Form: Es gibt keine dem Inhalt äußerliche und dadurch bestimmende Form; die Form bestimmt sich durch den Inhalt und der Inhalt zugleich durch die Form. In dieser Wechselwirkung ist der per-formative Gestus der Philosophie Hegels zu finden.

Indem sich das Denken erst *zeigt*, ist es nicht möglich, ihn in Positivierungen und Urteilen zu drängen. Ausschlaggebend für diese Offenheit im Denken ist dasjenige, was Hegel im Zuge der *Wissenschaft der Logik* und darüber hinaus als den höchsten und unauflösbaren Widerspruch herausarbeitet, denjenigen zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Dieser Widerspruch zeigt sich von Anfang an und ist dasjenige, was jeder Vermittlungsstruktur innewohnt: der unmittelbare Anfang, der kein äußerlicher und darum kein bestimmender Anfang ist. Bestimmungslos anzufangen ist schwer und fast unmöglich, denn jede Bestimmung des Anfangs ist bereits eine ihm äußerliche und diesen vermittelnde. Hegel fängt somit, indem

⁷ HEGEL, *PhdG*, 23.

er einen Anfang macht, auf widersprüchliche Weise an: Er macht einen bestimmungslosen Anfang, der nie ganz bestimmungslos sein kann, weil er bereits *Anfang ist*.

Widersprüchlich anzufangen ist genau das, was eine offene Annäherung an einen *Anfang des Denkens* möglich macht: indem man anfängt und zugleich auch nicht. Damit bringt Hegel den dialektischen Motor des Denkens zum Laufen und macht ein *Denken des Anfangs*, welches zugleich auf spekulative Weise *Anfang des Denkens* wird: Ein Denken, welches zum *eigenen Anfang wird*. Den Anfang so zu denken, dass er zugleich *Anfang des Denkens* ist, indem das Denken im Denken selbst, somit immanent anfängt, ist nur möglich, wenn das Denken nicht von Anfang an äußerlich bestimmt ist. Jeder Gedanke, der von Anfang an das Denken bestimmt, ist eine Bestimmung, die seine Richtung festlegt und ihm die Freiheit nimmt, sich immanent zu entwickeln. In der spekulativen Bestimmungsbewegung ist der Anfang spekulativ, insofern er sich in Richtung seiner Bestimmungen und *ebenso sehr* die Bestimmungen in seine Richtung bewegen. Der Anfang fängt somit an und wird zugleich auch selbst angefangen. In diesem Moment der Wechselwirkung und Gegenseitigkeit bleibt das Denken frei, sich zu bewegen und seine Richtung erst im immanenten Prozess zu ermitteln.

Das Denken als Denkprozess ist dadurch angetrieben, dass dasjenige, was *ist*, nicht fixierbar ist, somit *nicht-ist*, und dadurch erst *wird* – *Sein, Nichts und Werden*. Der unmittelbare und sich in seiner Widersprüchlichkeit anbahnende Anfang ist dasjenige, was nie ganz erfasst werden kann. Die Unmittelbarkeit des Anfangs kann damit nie vollständig vermittelt werden und weil sie als *Anfang des Denkens* dem Denken immanent bleibt, kann das Denken nie als solches *ganz* bestimmt sein.

Hegel schätzt Spinoza sehr, vor allem in dem, wie er den Anfang des Philosophierens durch die bestimmungslose Substanz denkt. Nach Hegel macht Spinoza auf diese Weise ein *Denken des Anfangs*, welches sich jedoch nicht spekulativ zu einem *Anfang des Denkens* weiterentwickelt. Damit bleibt Spinoza im Anfang stecken. Weil die Substanz unendlich ist, bleibt sie bestimmungslos und dadurch reglos. Ihre Aktivität findet erst in ihrer Manifestation durch die Modi statt. Die Modi sind jedoch nicht selbstursächlich, wie die Substanz, sodass sie nach Hegel keine Eigenexistenz und Eigenproduktivität haben und dadurch notwendigerweise in die bestimmungslose Substanz zurückfallen. Da sich das Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem bei Spinoza somit nicht aufrechterhalten lässt, fallen die endlichen Modi in die unendliche Substanz zurück und lösen sich darin auf. Aus dieser ontologischen Struktur heraus resultiert nach Hegel der Spinozismus als *A-kosmismus*: Es gibt kein Denken und keine Ausdehnung, folglich gibt es nichts.

Nach Hegel ist Spinoza kein immanenter Denker, weil seine Substanz nicht anfängt, sich immanent zu entwickeln. Auf diese Weise bleibt das Denken der Substanz bloß äußerlich. Das Problem der Immanenz, welches Hegel identifiziert, ist somit ein Anfangs-Problem der Substanz, welche als *Denken des Anfangs* nicht zugleich *Anfang des Denkens* wird.

Immanenz ist bei Hegel prozesshaft zu verstehen. Aus diesem Grund verwendet er den Begriff der „Immanenz“ wie auch den des „Absoluten“ in seinen Hauptwerken – PhdG und WdL – vor allem adjektivisch und nicht substantivisch. Hegel versteht Immanenz nicht als Instanziierung oder Positivierung, welche das Denken bestimmend setzt: Das Denken setzt sich selbst *immanent* und das ist die einzige Art und Weise, wie es überhaupt anfangen kann zu denken.

Die Arbeit entwickelt auch ein Moment des Ausbruches aus *dieser Begegnung* von Hegel mit Spinoza. In der von Hegel unabhängigen Auseinandersetzung mit Spinoza befinde ich mich von Anfang an mittendrin: in der Substanz beziehungsweise in der Immanenz. Alles, was ist, ist nämlich *in* der Substanz. Die Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen Substanz und Modi ist keine, wodurch die Ursache eine bestimmende wäre. Die Substanz kann kein bestimmender Anfang des Denkens sein, weil sie erst in ihren Modi bestimmbar und bestimmend ist. Die Wirkung (Modi) bestimmen somit ihre Ursache (Substanz), ohne diese jemals bestimmend einholen zu können.

In welchem Verhältnis steht das Endliche und Unendliche bei Spinoza, wenn aus dem Endlichen nur Endliches folgen kann und aus dem Unendlichen nur Unendliches? Alles Endliche (Modi) ist *Teil* der unendlichen Substanz. Durch ihre Teilhabe können die Modi nicht aus der Substanz heraustreten. Das Verhältnis ist somit immer schon ein *immanentes*. Im Hinblick auf ihre Bestimmung ist die Substanz kein zu bestimmendes *Ding*, sondern ein dynamisches Geflecht unendlicher Bestimmungen. Die Substanz ist in dieser Hinsicht die Summe der Modi, jedoch nicht als *einfache* Summe gedacht: Ein Modus ist zusammen mit einem anderen Modus (welches zugleich zusammen mit unendlich vielen Modi) und einem anderen Modus (welches wiederum zugleich zusammen mit unendlich vielen Modi) usw. *ins Unendliche* Teil der Substanz. In dieser kausalen Wechselbeziehung der Modi ist ein Modus immer zusammen mit anderen unendlich vielen Modi zu denken, welche ihrerseits auf andere unendlich viele Modi kausal bezogen sind. Die Summe bleibt somit keine fixierbare und dadurch endliche Bestimmung, weil sie auf unendliche Weise *ins Unendliche* führt.

Die Substanz kann verbildlicht als Diamant vorgestellt werden: Alles reflektiert sich in der Substanz auf unendliche Weise, worin beziehungsweise wodurch sich die Substanz selbst reflektiert. Das nachzuvollziehen bedeutet, im Sinne Spinozas immanent zu denken. Zentral

bleibt hier, dass die Modi der Substanz nicht äußerlich sein können, weil sie immer schon Teil des unendlichen Kausalitätsgeflechts der Substanz sind.

Neben der Darstellung dessen, wie Hegel anhand eines *Denkens des Anfangs*, welches *Anfang des Denkens* wird, immanent denkt und im *Denken des Anfangs* Spinozas zugleich sein Ende sieht (Kapitel 1), werde ich versuchen, in Spinozas Immanenz einzutauchen, um die immanente Notwendigkeit seines Denkens von innen heraus nachzuvollziehen (Kapitel 2). Obwohl im zweiten Kapitel Spinoza unabhängig von seiner Begegnung mit Hegel dargestellt werden soll, ist hier eine bestimmte Fragestellung zentral, und zwar diejenige, inwiefern Spinozas Philosophie einen *Anfang des Denkens* im Sinne Hegels macht, wodurch das Denken nicht bloß verschwindend ist, sondern sich selbst erhält. Diese Frage ist vom Akosmismus-Vorwurf Hegels an die Philosophie Spinozas inspiriert. Ausschlaggebend ist hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem: Wie kann sich das Endliche (Modi) gegenüber der unendlichen Substanz erhalten, ohne in dieser unterzugehen? Welches Verständnis von Immanenz ist hierfür notwendig, um zu erkennen, dass die Modi in die Substanz nicht zurückkehren können, weil sie diese nie verlassen haben?

Im dritten Kapitel werden die im Laufe der Arbeit entwickelten Gedanken nochmals zusammengeführt und wichtige Aspekte davon aufgenommen und in weiteren Verschiebungen entfaltet. Es gibt immer wieder Momente in der Arbeit, in denen sich Hegel und Spinoza nahestehen, vor allem in dem, was unter einem *Denken des Anfangs* verstanden werden kann. Sowohl bei Spinoza (durch die Substanz als *causa sui*) als auch bei Hegel (durch den Anfang als Sein und Nichts, Unmittelbarkeit und Vermittlung) lässt sich ein selbstursächliches Moment herauskristallisieren, welches zwischen einem *aktiven* Moment des *Selbstanfangens* und einem *passiven* des *Angefangenwerdens* schwebt. In den Momenten, wo Hegel und Spinoza sehr nahe zu sein scheinen, verhärtet sich zugleich der Kern ihrer Differenz. Bis zuletzt muss darum das Spannungsfeld erhalten bleiben.

In der Sekundärliteratur wird vielfach die These diskutiert, dass der frühe Hegel Spinozas Substanztheorie nähersteht als der späte Hegel. Demnach habe Hegel in seiner späten Kritik der Spinozistischen Substanz seinen eigenen Spinozismus widerlegt und weiterentwickelt. Folgende Werke in der Fußnote beschäftigen sich mit diesem Thema.⁸ Ich werde mich in der Arbeit vor allem mit dem späten Hegel in seinen Hauptwerken beschäftigen, weshalb ich mich von dieser Fragestellung distanzieren möchte. Was mich vor allem

⁸ DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*; DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, 161-163; DÜSING, *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität*, 185-200; GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza – Hösle hingegen erkennt in einem Vergleich zwischen Hegel und Spinoza Spinozistische Motive auch in der reifen Philosophie Hegels*; HÖSLE, *Hegel und Spinoza*, 69-88.

interessiert, ist darzustellen, *wie* sich das Denken in den Philosophien Hegels und Spinozas entwickelt und dabei selbsterhalten kann.

Für eine Darstellung Hegels spekulativen Denkens liegt ein besonderer Fokus auf der Vorrede der PhdG. Dabei soll auch auf andere Stellen in der PhdG verwiesen werden, vor allem hinsichtlich der weiteren Entfaltung seines spekulativen Satzes – die Substanz ist *ebenso sehr* Subjekt. In der WdL beziehe ich mich vor allem auf den ersten Abschnitt in der *Seinslogik* mit dem Titel „*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*“ und auf die ersten drei Absätze zu *Sein*, *Nichts* und *Werden* mit den folgenden Anmerkungen. Hegel hat, neben seinen expliziten Bezügen in der *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* und impliziten Bezügen in der PhdG und anderen Stellen der WdL, Spinoza mit dem Kapitel „*das Absolute*“ (WdL) ein Denkmal gesetzt. Keinem anderen Denker widmet Hegel in den 26 Kapiteln der drei Teile seiner *Logik* ein ganzes Kapitel. Dieses Kapitel wird vor allem im dritten Teil der Arbeit in seinen wichtigen Aspekten einer Auslegung der Spinozistischen Substanz interpretiert.

Für die Darstellung des Denkens Spinozas konzentriere ich mich vor allem auf die ersten zwei Teile von insgesamt fünf Teilen eines seiner Hauptwerke, der *Ethik*. Im ersten Teil stellt Spinoza die ontologische Struktur seiner Philosophie im Modell der Substanz, Attribute und Modi vor. Eine inhaltliche Bestimmung dieser ontologischen Momente wird erst ab dem zweiten Teil angeführt, vor allem im Hinblick auf das menschliche Erkennen. Hierin lassen sich wichtige Ansatzpunkte finden, woran das Verhältnis zwischen endlichen und unendlichen Modi herausgearbeitet werden kann. Die Entfaltung genau dieses Verhältnisses wird zentral, um Hegels Akosmismus-Vorwurf eines mangelnden *Anfangs des Denkens* bei Spinoza zu begegnen.

Wenn die Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet worden sind, nachdem ich länger geduldig in den Gedankenpalästen Spinozas und Hegels verweilt bin, um verstehen zu können, *wie* Hegel und Spinoza denken, was hat sich damit gezeigt? Eines der wichtigsten Resultate, die ich bereits vorwegnehmen kann, ist, dass die Arbeit im Sinne einer philosophischen Praxis zu verstehen ist, wodurch das geduldige Verweilen in philosophischen Spannungsfeldern geübt werden kann, ohne sie vorschnell aufzulösen. Es gibt nämlich von Anfang an keine „richtige“ Art und Weise des Denkens.

Kapitel 1: *Wie philosophiert Hegel?*

1. Hegels spekulatives Denken

Die Frage nach dem *Problem der Immanenz bei Spinoza* in der Auslegung Hegels ist nach der allgemeinen Einleitung nun in einer genauen Heranführung an das Thema dieser Arbeit zunächst einmal nicht unabhängig von ihren methodischen Implikationen zu sehen. Wichtig ist an dieser Stelle zu betonen, dass die Arbeit methodisch kein klassischer *Vergleich* zwischen Hegel und Spinoza ist. Primär geht es um eine Auslegung des Problems der Immanenz bei Spinoza *durch Hegel*. Aus diesem Grund gehe ich in der Darstellung eines Problems der Immanenz *von Hegel* aus. Für ein besseres Verständnis dieser Auslegung ist es wichtig einen Eindruck zu erhalten, (1) *wie* Hegel philosophiert. Ein solcher ist nicht eindrücklicher darzulegen als dadurch, (2) *womit* Hegel seinen Anfang macht. Der Anfang ist philosophisch insofern interessant, als dass er die Bewegungsart und -richtung des Denkens zumeist *von Anfang an* bestimmt. Hegel ist sich dessen sehr bewusst.

Die Frage danach, *wie* Hegel philosophiert geht einher mit derjenigen, wie Hegels *spekulative* Philosophie verstanden werden kann. Dies wird im ersten Kapitel angesichts Hegels eigener Schwierigkeit, seine Philosophie darzustellen, reflektiert. Für eine Erörterung meiner rezipierenden und sehr schwierigen Rolle als aufnehmendes Subjekt in der Arbeit am Text Hegels, wird sich eine nähere Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat auf der syntaktischen Ebene des spekulativen Satzes analog zur Beziehung zwischen dem lesenden Subjekt und dem Text als durchaus hilfreich erweisen. Inwiefern muss die syntaktische Ordnung von Sprache, welche die logische Ordnung des Denkens im *gewöhnlichen* linearen Verhältnis der Satzteile prägt, aufgegeben werden, um *spekulativ* denken zu können und damit so, *wie* Hegel denkt?

Zu fragen, *wie* Hegel philosophiert, ist ein Ansatz, in dem ich zunächst aus einem äußerlichen Abstand heraus Hegels Gedankenbewegungen beobachte, um sie so darstellen zu können. Die Frage soll mich jedoch nicht dazu verleiten diesen Abstand zu bewahren, sondern vielmehr in stetigen Annäherungsversuchen an Hegels Philosophie die äußerliche Distanz zu überwinden. Damit soll der Versuch gewagt werden, in den immanenten Rhythmus seines Denkens zu treten.

1.1. Hegel über Hegel

In den Vorreden und Einleitungen zu seinen Hauptwerken – der *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) und *Wissenschaft der Logik* (WdL) – wird Hegel selbst in die Situation *gedrängt*, seine

Philosophie durch äußerliche Reflexion darzustellen. Auf ähnliche Weise ist eine solche Reflexion dasjenige, was Interpret*innen seiner Philosophie tun. Wenn Hegel *über* den Inhalt der WdL schreibt, dann notwendigerweise so, dass der Inhalt in eine bestimmte Form *gedrängt* wird. Ich habe an diesen Stellen den Begriff „gedrängt“ bewusst gewählt. Hegels Philosophie stellt den Versuch dar, dem Denken *keine* Außenperspektive zu geben, wodurch es geformt wird. Wenn sich Hegel selbst in eine äußerliche Position begeben muss, um in einem begrenzten Rahmen seine Gedankenbewegungen abzubilden, läuft er immer Gefahr, seine Gedanken in endliche Instanzierungen zu *drängen*. Das Problem lässt sich an dem Punkt festmachen, wo die Form dem Denken aufgestülpt wird und dieses unabhängig von ihm formt. Der Inhalt entsteht in der Eingrenzung durch äußerliche Reflexion *in Unfreiheit*.

Die Art und Weise, *wie* Hegel philosophiert, ist nicht äußerlich, sondern *spekulativ*. Spekulativ ist das Denken zunächst, wenn Inhalt und Form nicht getrennt voneinander sind, sondern in ihrer Gegenseitigkeit und Verwobenheit erst entstehen. Darum zeigt sich Hegels Denken erst im Denken selbst, denn nur in der Bewegung des Denkens lässt sich diese Verwobenheit erkennen. Es gibt auf diese Weise kein Denken, welches *vorab* und damit *außerhalb* dessen das Denken bestimmt. Wenn das Denken seine eigene Fortbewegung ist, denkt es sich auf logische Weise selbst. Das Logische, der Begriff oder das Denken werden hier selbst zum Autor oder zur Autorin. Nur in den Einleitungen und Vorreden wird klar, wer ihr Autor ist: Hegel selbst.

Folgende zwei Textstellen aus der *zweiten Vorrede zur zweiten Ausgabe* und der *Einleitung* zur WdL zeigen beispielhaft die Notwendigkeit der eigenen Fortbewegung des Denkens nach Hegel auf und damit einhergehend die Schwierigkeit, seine Philosophie darzustellen, wie bereits in der Gliederung seiner Arbeit erkennbar wird:

Die Darstellung keines Gegenstandes wäre an und für sich fähig, so streng ganz immanent plastisch zu sein als die der Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit.⁹

Auch die Überschriften und Einteilungen, die in diesem Systeme vorkommen, sollen für sich keine andere Bedeutung haben als die einer Inhaltsanzeige. Außerdem aber muß die Notwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede sich in der Abhandlung der Sache selbst vorfinden, denn sie fällt in die eigene Fortbewegung des Begriffes.¹⁰

Ein Begriff, welcher für die Beschreibung der „Entwicklung“ oder *Prozess* des Denkens sehr oft von Hegel verwendet wird, ist der Begriff „immanent“, von dem er vor allem in der adjektivischen Form Gebrauch macht. Die *immanente* Fortbewegung – wie aus den Textstellen entnommen werden kann – ist die *eigene* Fortbewegung des Denkens oder des Begriffes. Das

⁹ HEGEL, *WdL I*, 30.

¹⁰ HEGEL, *WdL I*, 51.

Adjektiv „immanent“ als Bestimmung der Entwicklung des Denkens bei Hegel, ist ein wichtiger Gegenstand dieser Arbeit, sodass noch öfters darauf Bezug genommen wird. An dieser Stelle lässt sich bereits sagen, dass Hegel den Begriff der Immanenz öfter adjektivisch, in Bezug auf die Entwicklung des Denkens verwendet, als substantivisch.

1.2. Über Umwege zu Hegel: der Weg des syntaktischen und aufnehmenden beziehungsweise darstellenden Subjekts

Die zweite Frage, welche in diesem Kapitel behandelt wird, ist jene, *wie* Hegel gelesen und dargestellt werden soll: *mit* oder *ohne* Hegel? In diesem Abschnitt wird aufgezeigt, dass ein Zugang zu Hegels Philosophie von Anfang an unumgänglich durch äußere Reflexion passieren muss. In diesem Sinne kommt man nicht automatisch, sobald man Hegel liest, dazu, *mit* Hegel Hegel zu lesen. Nur über Umwege ist es möglich, sich Hegel anzunähern. Wie sehen diese Umwege aus und was bedeutet es dahinzukommen, spekulativ zu denken?

Auf ihrem Weg hin zu einer *spekulativen Hermeneutik* versucht Malabou herauszuarbeiten, wie Hegel *mit* Hegel gelesen werden kann. Ihre Ausführungen konzentrieren sich hier vor allem auf die Vorrede der PhdG mit dem Titel „Vom wissenschaftlichen Erkennen“, genauer auf den vorletzten Teil: „Das natürliche Philosophieren als gesunder Menschenverstand und als Genialität“.¹¹ Entscheidend für ein Verständnis des Hegelschen Denkens ist es, Inhalt und Form in ihrer Verwobenheit und Gegenseitigkeit zu denken. Hierin liegt die große Schwierigkeit dessen, was Hegel unter anderem als *plastisches Denken* bezeichnet. Das „Plastische“ steht sowohl am Anfang der PhdG¹² und damit in der Schaffensphase eines seiner größeren Werke, als auch in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der WdL¹³, kurz vor seinem Tod. Das Plastische zieht sich als Motiv durch einen großen Teil seines Gesamtwerkes hindurch und zeigt sich als wichtiger Anhaltspunkt für die Frage danach, *wie* Hegel philosophiert.

Ein erster hilfreicher Schritt zur Annäherung an die Frage, ist das Bewusstsein über die Struktur und Ordnung eines Satzes, vor allem im Hinblick auf seine Syntax. Es ist bekannt,

¹¹ HEGEL, *PhdG*, 63-65.

¹² Es ist bekannt, dass die Vorrede der PhdG, worin Hegel den Begriff des „Plastischen“ verwendet, erst am Ende der Schaffensphase dieses Werkes verfasst wurde (siehe DOLAR, *Being and MacGuffin*, 86). Zentral ist hier vor allem der Punkt, dass das *Plastische* in einem Großteil der Schaffensphase Hegels eine wichtige Rolle gespielt hat.

¹³ In der Vorrede zur zweiten Ausgabe der WdL schreibt Hegel: „Die Darstellung keines Gegenstandes wäre an und für sich fähig, so streng ganz immanent plastisch zu sein als die der Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit [...]“ (HEGEL, *WdL I*, 30). An anderer Stelle schreibt er, dass ein „plastischer Vortrag“ auch einen „plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens“ bräuchte (HEGEL, *WdL I*, 31). Auf ähnliche Weise argumentiert auch Malabou mit Bezug auf Hegel: „the plasticity of meaning is inseparable from a plasticity of reading, a reading which gives form to the utterance it receives.“ (MALABOU, *The Future of Hegel*, 168)

dass die Syntax eines Satzes seine Ordnung durch die Beziehung zwischen den Satzelementen schafft. Genau diese Ordnung bestimmt die *logische* Ordnung des Denkens und damit ihre Richtung und Bewegung auf lineare Weise in der Form: *Subjekt-Kopula-Prädikat*. Obwohl die Syntax eines Satzes ein lineares Verständnis des Satzes motiviert, welches auch die gewöhnliche Art und Weise ist, Bedeutung aufzufassen, muss nach Hegel diese Art des „gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes“ für ein plastisches Denken aufgegeben werden.¹⁴ *Spekulatives* oder *plastisches* Denken resultiert nicht aus dem Verständnis einer Aneinanderreihung von Begriffen, sondern es passiert vielmehr durch die Erkenntnis der Verwobenheit der Begriffe:

Philosophy must show that the difference carved out by the copula between subject and predicate does not represent a simple and random juxtaposition of terms (where the relation is something external and indifferent to the terms), but derives from a partition intrinsic to the subject itself.¹⁵

Der Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat eines Satzes wird in einem *spekulativen* Denken nicht einfach durch die Kopula aufgehoben. Wenn an diesem Beispiel eines *spekulativen* Satzes bei Hegel – „*eine Pflanze ist – eine Pflanze*“¹⁶ – der Unterschied zwischen der Pflanze als Subjekt und der Pflanze als Prädikat einfach nur aufgehoben wird, dann ist die Pflanze nur eines: eine Pflanze. Wenn die Pflanze nicht weiter als „grün“ oder „verdaubar“ bestimmt wird, ist der Satz nur eine Tautologie? Nach Hegel liegt in der Tautologie ein Wahrheitsgehalt vor. Der Satz drückt *nicht-nur* das Eine, die Pflanze aus, sondern immer auch das *Andere* der Pflanze: das, was die Pflanze noch nicht ist und erst werden wird. Die Pflanze ist eine Pflanze, weil sie nicht äußerlich bestimmbar ist und aus diesem Grund *auf sich selbst* als durch das andere ihrer selbst verweist und dabei *nie nur* Pflanze sein wird. Dieses Beispiel scheint etwas außergewöhnlich zu sein: Wie kann sich eine Pflanze selbst bestimmen? Was aufgezeigt wird, ist, dass die Pflanze als ein lebendiges Objekt eine Selbststruktur und ein Eigenleben aufweist und dadurch auch Subjekt ist. Hegel ist in diesem Sinne kein anthropozentrischer Denker.¹⁷

¹⁴ HEGEL, *PhdG*, 60.

¹⁵ MALABOU, *The Future of Hegel*, 172.

¹⁶ HEGEL, *WdL I*, 43.

¹⁷ Gleiches gilt bei Hegel auch für mechanische Objekte. In der Begriffslogik – dem dritten Teil der *WdL* – führt Hegel unter dem größeren Abschnitstitel „Objektivität“ die Gedankenbewegungen vom „Mechanismus“ hin zum „Chemismus“ und „Teleologie“ übergehend zum „Leben“ fort (HEGEL, *WdL II*, 402-461). Hegel denkt dabei das Mechanische vom Lebendigen her. Darum ist das Mechanische nie nur mechanisch. Das mechanische Objekt hat eine „wahrhafte Einzelheit des Objekts“ (HEGEL, *WdL II*, 422), denn die objektive Äußerlichkeit mechanischer oder chemischer Prozesse ist immer zugleich in einer Innerlichkeit verwandelt, welche ihre Einzelheit und Subjektivität ausmacht (siehe HEGEL, *WdL II*, 482-483). Die dialektische Bewegung, welche mechanische, technische und chemische Objekte machen, entspricht *ebenso sehr* dem Subjektiven. Das Objektive ist somit nie *nur* objektiv bei Hegel sondern zugleich auch subjektiv.

Nach Malabou lässt sich am *spekulativen* Satz – die Pflanze ist eine Pflanze – erkennen, was mit der Trennung des Subjekts im oben genannten Zitat gemeint ist, welche dem Subjekt innerlich, intrinsisch beziehungsweise immanent ist. Die Pflanze bestimmt sich selbst subjektiv und damit aus sich selbst heraus als dasjenige, was sie ist: eine Pflanze. Ein anderes Beispiel wäre: „Du hast blaue Augen“¹⁸ oder, um das Beispiel an dieser Stelle zu vereinfachen: *Die Augen sind blau*. Die Augen können hier nicht von der Farbe Blau getrennt und dann erst in ihrem Zusammenhang betrachtet werden. Was die Augen ausmacht, ist in der Farbe Blau bereits enthalten und das Blau ist nicht irgendein Blau, sondern das Blau der Augen selbst. Der *spekulative* Satz bewegt auf diese Weise das Subjekt in Richtung des Prädikats und das Prädikat in Richtung des Subjekts.

Indem Hegel das Subjekt teilt, zerstört er den identischen Satz traditioneller Philosophien¹⁹, der die Beziehung zwischen Subjekt und seinen Akzidentien oder Prädikaten in sich schließt. Das Subjekt ist dadurch nicht länger von Anfang an die ruhende *Basis* seiner Bestimmungen: Er muss zum Gegenstand werden, indem er die Bewegungen durchlebt, die ihn erst zum Gegenstand machen.²⁰ Wichtig wird das Verhältnis des Subjekts in seiner Verwobenheit und Gegenseitigkeit mit dem Prädikat, die dadurch, dass sie sich erst zusammen bestimmen, umfangsgleich sind:

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. - Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente stattfindet. Der Rhythmus resultiert aus der

¹⁸ Für eine Darstellung der dialektischen Methode wählt Appel diesen spekulativen Satz, worin das Subjekt und Prädikat immer schon miteinander verwoben und ineinander übergegangen sind. Auch die Augen und das Blau im Prädikat „blaue Augen“ sind ineinander übergegangen. Das Subjekt wird als „Du“ angesprochen und mit dem Prädikat „blaue Augen“ identifiziert. Die Verwobenheit dieser Satzteile zeigt sich darin, dass die Farbe der Augen untrennbar mit dem Du verbunden ist. Die Gegenseitigkeit der Augen eines Menschen, zeigt sich, wenn die Aussage „in Liebe“ ausgesprochen ist; eine „gemeinsame Geschichte“, worin die Eigenschaften des anderen über das Blau der Augen hinaus im Blau der Augen aufgehoben sind. (siehe APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, 268-269)

¹⁹ Auf welche Philosophien bezieht sich Hegel? In der ersten Anmerkung der Seinslogik (HEGEL, *WdL I*, 84-92) stellt sich Hegel mit seinem Grundsatz des *Werdens* den orientalischen und eleatischen Philosophien (an dieser Stelle zählt er den Spinozismus auch zum Pantheismus der Eleaten) mit ihrem Identitätsgrundsatz: *ex nihilo nihil fit* gegenüber. Das Nichts ist nach Hegel mit dem Nichts nicht nur identisch, sondern auch nicht-identisch. *Alles ist Nichts* ist auf spekulative Weise zugleich *Alles ist Sein*. (Siehe hierzu 2.3.1. *Hegels Anfangskandidaten: Sein, Nichts, Werden*)

²⁰ Hier sei die zentrale Stelle in der PhdG angeführt: „Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehenzubleiben. Der feste Boden, den das Rasonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.“ (HEGEL, *PhdG*, 57-58)

schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit [soll] als eine Harmonie hervorgehen.²¹

Das *spekulative* Denken Hegels ergibt sich, wie in einer Komposition, erst durch den Zusammenhang ihrer Elemente. Es gibt keine vorausgesetzte Identität, welche aus ihrer hierarchisch strukturierten Position die Teile eines Satzes ordnet. Das Musikalische des Denkens zeigt sich erst, wenn es gedacht wird oder – in analoger Weise – die Töne in ihrer rhythmischen Bezogenheit und Zusammenhang hörbar werden.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung.²²

Was erfordert eine *spekulative* Philosophie von ihrem lesenden und aufnehmenden *Subjekt*, wenn dieses auf selbständige Art und Weise in den rhythmischen Gang des Denkens tritt und dadurch Inhalt und Form nicht getrennt voneinander erfassen soll? Der Text verlangt einen „plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens“²³ und die Fähigkeit einer plastischen Darstellung der Denkbewegungen Hegels. Ähnlich wie auf der syntaktischen Ebene hat auch das Subjekt beim Lesen eine fixe *Basis*, die dem, was Gelesen wird, zugrunde liegt. Diese Basis ist die „kontingente, subjektive Position“²⁴ der/des Lesenden, worauf sich ihre/seine Interpretation zunächst ausruht und bei dem bleibt, was ihr/ihm bekannt ist und dadurch noch nicht in den „immanenten Rhythmus“²⁵ des Denkens eingetreten ist. Um in den Rhythmus einzusteigen, ist es erforderlich, sich selbst in die Bewegung des Textes zu begeben. Sich der Bewegung zu verweigern, führt nämlich dazu, dass vorschnelle Schlüsse gezogen werden und das Gelesene einem schnellen Urteil unterzogen wird. Nach Hegel muss dieses Denken oder „plastische[...] Verhalten“ *exerziert* werden. Nur so kann die „Ungeduld der einfallenden Reflexion“, welche eine äußerliche Reflexion ist, überwunden und das Verhalten „durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschafft [werden]“.²⁶

Wenn der Ausdruck „subjektive Wahrnehmung“ – auch alltäglich – verwendet wird, dann in Verbindung mit einer Wahrnehmung, welche die Realität verfälscht. Das ist das *Subjektive* zunächst. Nach Hegel kann sich jedoch das aufnehmende Subjekt durch die eigene Subjektivität hindurcharbeiten und zu einer „konkreten Allgemeinheit“ kommen, indem es seine einseitige, subjektive und vor allem externe Position oder *Basis* aufgibt und in die

²¹ HEGEL, *PhdG*, 59.

²² HEGEL, *PhdG*, 55.

²³ HEGEL, *WdL I*, 31.

²⁴ ŽIŽEK, *Weniger als Nichts*, 493.

²⁵ HEGEL, *PhdG*, 56.

²⁶ HEGEL, *WdL I*, 33.

Bewegung des Textes tritt.²⁷ Das *erste Subjekt*, welches man ist, muss sich erst in den Bestimmungen des Textes und damit in seine *Seele* einfinden, indem es sich als *zweites Subjekt* zusammen mit dem Text wiederfindet. Die Kontingenz des ersten Subjekts zu akzeptieren und sich durch sie hindurchzuarbeiten ist notwendig und führt dazu, dass man dem Text nicht auf eine abstrakt allgemeine Weise begegnet.

Sonst ist zuerst das Subjekt als das gegenständliche fixe Selbst zugrunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt. Indem aber jenes erste Subjekt in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subjekt, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig sein und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und statt in dem Bewegen des Prädikats das Tuende - als Rasonieren, ob jenem dies oder jenes Prädikat beizulegen wäre - sein zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu tun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen sein.²⁸

Aus dem Zitat wird nochmals klar, dass das Subjekt nicht ausgelöscht wird, sich im Text auflöst oder untergeht, sondern vielmehr darin *eintaucht* und sich zusammen mit seinen Bestimmungen bewegt.

Hegel stellt das Plastische in seiner *Vorlesung über die Ästhetik II* als das *Allgemeine* und *Individuelle* zugleich dar.²⁹ Hierin liegt die große Originalität Hegels nach Malabou: Die Interpretation des Subjekts ist individuell und zugleich allgemein.

Hegel's great originality is that he shows exactly how an interpretation that aims at nothing more than universality, that disallows any role for the singularity of the exegete, an interpretation, indeed, that refuses to be plastic, in the sense of both 'universal and individual', would be in reality particular and arbitrary.³⁰

Was bedeutet es nun für das aufnehmende Subjekt, welches in den rhythmischen Gang des Textes eingetreten ist, Inhalt und Form nicht voneinander zu trennen? Wenn eine Philosophin oder ein Philosoph im Akt des Philosophierens einen äußerlichen Standpunkt annimmt, um einen Gedanken zu fassen, dann geschieht das, was Hegel versuchen will, nicht zu tun, und zwar die Form des Denkens von seinem Inhalt, somit vom Denken selbst, zu trennen. Einem konkreten Inhalt einen äußerlichen Formalismus aufzuerlegen ist nach Hegel ein Gewaltakt. Nur wenn die Form in einem „empathischen“ oder „familiären“ Sinne dem Inhalt begegnen

²⁷ ŽIŽEK, *Weniger als Nichts*, 493.

²⁸ HEGEL, *PhdG*, 58-59.

²⁹ Das Plastische als das Allgemeine und Individuelle wird in dieser Textstelle in Bezug auf das Natürliche und zugleich Geistige der Götter beschrieben: „Wie die Götter in sich wesentlich allgemein und in dieser Allgemeinheit schlechthin bestimmte Individuen sind, so muß auch die Seite ihrer Leiblichkeit das Natürliche zugleich als wesentliche weitreichende Naturgewalt und mit dem Geistigen verschlungene Tätigkeit an sich haben.“ (HEGEL 1970, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, 35)

³⁰ MALABOU, *The Future of Hegel*, 181.

kann, befinden sich diese in einer gegenseitigen Beziehung; die Form weiß in diesem Moment (und fühlt mit), was es bedeutet, Inhalt zu sein. „Weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist“ hört der Formalismus auf, äußerlich zu sein.³¹ Der konkrete Inhalt findet sich selbst in der Form wieder und wird ihr dadurch heimisch.

Einen Zugang zu einem solchen Philosophieren zu erlangen, bedarf viel Übung und „Einfühlungsvermögen“. Wenn einem dies nicht gelingt, kommt man schnell dazu, Hegels Gedankenbewegungen einzeln herauszuarbeiten, um sie auf diese Weise analysieren zu können und als voneinander Getrennte wieder miteinander in Verbindung zu setzen. Dieses lineare und nicht *spekulative* Verstehen und Darstellen Hegels, welches nicht in der Verwobenheit und Gegenseitigkeit seiner Gedankenkategorien beginnt, ist ein Interpretationsansatz, der meistens zu Missverständnissen führt. Der Versuch, Hegels Methode getrennt von ihrem Inhalt zu fassen, führt dazu, sie zu verändern beziehungsweise zu verfälschen. Nach Dieter Henrich führt eine Veräußerung der Methode und damit Loslösung von ihrem Inhalt notwendigerweise dazu, dass die WdL wiederholt werden müsste, um dadurch die Methode in einer neuen Darstellung verinnerlichen zu können:

Doch die Explikationsmittel erlauben es nicht, den Prozeß als ganzen zu rekonstruieren. Die Bedingungen, unter denen sie in den einzelnen Kapiteln zur Geltung kommen, sind verschieden. Würden auch diese Bedingungen noch in die Erörterung der Methode einbezogen, so würde das bedeuten, daß die ganze Logik im Blick auf ihre Darstellung wiederholt werden müßte.³²

Das bedeutet nicht, dass die WdL nicht wiederholt werden sollte. Ihr per-formativer Charakter verlangt es, dass sie in jeder Darstellung auf neue Weise per-formiert wird. Wichtig ist, dass sie nur in der Verwobenheit von Inhalt und Form wiederholbar ist und nicht in ihrer explizierbaren Methode, die dadurch wiederholt auf ihre verschiedenen Inhalte angewendet wird. Hegels Philosophie hat nämlich nicht nur einen in-formativen Charakter, sondern vor allem einen per-formativen Gestus. Das bedeutet, dass sich die sprachliche Darstellung seiner Philosophie erst aus ihrer Bewegung heraus entwickelt. Nur so ist es möglich, Hegels Denken nicht in Positivierungen und Urteilen zu drängen.

Vielfach wird in den Interpretationen und auch Kritiken Hegels das hohe Ziel verfolgt, das „Ganze als System“ oder den „Gang des Ganzen ins Auge zu fassen“.³³ Eine Alternative zu finden, scheint schwer zu sein, wenn nicht unmöglich. Definitiv unmöglich ist es, im Rahmen dieser Arbeit das *ganze* Hegelsche System in der WdL darzustellen. Wenn ich mich auf einzelne Abschnitte und Kapitel fokussiere, werde ich deswegen gezwungen sein, diese auf

³¹ HEGEL, *PhdG*, 55.

³² HENRICH, *Hegel im Kontext*, 103.

³³ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 73.

nur unbefriedigende Weise innerhalb einer breiteren Gedankenbewegung zu kontextualisieren. Der höchste Anspruch kann somit kein minderer sein als der Versuch, mich in den Gang der Gedankenbewegungen Hegels per-formativ einzulassen und so zu versuchen, diese auf *spekulative* Art und Weise darzustellen.

Um einen Bogen zum größeren Ziel der Arbeit zu schlagen, lässt sich die interessante und äußerst schwierige Frage stelle, *wie Hegel mit Hegel in seiner Darstellung Spinozas auf spekulative Art und Weise dargelegt werden kann*. Bedeutet ein solches Vorhaben, dass *sowohl Hegel als seine Darstellung Spinozas, als auch Spinoza selbst mit Hegel nicht positiviert und damit auf endliche Weise bestimmt werden kann*? In jedem Fall ist das Vorhaben ein äußerst anspruchsvolles. Ob und wie es möglich ist, *Hegel, Hegels Darstellung Spinozas und Spinoza selbst im Sinne eines spekulativen Freilassens und Eintauchens zu begegnen*, wird sich erst im Laufe der Arbeit zeigen.

Es stellt sich die Frage, wie diese dreifache Darstellung begonnen werden kann. Dabei ist die Antwort in der Frage bereits zu lesen: mit dem Anfang selbst. Wie bereits erwähnt, ist der Anfang philosophisch insofern spannend, als dass er die Bewegungsart und -richtung des Denkens bestimmt. In dieser Arbeit soll bewiesen werden, dass sowohl Hegel als auch Spinoza hinsichtlich ihres Anfangs offen sind. Der Anfang ist jedoch nie ganz unschuldig, was die weitere Entwicklung der Gedankenbewegungen betrifft, auch nicht bei Hegel und Spinoza. Vor allem in ihrem Immanenz-Denken, das erst aus sich selbst heraus entsteht, kommen Hegel und Spinoza *nicht-ganz* zusammen. Dies wird sich weiterhin zeigen lassen.

2. Der immanente Anfang bei Hegel

Die vorangestellte Darlegung dessen, *wie Hegel spekulativ* philosophiert, wird sich als wichtigen Schritt erweisen, um zu verstehen, *womit* Hegel seinen Anfang macht. Traditionelle Anfänge in der Philosophie, wie auch Spinozas Anfang *in der Darstellung Hegels*, werden den Anfang der folgenden Überlegungen bilden.

Anders als es vielfach in der Sekundärliteratur³⁴ der Fall ist, fängt meine Darstellung des Anfangs bei Hegel nicht mit dem Anfangskapitel der *Seinslogik* und seinen ersten drei

³⁴ Als Beispiele siehe EIDAM, *Der Anfang der Logik*, 51-62; HENRICH, *Hegel im Kontext*, 85-94; MODER, *Hegel und Spinoza*, 33-38. Ähnlich wie ich fängt Givsan mit dem Hegelschen Grundsatz oder höchsten Widerspruch der Unmittelbarkeit und Vermittlung an, welches im ersten Abschnitt der Seinslogik angeführt wird (siehe GIVSAN, *Hegels Logik – die Frage des Anfangs*, 63). Mladen Dolar hingegen folgt keiner Chronologie des Anfangs bei Hegel, weder innerhalb der WdL noch darüber hinaus. In der Darstellung des Anfangs der WdL kommt er auch immer wieder zum Anfang in der PhdG zurück und thematisiert neben dem *Sein*, *Nichts* und *Werden* auch die *Womit*-Frage im ersten Abschnitt der Seinslogik (siehe DOLAR, *Being and MacGuffin*, 86-90). Dass der Anfang

Absätzen – *Sein, Nichts* und *Werden* – an, sondern mit dem ersten Abschnitt der *Seinslogik*: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“. Dieser Abschnitt ist als äußerliche Reflexion über den Anfang geschrieben, im selben Charakter der Einleitungen und Vorreden zu Hegels Hauptwerken. Dasjenige, *womit* der Anfang gemacht wird, wird erst durch die gesamten Gedankenbewegungen hindurch bestimmt werden. Hegels *Anfang des Denkens* und damit das Denken überhaupt, bestimmt sich erst im Gang durch die WdL und kann deswegen nicht in einen kurzen Abschnitt *gedrängt* werden. Die Bestimmungsbewegung des *Anfangs des Denkens* kann nur über Umwege im Denken passieren, der sich in seinem Fortgang und dadurch zugleich im Rückgang zu sich selbst – vom Ende her gedacht – zeigt. Nicht zufälligerweise tauchen in diesem Abschnitt bereits Bestimmungen auf – wie *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung* –, welche erst am Ende der WdL ihre Bedeutung erlangen.

Hegels Philosophie muss *spekulativ* gedacht werden, und zwar *von Anfang an*. Das heißt, dass von Anfang an Form und Inhalt nicht getrennt voneinander sind. Dem Denken einen äußerlichen Anfang zu setzen, bedeutet, dass der Anfang als vorausgesetzte Form ihren Inhalt in einer nur einseitigen Beziehung prägt. Genau das will Hegel verhindern. *Rein spekulativ* jedoch zu versuchen, einen *Anfang des Denkens* zu machen, ist sehr schwierig. Jede Bestimmung des Anfangs ist nämlich bereits eine Äußerliche. Wenn Hegel über den Anfang schreibt und über diesen Anfang wiederum geschrieben wird, passiert bereits eine doppelte Bestimmung, die Gefahr läuft, einem *spekulativen* Denken nicht gerecht zu werden. Hegels Gedankenbewegungen nachzuvollziehen ist zunächst nur durch Annäherungsversuche möglich. Eine Darstellung der Darstellung über viele Umwege, ist darum ein solcher Versuch. Auf *spekulativem* Wege versuchen, Hegel darzustellen, bedeutet, sein Denken nicht auf Instanzierungen zu reduzieren und das *von Anfang an*.

2.1. Traditionen des Anfangs. Spinozas Substanz: *Denken des Anfangs* und *kein Anfang des Denkens*

Dadurch, dass der Anfang die Richtung philosophischen Denkens *von Anfang an* bestimmen kann, wird das Denken dadurch unfrei gemacht. Unfrei ist der Denkgang, weil er sich nicht selbst frei-setzt, sondern voraus-gesetzt wird. Hegel kritisiert einen solchen Anfang darin, dass er ein äußerlicher, damit endlicher und sodann ein „bestimmter Inhalt“ ist und erwähnt in einer kurzen Aufzählung *Anfänge* als bestimmte Inhalte – wie auch Spinozas Anfang, die *Substanz*:

bei Hegel die Grenzen der WdL performativ übersteigt, werde ich im Abschnitt 2.2.2. Kein Anfang und kein Ende: Per-formativität der Wissenschaft der Logik ebenso thematisieren.

Das Prinzip ist ein irgendwie *bestimmter* Inhalt: das Wasser, das Eine, Nus, Idee, – Substanz, Monade usf.; oder wenn es sich auf die Natur des Erkennens bezieht und damit mehr nur ein Kriterium als eine objektive Bestimmung sein soll – Denken, Anschauen, Empfinden, Ich, die Subjektivität selbst –, so ist es hier gleichfalls die Inhaltsbestimmung, auf welche das Interesse geht.³⁵

Die Lektüre der WdL wird unter anderem dadurch erschwert, dass Hegel selten direkte Verweise oder Bezüge zu anderen Denkern macht, außer in seinen Anmerkungen. Trotzdem kann expliziert werden, dass er zwei große Traditionen mitdenkt. Friedrich Grimmlinger fasst diese wie folgt zusammen: „[Die Tradition] der antiken (Platon, Aristoteles) mit der Etablierung als klassischer Metaphysik sowie der neuzeitlichen, in deren Gliederung als neuzeitliche Metaphysik (Descartes, Spinoza und Leibniz) und Transzendentalphilosophie (Kant vor allem, Fichte und Schelling).“³⁶ Was Hegel im obigen Zitat macht, ist eine Aufzählung dieser zwei Traditionen – der antiken und neuzeitlichen metaphysischen Tradition. Damit zählt Spinoza nach Hegel zu den metaphysischen Denkern, die einen bestimmten Inhalt als Anfang setzen: Der Spinozistische Anfang ist mit der *Substanz* gemacht.

Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.³⁷

Auch Hegel zählt sich zu den „Philosophen“, die zu Beginn „Spinozisten“ sein müssen, dadurch, dass sie ihren Geist von allem Besonderen befreien und nur den „Anfang selbst“ denken; nach Hegels *Werden*-Grundsatz: „Es ist noch nichts, und es soll Etwas werden“.³⁸ An dieser, wie an vielen anderen Stellen, zeigt sich die große Bewunderung Hegels für die Spinozistische Philosophie. Die zwei angeführten Textstellen aus der WdL und den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* weisen jedoch auf zwei sehr unterschiedliche Anfänge hin: Einmal ist Spinozas Substanz als Prinzip des Denkens „*bestimmter* Inhalt“³⁹ und im anderen Zitat die „Negation alles Besonderen“⁴⁰ oder die *Negation alles Bestimmten*. Auf den ersten Blick scheint es so, als ob Hegel zweierlei machen würde: Einerseits Spinozas Anfang mit den anderen metaphysischen und dadurch *bestimmten* Anfängen zu *kritisieren* und ihn andererseits für seinen bestimmungslosen Anfang zu *loben*.

³⁵ HEGEL, *WdL I*, 65.

³⁶ GRIMMLINGER, *Spinoza in Hegels Wissenschaft der Logik*, 255.

³⁷ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165.

³⁸ HEGEL, *WdL I*, 73.

³⁹ HEGEL, *WdL I*, 65.

⁴⁰ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165.

Nach Hegel ist Spinoza ein Transzendenzdenker, jedoch nicht in der klassischen Tradition wie es Thales, Anaxagoras, Plotin oder Platon sind. Hegel ordnet zwar Spinozas Denken in die metaphysische Tradition vor ihm ein, jedoch ist er vielmehr ein „umgekehrter Transzendenzdenker“.⁴¹ Spinozas transzendentes Prinzip ist nicht die Substanz, denn diese bleibt bestimmungslos, sondern ihre Modi. Die Modi gehen von der Substanz aus und bleiben in der Bestimmung der Substanz derselben äußerlich. Da sie sich nicht selbsterhalten können, fallen sie in die Substanz zurück und verfehlen dadurch ihr Ziel, die Substanz nach außen hin zu bestimmen.

Der Verstand beziehungsweise das Denken ist nach Spinoza ein Modus.⁴² Damit wird auch die Substanz nur durch ihre Modi gedacht. Weil die Modi als Bestimmungen der Substanz von dieser abhängig bleiben, kehren sie nach Hegel in die bestimmungslose und indifferente Substanz wieder zurück. Der *gesetzte* Anfang durch die Substanz ist somit zunächst ein bestimmungsloser, welcher erst bestimmt wird. Die Bestimmungen bleiben jedoch nicht erhalten, weil sie in die Substanz zurückkehren. Das ist, was bei Hegel unter dem „Akosmismus-Vorwurf“ bekannt geworden ist: Nach Hegel sind Spinozas Bestimmungen, alles Endliche, die Modi unter ihren Attributen *Denken* und *Ausdehnung*⁴³, „nicht wahrhaft für sich selbst existierend“ und darum nicht-existent.⁴⁴ Wenn es kein Denken und keine Ausdehnung gibt, dann gibt es keine Welt, darum A-kosmismus. Dieses Thema wird an anderer Stelle für die Arbeit nochmals zentral.

Macherey schreibt an einer Stelle, dass die „beginnende Philosophie [bei Spinoza nach Hegel] = schwindende Philosophie“⁴⁵ sei. Mit diesem Ausdruck wird ein wichtiger Aspekt in der Auslegung Hegels hervorgehoben, welcher den Großteil, der von Hegel erhobenen Vorwürfe, in einem zusammenfasst: Der Spinozismus ist ein „Denken des Anfangs“⁴⁶, jedoch kein *Anfang des Denkens*:

For Hegel, Spinoza's substance became the paradigm of both arrested abstractness and arrested intuition. Arrested abstractness means that an object, in this case substance, is only given "in itself," and not mastered philosophically by the hard logical process of arriving at. Thus, Spinoza's substance is the mere beginning. It has to be overcome in the totality of notion or spirit, a spirit that is a ceaseless process of self-integration, the eternally flowing process of the striving and coming to itself of knowledge. As

⁴¹ Siehe eine nähere Erklärung hierzu im Kapitel 2, 2. *Spinoza als immanenter Denker*.

⁴² „Unter Verstand verstehen wir nämlich (was ja selbstverständlich ist) nicht [das Attribut] unbedingtes Denken, sondern lediglich einen gewissen Modus des Denkens [...]“ (SPINOZA, *Ethik I*, 31p 1d)

⁴³ Eine genauere Darstellung der ontologischen Elemente bei Spinoza – Substanz, Modi und Attribute – findet sich im Kapitel 2, hier vor allem in den Abschnitten 1.2. und 2.1.

⁴⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165.

⁴⁵ MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 45.

⁴⁶ MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 31.

arrested abstraction, substance for Hegel is reality beyond the realm of knowledge, a Kantian "thing-in-itself".⁴⁷

Bei Hegel fängt das Denken unmittelbar und bestimmungslos an. Das ist nach Hegel bei Spinoza auch der Fall, jedoch bleibt Spinoza in diesem Anfang „stecken“, weil alles, was aus diesem Anfang entsteht in diesem wieder verschwindet.⁴⁸ Wenn Macherey schreibt, dass die anfangende Philosophie, somit der *Anfang des Denkens* bei Spinoza, schwindende Philosophie ist, wird das Denken bis zuletzt bestimmungslos bleiben und wird nie anfangen, bestimmtes Denken zu sein. An diesem Punkt lässt sich bereits erkennen, wieso nach Hegel der Satz *omnis determinatio est negatio* für Spinoza so zentral ist.⁴⁹ Nach Hegel denkt Spinoza nur die *einfache Negation*, da er beim Satz der Negation stehen geblieben ist und nicht die *bestimmte* oder *doppelte Negation* weitergedacht hat. Alles Bestimmte ist Negation. Dadurch, dass alles Bestimmte und damit bereits Negative nochmals negiert wird, wird die Negation eine *bestimmte* Negation, die dadurch nicht einfach aufgelöst, sondern in den weiteren Gang der Erkenntnis aufgehoben wird. Einfacher ausgedrückt: Wenn eine Bestimmung bei Hegel negiert wird, dann wird nicht die gesamte Bestimmung negiert, sondern nur bestimmte Aspekte davon. Diese negierten Aspekte werden als bestimmte Negationen nicht nur ausgelöscht, sondern in den weiteren Gedankengang aufgenommen. Hegels dialektische Philosophie ist somit schwindend als negierend *ebensosehr* wie andauernd:

[...] er [der Verstand] negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt.⁵⁰

Ein wichtiger Hegel-Interpret des 20. Jahrhunderts, Liebrucks, schreibt, dass die „Hegelsche Philosophie [...] eine Philosophie des dauernden Verschwindens und des dauernden Anfangs [ist]“, welche die Gegenseitigkeit von Begriff und Sein denkt, wodurch der Begriff zum Sein

⁴⁷ SHMUELI, *Hegel's interpretation of Spinoza's concept of substance*, 186.

⁴⁸ „Er [Hegel] hielt diesen [Spinoza] einerseits für den Höhepunkt der neuzeitlichen Philosophie und sogar den einzigen möglichen Anfang des Philosophierens, sodass er sogar behauptete, ohne Spinozismus gebe es überhaupt keine Philosophie. Andererseits lässt sich der Großteil der von Hegel gegen den Spinozismus erhobenen Vorwürfe in einem einzigen Vorwurf zusammenfassen, nämlich, dass jene Philosophie, mit der die Philosophie erst ihren Anfang haben kann, zugleich am Anfang stecken geblieben sei, sich nie von der Stelle gerührt und schlichtweg keine eigenen Ansätze entwickelt habe.“ (MODER, *Hegel und Spinoza*, 16-17)

⁴⁹ In seiner Auslegung der Spinozistischen Philosophie, im Kapitel zum Absoluten (Wesenslogik), schreibt Hegel: „*Die Bestimmtheit ist Negation*« ist das absolute Prinzip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Spinoza bleibt bei der *Negation* als *Bestimmtheit* oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. *sich negierender Negation* fort; somit *enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form*, und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen.“ (HEGEL, *WdL II*, 195)

⁵⁰ HEGEL, *WdL I*, 17.

führt und *ebensoehr* das Sein zum Begriff.⁵¹ Somit schwindet – wie Spinozas Philosophie nach Hegel – auch Hegels Philosophie, jedoch ist diese *ebensoehr* eine Philosophie des *dauernden Anfangs*. Die Philosophie ist schwindend, weil ihre Bestimmungen negiert werden und *ebensoehr* dauernd, weil sie in ihrer Negation beziehungsweise in ihrem Verschwinden *ebensoehr* erhalten bleiben. Nur so ist es möglich, auf eine nicht endliche und damit positivierbare Weise zu denken: Wenn jede Bestimmung zugleich ihre eigene Negation ist, dann gibt es keine Instanzierungen im Denken. Nur auf diese Weise kann das Denken so sein, wie Hegel denkt, *spekulativ*; und das *von Anfang an*. Darum macht Hegel einen unbestimmten Anfang, der, auch nachdem er im weiteren Gang der Gedankenbewegungen und zugleich im Rückgang zu sich selbst, bestimmt wird, nie erreicht werden kann, da das höchste Prinzip der Wissenschaft, welches in vielen Philosophien von Anfang an gesetzt ist, nie eingeholt werden kann. Dieses ist nämlich nicht instanzierbar oder positivierbar.

Hegel macht für die WdL keinen *bestimmten* Anfang, indem er für das Subjekt „Anfang“ ein passendes Prädikat setzt, wie „Wasser“ oder „Nus“. Die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat der Form „Anfang = X“ wäre bei Hegel keine gesetzte Gleichheit. Die Bestimmung des Anfangs resultiert somit bei Hegel nicht durch eine Aneinanderreihung von Subjekt und Prädikat oder von Anfang an gesetzte Bedeutungsgleichheit, sondern auf *spekulative* Weise: indem der Anfang sich in Richtung seiner Bestimmungen und *ebensoehr* die Bestimmungen in Richtung des Anfangs bewegen. Genau aus diesem Grund schreibt Hegel – wie ich nun ausführlicher darstellen werde –, dass sich der Anfang in seinem Fortgang und *ebensoehr* in seinem Rückgang erst entwickelt. Nur auf diese Weise ist es möglich, einen Anfang, der *vor* der Wissenschaft und damit *außerhalb* dieser anfängt, zu vermeiden:

Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es *außerhalb* derselben erörtert werden sollte; *außerhalb* der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu tun ist, bewerkstelligen.⁵²

2.2. Auslegung des Anfangs 1: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“

Die Frage „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ ist zentral für das Verständnis vom Anfang bei Hegel. Wieso scheint sie jedoch für manche, wie für Moder in

⁵¹ LIEBRUCKS 1972, *Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bei Hegel*, 331.

⁵² HEGEL, *WdL I*, 67 – Diese Stelle lässt Hegels Kantkritik durchklingen. Hauptkritikpunkt Hegels ist, dass Kant über die bestimmten Kategorien für sein philosophisches System *vor* und damit „*außerhalb*“ des Erkennens und der Wissenschaft überhaupt urteilte.

seiner Interpretation eine der „seltsamsten Fragen in der gesamten philosophischen Tradition“ zu sein?

Der Anfang der Logik ist entweder etwas, was zur Logik selbst gehört und in sie miteinbezogen ist, oder er ist ihr äußerer Ursprung, mit dem sich die ekstatische Lehre vom Ursprung auseinandersetzt. Es geht um die Frage, ob der Anfang zu dem zu zählen ist, was mit ihm angefangen wird, und damit um eine Frage, die wohl eine der seltsamsten Fragen in der gesamten philosophischen Tradition ist.⁵³

Mit einer Frage zu beginnen, ist für einen bestimmungslosen *Anfang des Denkens* tatsächlich seltsam. Eine Frage zu stellen bedeutet nämlich, eine äußere Perspektive einzunehmen und aus dieser ihren Gegenstand zu befragen.⁵⁴ Weil die Frage ihrem Gegenstand bereits äußerlich ist, gibt es kein *ihr* wiederum Äußerliches, welches auch *sie* in Frage stellen könnte.⁵⁵ Der Gegenstand der *Womit*-Frage Hegels ist jedoch unbestimmt. Die Unbestimmtheit des Anfangs wird in der Frage durch das Pronominaladverb „womit“ ausgedrückt. In diesem Fall kann es ein Satzglied vertreten, indem es seine grammatikalische Funktion übernimmt. Das Prädikat des Anfangs ist somit das, *womit* der Anfang gemacht wird. In seiner Form ist dieses Prädikat inhaltsleer. Wenn die Frage als äußerliche Perspektive keinen Gegenstand und somit Inhalt hat, ist sie selbst genauso inhaltsleer. Hegel befindet sich – vielleicht bewusst – von Anfang an in einem Widerspruch, nicht anfangen zu können und doch anzufangen; keine Frage stellen zu können und doch zu fragen. Der Gegenstand der Frage und der Gegenstand des Anfangs überhaupt ist *von Anfang an* widersprüchlich: *er ist und zugleich auch nicht*.

Die *Womit*-Frage des Anfangs lässt sich darum von Anfang an mit der Frage nach dem zentralen Begriffspaar des Widerspruchs von *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung* bei Hegel verknüpfen, welches die gesamte Gedankenbewegung der WdL hindurch begleitet und am Ende prominent wird. Der Anfang und das Ende sind bei Hegel in dem Sinne eng miteinander verbunden, da der Anfang *erst* in seinem Fortgang *und zugleich* in seinem Rückgang bestimmt wird.

Der *Fortgang* ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein *Anderes* abgeleitet oder daß ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; - und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebenso sehr wieder auf. So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende. Durch

⁵³ MODER, *Hegel und Spinoza*, 40.

⁵⁴ Für eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Fragens in der Philosophie siehe BODENHEIMER, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*. Bodenheimer befasst sich in diesem Werk vor allem mit der Frage der Frage selbst und untergräbt damit die Radikalität des Fragens überhaupt (siehe Dolar, *Being and MacGuffin*, 89).

⁵⁵ Siehe DOLAR, *Being and MacGuffin*, 90 – “[...] question is questionable, the radical stance of questioning everything, without any bias and without mercy, actually itself presupposes something, it cannot quite account for the position from which the question is posed.”

diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu *einem Kreise*. - Zugleich ergibt sich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird und daß erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis ist.⁵⁶

Aus diesem Zitat lassen sich folgende zentrale Stellen herausarbeiten: (1) Der unmittelbare Anfang wird erst im „Fortgang“ und zugleich *Rückgang*⁵⁷ in „einem Kreise“ bestimmt.⁵⁸ Dabei schließt der Anfang seine Fortsetzung nicht ein, sondern die Fortsetzung selbst spricht sich über den Anfang aus.⁵⁹ Was an diesem Punkt klar wird, ist, dass der Anfang nicht äußerlich gesetzt wird und sich auch nicht selbst in einem ohnehin schwer zu plausibilisierenden Akt setzt. Der Anfang wird erst aus der Bewegung seiner Bestimmungsstufen heraus als Anfang verständlich. Die Fortsetzung als „immanente Erklärung“⁶⁰ des *Womits*, des Gegenstandes dieses Anfangs, umfasst diesen und führt ihn weiter. (2) Dabei liegt der unmittelbare Anfang „allem Folgenden“ auf immanente Weise zugrunde.⁶¹ Der Anfang geht im Hinblick auf seine eigenen Bestimmungen nicht in die syntaktische Form „Subjekt *ist* Prädikat“ über, sondern bleibt als Subjekt den Prädikaten seiner Bestimmung immanent. Der Anfang, der sich erst in der spekulativen Struktur seiner Bestimmung zeigt, wird auf diese Weise *Anfang des Denkens* und

⁵⁶ HEGEL, *WdL I*, 71.

⁵⁷ Vom Ende der Logik her, genauer vom letzten Kapitel der Begriffslogik mit der Überschrift „die absolute Idee“, worin Hegel seine Dialektik, die absolute Methode, darlegt und durch sich selbst aufheben lässt, bezieht er sich vermehrt auf den Anfang der Logik, wie an folgender Stelle anhand des Motivs vom „Rückgang“ zu lesen ist: „Die Beglaubigung des bestimmten Inhalts, mit dem der Anfang gemacht wird, scheint rückwärts desselben zu liegen; in der Tat aber ist sie als Vorwärtsgehen zu betrachten, wenn sie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört.“ (HEGEL, *WdL II*, 554)

⁵⁸ Die Hegel-Kritik, wonach seine Philosophie ein geschlossenes System beziehungsweise eine „Kreisfigur“ darstelle, wurde vielfach vonseiten prominenter Kritiker der Metaphysikgeschichte aufgenommen und durch das Primat der Differenz (Derrida) oder Wiederholung (Deleuze) beispielsweise versucht, aufzubrechen. Hier im Falle Derridas dargestellt: Im Versuch, die Sprache in ihrer Nicht-Identität (oder *différance*) mit der Schrift aufzuzeigen, kritisiert Derrida die Dialektik in ihrer Kreisform als „Ökonomie“, welche sich an der phonetischen Sprache des „Sich-im-Reden-Vernehmens“ orientiert (DERRIDA, *Grammatologie*, 245 und 413). Die Dialektik bleibt damit lediglich eine „Vermittlungsbewegung[...] zwischen zwei erfüllten Präsenzen“ und auf diese Weise in ihrer eigenen Kreisbewegung eingeschlossen. (DERRIDA, *Grammatologie*, 422-423) An anderer Stelle schreibt Derrida: „Der Horizont des absoluten Wissens ist das Erlöschen der Schrift im Logos, die Resumption der Spur in der Parusie, die Wiederaneignung der Differenz, die Vollendung dessen, was wir an anderer Stelle die Metaphysik des Eigentlichen genannt haben.“ (DERRIDA, *Grammatologie*, 48) Die Schrift und die Differenz wird bei Hegel laut Derrida dem Ziel der Selbstpräsenz des Bewusstseins, welches jedoch der Vermittlung der Schrift bedarf, untergeordnet. Die „zwei erfüllten Präsenzen“ beziehen sich auf alle Momente der Dialektik, die vom Sein als Präsenz her bestimmt werden und nicht von der Spur oder Differenz her (DERRIDA, *Grammatologie*, 422-423). Hier sei auch auf eine weitere Stelle bei Derrida verwiesen: „Als ein Ort des Übergangs, als Brücke zwischen zwei Momenten der vollen Präsenz, funktioniert das Zeichen demnach nur als der provisorische Verweis einer Präsenz auf eine andere. Die Brücke kann gehoben - aufgehoben - werden.“ (DERRIDA, *Der Schacht und die Pyramide*, 94)

⁵⁹ MODER, *Hegel und Spinoza*, 48.

⁶⁰ MODER, *Hegel und Spinoza*, 48.

⁶¹ HEGEL, *WdL I*, 71.

damit Denken überhaupt. Dadurch, dass sich der Anfang denkend bestimmt, kann das Denken anfangen zu denken beziehungsweise Denken zu sein.

Hinsichtlich dessen, was der Anfang durch und nach seinen gesamten Bestimmungsbewegungen sein wird, ist er *am vermittelsten*. Zunächst ist er jedoch superlativisch ohne positivierbaren und damit vermittelbaren Superlativ der *bestimmungsloseste* und damit *am wenigsten positivierbare*.⁶² Nur dadurch wird der Anfang nicht zu einem *absoluten* und dadurch in sich geschlossenen und vollends vermittelten Anfang, sondern bleibt offen. Das Wort „absolut“ muss bei Hegel wortwörtlich verstanden werden, und zwar als dasjenige, was sich von sich selbst löst (ab-solvere), indem es sich selbst negiert. Wenn der absolute Anfang am vermittelsten ist, dann ist er zugleich auch am unmittelbarsten: ein Superlativ, der *ebensosehr* auch keiner ist.

Dadurch, dass der Anfang erst am Ende gesetzt wird, passiert dieser Akt durch den freien *Ent-schluss*. Der *Ent-schluss* als Gegenbewegung zum Schluss schließt den Kreis jedoch nicht vom Anfangs- zum sich-selbst-identischen Endpunkt, sondern zeigt sich vielmehr als ein *neuer* Anfang. Dies ist nur möglich, wenn sich der Anfang als Subjekt im Gang seiner Bestimmung selbst setzt und damit zwischen „Selbstanfangen“ und „Angefangenwerden“ liegt.⁶³ Auf diese Weise kann der Anfang als das *Womit* er angefangen wird nur sein, wenn er selbst Anfang *gewesen sein wird*.⁶⁴ Der Anfang, der gewesen sein wird, ist als vermittelter dadurch der „einsehbar gewordene Anfang“⁶⁵.

⁶² Auf ähnliche Weise drückt auch Hassan Givsan den Anfang aus. Weil der Anfang seine eigene Entwicklung darstellen soll, muss er zunächst einmal als das „Abstrakteste“ „bestimmungsarm sein“ beziehungsweise der „Ärmste an Bestimmungen“ und der „Bestimmungsloseste“. (GIVSAN, *Hegels Logik – die Frage des Anfangs*, 72-73)

⁶³ Appel verwendet diese Begriffe, um sich davon abzugrenzen, dass Gott nicht als „Anfang“, „causa prima“ oder „höchste Idee“ aufgefasst werden soll (APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, 273). Gott manifestiert sich in der Bewegung, welche „zwischen Selbstanfangen und Angefangenwerden, zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Ich und Wir liegt“ (APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, 273). Gott sowie das Absolute sind hochvermittelte Kategorien bei Hegel, die jedoch niemals vollständig bestimmt werden können. In gewisser Hinsicht sind sie bereits am Anfang vorhanden, werden jedoch erst im Laufe ihrer Gedankenbewegungen bestimmt.

⁶⁴ Wenn ich über den Anfang als einen solchen schreibe, der *gewesen sein wird*, dann unterwerfe ich den Anfang keiner Zeitlichkeit, die ihn auf lineare Weise bestimmt. Die Zeitlichkeit des Anfangs muss in ihrer logisch-dialektischen Bedeutung gefasst werden: Das *Futur Antérieur* drückt als Zeitform in ihrer Logizität keine Linearität aus, sondern vielmehr Gleichzeitigkeit. Wie kann nämlich ausgedrückt werden, dass der Anfang als ein bestimmter *ist* im Sinne von *noch-nicht ist*? So, dass er Anfang *gewesen sein wird*.

⁶⁵ EIDAM, *Der Anfang der Logik*, 61.

2.2.1. Vom Anfang zum Ende und wieder zurück: Der höchste Widerspruch

Es gibt ein wichtiges *Wort* bei Hegel, welches an sehr prominenten Stellen der *WdL* und *PhdG*⁶⁶ vorkommt und auch von mir bereits öfters verwendet wurde. Dieses Wort drückt die *spekulative* Art und Weise des dialektischen Philosophierens dadurch aus, dass es die Gegenseitigkeit und Verwobenheit von zwei Positionen darstellt. Eine sehr bekannte Stelle, in der das Wort vorkommt, tritt am Ende der *WdL* auf, wo Hegel seinen „höchsten Gegensatz“⁶⁷ oder *höchsten Widerspruch*, denjenigen zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit auf den Punkt bringt: „Dies Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist *ebensoehr* Unmittelbarkeit als Vermittlung [...]“⁶⁸. In dem, was aus der dialektischen Bestimmungsbewegung *resultiert*, ist dieser Gegensatz der Höchste, weil er nie vollständig in ein Drittes aufgehoben werden kann. Daraus folgt notwendigerweise, dass nichts jemals vollständig vermittelt ist, da sich der Vermittlungsprozess stets in einem Unmittelbaren befindet. Darum ist alles Unmittelbare nur dann vermittelt, wenn alles Vermittelte zugleich auch unmittelbar ist. Das bedeutet, dass die Vermittlungsstrukturen stets in die Unmittelbarkeit eines Anfangs zurücktreten. Hiermit wird klar, wie nah der Anfang und das Ende der *WdL* zueinanderstehen stehen; nicht in einem räumlichen oder zeitlichen Sinne und vor allem nicht im Hinblick auf die vielen differenzierten Gedankenbewegungen, die dazwischen erfolgt sind, sondern in einem rein logischen Sinne. Hieran wird klar, wie sich die Frage „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ mit der Frage nach der Unmittelbarkeit und Vermittlung, die vor allem am Ende der *WdL* nochmals prominent wird, verbinden lässt. Am Anfang dieses ersten Abschnittes der *Seinslogik* entwickelt sich die Beziehung des Vermittelten und Unmittelbaren von einem „weder noch“ hin zu einem „entweder oder“, bis Hegel zum „*ebensoehr*“ kommt:

Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Wiederlegung.⁶⁹

An anderer Stelle nimmt Hegel diesen Gedanken wieder auf und schreibt, dass der Anfang auf zweifache Weise genommen werden kann: „[...] als Resultat auf vermittelte oder als eigentlicher Anfang auf unmittelbare Weise.“⁷⁰ Diesen Gedanken führt er jedoch nicht aus und

⁶⁶ Eine prominente Stelle in der *PhdG*, worin dieses Wort vorkommt, wird auch in dieser Arbeit und hier vor allem in Hegels Auslegung der Spinozistischen Philosophie einen prominenten Platz erhalten, und zwar der Gedanke, dass „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern *ebensoehr* als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken [ist].“ (HEGEL, *PhdG*, 23) Siehe hierzu Kapitel 3, 2. Substanz und Subjekt: Immanentes und selbstbewusstes Denken.

⁶⁷ HEGEL, *WdL II*, 549.

⁶⁸ HEGEL, *WdL II*, 565.

⁶⁹ HEGEL, *WdL I*, 65.

⁷⁰ HEGEL, *WdL I*, 66.

verweist den Lesenden vielmehr auf seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*⁷¹.

In diesem Zitat stellt er jedoch den entscheidenden Punkt vor:

Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.⁷²

Der unmittelbare Anfang ist seinen Bestimmungen immanent, indem er alle weiteren Vermittlungsbewegungen innerhalb der WdL begleitet. Das Unmittelbare bleibt dadurch im untrennbaren Gegensatz gegenüber dem Vermittelten bestehen. Das Unmittelbare ist immer auch vermittelt, weil es, wie Liebrucks entgegen dem Nominalismus schreibt, „selbst im *Gedanken* niemals ein nur Abstraktes gibt oder gegeben hat“⁷³. Auch Eidam weist darauf hin, dass der Begriff der Unmittelbarkeit bereits ein Reflexionsbegriff ist und dadurch von Anfang an nicht bloß abstrakt sein kann: *Un-mittel-bar* enthält bereits eine doppelte Negation und damit eine Vermittlungsstruktur.⁷⁴ Weil der Anfang nie in sich vollständig vermittelt sein kann, ist dieser ohne das Unmittelbare nicht bestimmbar und darum nicht denkbar. Das Unmittelbare ist somit von Anfang an potentiell vermittelt und umgekehrt genauso.

Der höchste Widerspruch zeigt sich am Ende der WdL als der nichtanalysierbare⁷⁵ *Anfang des Denkens*, worin das Denken immer eingebettet ist. Dieser Widerspruch als „Kern der Dialektik“ ist selbst „nicht-dialektisch“⁷⁶, da sich das Unmittelbare und Vermittelte nie gegenseitig aufheben, sondern erhalten bleiben. Dieser Widerspruch ermöglicht, dass das Denken nicht bei einem endlichen, fixierbaren und damit positivierbaren Standpunkt stehen bleibt. Damit ist das Denken frei, sich zu bewegen und seine Richtung erst im eigenen *immanenten* Prozess zu ermitteln. Das Denken als Denkprozess ist dadurch angetrieben, dass dasjenige, was *ist*, nicht fixierbar ist, somit *nicht-ist*, und dadurch erst *wird* – *Sein, Nichts* und *Werden*.

⁷¹ Hegel verweist in der WdL auf folgende Stelle: HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Abschnitt: *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. Das unmittelbare Wissen*, §61-63.

⁷² HEGEL, *WdL I*, 66.

⁷³ LIEBRUCKS, *Die absolute Idee als Entsprechung*, 600.

⁷⁴ EIDAM, *Der Anfang der Logik*, 55.

⁷⁵ Siehe HEGEL, *WdL I*, 75.

⁷⁶ DOLAR, *Being and MacGuffin*, 99-100.

2.2.2. Kein Anfang und kein Ende: Per-formativität der Wissenschaft der Logik

Die WdL, welche sich als komplexe Vermittlungsstruktur zeigt, weiß von Anfang an, dass sie nur als *eine* Version ihrer selbst zu denken ist, in der der Unmittelbarkeit des Anfangs entsprochen wird; eine Version, die in einer anderen *wiederholt* werden kann. Mit dieser Argumentation geht die Frage nach der Autor*innenschaft der WdL einher. Ist Hegel der Autor der WdL oder schreibt sich der Prozess der Logik in ihrem spekulativen Denken vielmehr selbst? Weil die Logik als ihre eigene Autorin am Ende nicht selbst zu Ende geht, sodass ihr Geist stillsteht, ja „abstirbt“, kann sie nur weitergedacht werden, indem sie neue Versionen ihrer selbst schreibt beziehungsweise geschrieben werden. Wahrscheinlich schreibt sich die Logik öfters als Hegel in Bezug auf Platon, der seine *Politeia* siebenmal schrieb, angibt, und zwar siebenundsiebzigmal.⁷⁷ Das Ende oder der Schluss der WdL ist als Ent-Schluss der Rückgang hin zu einem *neuen* Anfang. Es gibt somit keinen Anfang und kein Ende, die *von Anfang an* beziehungsweise jemals fixierbar sind. Aus diesem Grund ist nicht klar, wo die WdL anfängt und endet und das macht ihren per-formativen Charakter aus.

Der Anfang der Logik soll daher durchaus völlig unmittelbar aufgefaßt werden können, aber seine Unmittelbarkeit hat ihren Ursprung in einer längeren Vermittlung, die sich in ihren Schritten eben auf dieses Unmittelbare hin aufgehoben hat. Der Name dieser für die Logik relevanten Vermittlung lautet *Phänomenologie des Geistes*. Sie wird auf diese Weise zum Kronzeugen für die Dignität des Anfanges der Logik, sofern überhaupt die Frage nach einer Ableitung außerhalb ihrer selbst erhoben wird.⁷⁸

Wo die WdL genau anfängt, ist nicht festgelegt, weil dieser Punkt nicht bestimmt werden kann. Der Anfang der WdL findet sich in der PhdG ebenso wie in den diversen Vorreden und Einleitungen zur PhdG, WdL und *Enzyklopädie*. Somit übersteigt das Werk inhaltlich auf per-formative Art und Weise die formalen Grenzen eines einzigen Buches, welches den Titel „Wissenschaft der Logik“ trägt.⁷⁹ Im letzten Kapitel der WdL mit dem Titel „absolute Idee“, wird die Methode als absolute Methode in ihrer Performativität und damit in ihrem spekulativen Zusammenhang von Inhalt und Form vorgestellt. Diese Idee als absolute Methode der WdL

⁷⁷ Siehe HEGEL, *WdL I*, 33.

⁷⁸ AUINGER, *Substanz und Begriff*, 422.

⁷⁹ Im ersten Abschnitt der *Seinslogik* wird auf das Verhältnis zwischen WdL und PhdG hingewiesen. Hegel schreibt hier, dass das „reine Wissen“ die „absolute Wahrheit des Bewußtseins ist“ (HEGEL, *WdL I*, 67). Damit ist der Anfang bereits ein Vermittelter: „Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultat hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt.“ (HEGEL, *WdL I*, 67) An dieser Stelle unter anderen zeigt sich, wie sich der Anfang über die WdL hinaus als ein bereits vermittelter darstellt. Was Hegel jedoch in der WdL, und zwar vor allem in den Absätzen zum *Sein*, *Nichts* und *Werden* aufzeigen will, ist, dass der Anfang ein am wenigsten wie nur möglich vermittelter und damit zugleich unmittelbarer ist.

konnte sich nur in ihrem inhaltlichen Prozess manifestieren und dadurch in ihrer Selbstreflexion ihren eigenen Inhalt generieren. Dieser Inhalt ist jedoch niemals positivierbar. Die Philosophie Hegels enthält damit Elemente, worin sie sich zu einem Allgemeineren ihrer Selbst – zu einem anderen hin – wiederholt.

Hier ist es erst, wo der *Inhalt* des Erkennens als solcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem *Systeme*. – Zunächst mußte für sie der Anfang in Ansehung des Inhalts ganz unbestimmt sein; sie erscheint insofern als die nur formelle Seele, für und durch welche der Anfang ganz allein nur seiner *Form* nach, nämlich als das Unmittelbare und Allgemeine bestimmt war. Durch die aufgezeigte Bewegung hat der Gegenstand eine *Bestimmtheit* für sich selbst erhalten, die ein *Inhalt* ist, weil die in die Einfachheit zusammengegangene Negativität, die aufgehobene Form ist und, als einfache Bestimmtheit, ihrer Entwicklung, zunächst ihrem Gegensatze selbst gegen die Allgemeinheit gegenübersteht.⁸⁰

Sobald sich die WdL gegen Ende hin in einer Unmenge an einzelnen Bestimmungen konkretisiert hat, zeigt sich der unmittelbare Anfang, in dem sie *immer-schon* eingebettet ist. Der Anfang ist allen Denkbewegungen immanent als dasjenige, was *nie-ganz* erfasst werden kann. Einen Anfang zu denken und dabei *nie-ganz* bei ihm ankommen zu können, bedeutet, den Anfang denkend und damit überhaupt denkend nicht stehen zu bleiben.

Sobald die WdL aus ihrer Vermittlung heraus in eine neue Unmittelbarkeit tritt, nimmt sie einen *allgemeinen Standpunkt* ein. Auf der Ebene des darstellenden Subjekts (siehe Punkt 1.2.) hat sich dieser durch seine eigene Subjektivität hindurchgearbeitet, um so zu seiner konkreten Allgemeinheit zu kommen. Das Unmittelbare des Anfangs erhält auf dieselbe Weise erst im Laufe seines Prozesses „seinen Sinn“: Er wird nämlich erst durch die Vermittlung zu einem Unmittelbaren gemacht und erfährt als „abstrakt Unmittelbare[s]“ einen „konkreten und inhaltvollen Gehalt“.⁸¹

In der Gegenseitigkeit und Verwobenheit von Inhalt und Form, Unmittelbarkeit und Vermittlung, entwickelt sich Hegels Philosophie als *offenes System* hin zu seiner „selbstbewussten Selbstauffassung“.⁸² Das System, so wie der Anfang, werden bei Hegel nie vollkommen mit sich identisch sein, weil diese immer zugleich unmittelbar und vermittelt sein werden. Das Unmittelbare, welches immer schon Teil des Vermittelten ist, stellt die Öffnung und Freiheit des Systems dar. Am Ende kommt Hegel nicht zu einem identischen Anfang zurück, der bereits von Anfang an da war. Grund dafür ist, dass der Anfang, der sich am Ende

⁸⁰ HEGEL, *WdL II*, 567.

⁸¹ Diese Interpretation ist inspiriert von AUINGER, *Substanz und Begriff*, 423-424 – Er bezieht sich hier in seinen Ausführungen und vor allem im Hinblick auf den Begriff der abstrakten Unmittelbarkeit auf die einleitenden Abschnitte zur Begriffslogik, genauer: HEGEL, *WdL II*, 245.

⁸² NUZZO, *System*, 7.

in seiner bisher aufgebauten Vermittlungsstruktur wieder aufhebt, am Anfang *noch-nicht* da sein konnte. Man konnte nicht von Anfang an wissen, wie dieser Anfang sich zeigen wird: „Dass man es am Ende besser weiß, wenigstens wissen kann, ist eine Binsenwahrheit, aber auch eine Wahrheit.“⁸³

Exkurs: Motiv des „noch-nicht“, „nicht-nur“ oder „nie-ganz“

Obwohl diese Wortkompositionen nach grammatikalischer Regel nicht durch einen Bindestrich verbunden sind, wird das in der Arbeit bewusst gemacht. Dahinter steckt eine sprachstilistische Entscheidung für die Darstellung des spekulativen Denkens Hegels. Wie auch das Wort „*ebensoehr*“, sind die Wortkompositionen „*noch-nicht*“ oder „*nie-ganz*“ der Versuch einer Versprachlichung dialektischer Denkbewegungen. Die Worte verbinden die Inhalte eines Satzes bestimmungslos, indem sie diese in ihre gegenseitige Bewegung führen. Diese sprachstilistische Entscheidung zeigt, wie die dialektische Dynamik in ihrer Versprachlichung des Denkens als bis zuletzt Uneinholbares und damit Unvermitteltes expliziert und auf diese Weise dargestellt werden kann. Wenn der Anfang *noch-nicht* angefangen hat, dann wird er *nie-ganz* angefangen sein. Mit diesen Worten – *noch-nicht* und *nie-ganz* – wird die kleinstmögliche Differenz des Anfangs zu sich selbst dargestellt, welche unmittelbar ist. Weil nach Hegel nichts positiviert werden kann, gibt es keinen Anfang, der ganz Anfang ist, ohne es auch nicht zu sein. Der Anfang, der in einer Negation oder Differenz zu sich selbst steht, wird mit dem Motiv des „*noch-nicht*“ oder „*nie-ganz*“ ausgedrückt. Von anderen Interpreten werden hierfür Bezeichnungen wie „Lücke“, „Manko“, „Leere“ oder „Krümmung“ gewählt.⁸⁴ Vor allem aber mit dem Begriff „Manko“ kann der Versuch Hegels, einen unbestimmten Anfang zu machen, missverstanden werden. Die Negativität der Unmittelbarkeit wird bei Hegel nämlich erst vermittelt. Der Anfang ist somit kein Mangel, weil man nicht von einem Etwas ausgeht, welches auf einmal vermisst werden würde. Viele Versuche, den Anfang bei Hegel zu versprachlichen, enthalten bereits eine Negativität, die sich jedoch erst zeigen muss. In diesem Sinne sind abstrakte Wortkonstruktionen wie „*noch-nicht*“ hilfreich, da sie den Weg der Negation erstmal zum Stocken bringen.

⁸³ EIDAM, *Der Anfang der Logik*, 58 - „Dieser problematische Übergang – denn er folgt nicht der immanenten Logik der *Logik* – wäre ein anderer, ein neuer Anfang. Man könnte ihn auf sich beruhen lassen, wenn nicht am Ende der Logik, vom Ende der Logik her ein neues Licht auch auf ihren Anfang fallen würde. Dass man es am Ende besser weiß, wenigstens wissen kann, ist eine Binsenwahrheit, aber auch eine Wahrheit.“

⁸⁴ Siehe ein paar beispielhafte Stellen, worin der immanente Anfang als dasjenige, was nicht analysierbar ist und dadurch als Manko, Leere oder Lücke bestimmt werden kann, allen weiteren dialektischen Bestimmungsbewegungen der Logik innewohnt: DOLAR, *Being and MacGuffin*, 92; MODER, *Hegel und Spinoza*, 2013, 97 und 189; ŽIŽEK, *Weniger als Nichts*, 518-520.

2.3. Auslegung des Anfangs 2: die unverbesserliche beziehungsweise unbestimmte Logik des reinen Seins

Es ist bekannt, dass die Neuauflage der *Seinslogik* Hegels letztes Werk war. Fast zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung 1812, somit im Jahre 1831, wurde diese grundlegend umgearbeitet. Der einzige Abschnitt, der ohne jegliche Abänderung übernommen wurde, sind die ersten drei Absätze mit *Sein*, *Nichts* und *Werden*.⁸⁵ Henrich stellt fest, dass Hegel „mit Sicherheit“ die Einwürfe gegen diesen Teil der *Seinslogik* kannte.⁸⁶ Jeder Versuch, den Anfang anders als mit dem Sein und Nichts zu machen, hätte die Natur des Anfangs nach Hegel jedoch verfehlt.⁸⁷ Der unmittelbare Anfang scheint für ihn somit unverbesserlich zu sein. Wie lässt sich dies erklären? Der höchste Widerspruch von Unmittelbarkeit und Vermittlung ist von Anfang an da, obwohl er noch nicht gesetzt ist. Am Anfang wird dieser im Widerspruch von Sein und Nichts ausgedrückt. Darum schreibt Hegel in der ersten Anmerkung zur Seinslogik:

Es muß dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit und Vermittlung (welche letztere eine Beziehung aufeinander, damit *Negation* enthält), vom *Sein* und *Nichts* gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, *Sein* und *Nichts*, in sich enthielte.⁸⁸

Hegel verliert wenig Worte über die ersten drei Momente seines Anfangs. Diese Beobachtung, welche nur aus dem Vergleich mit seinen genauen Ausführungen in anderen Kapiteln resultieren kann, zeigt auf, dass der Anfang erst im Gang der Bewegung seine Bestimmung erhält. Und darum geht es Hegel *primär*: um ein Erkennen oder Wissen, welches nicht außerhalb seines eigenen Entwicklungsganges gefasst werden kann. Im Erkennen oder Wissen bezieht sich das Wissen immer auf ein *Etwas*. Dieses Etwas wird erst durch das Wissen bestimmt. Das Wissen ist aber immer bereits Wissen von Etwas und nicht erst die transzendente Bedingung der Möglichkeit für ein Wissen von Etwas. Es ist nämlich bekannt, Form und Inhalt sind nach wie vor bei Hegel untrennbar, aus diesem Grund kann „vor der Wissenschaft“⁸⁹ nichts gewusst werden, weil das bedeutet, dass das Wissen durch eine äußerliche Reflexion geformt wird.

Um an dieser Stelle eine Abgrenzung vorzunehmen, setzt Hegels Logik – so wie es J. B. McMinn feststellt – nicht die sich entfaltende Struktur der Realität als Methode voraus.⁹⁰ Die Logik ist erst das Resultat der Methode und damit die Methode ungetrennt von ihrem Inhalt.

⁸⁵ HEGEL, *WdL I*, 82-83 – siehe hierzu HENRICH, *Hegel im Kontext*, 91 und DOLAR, *Being and MacGuffin*, 85: „There was nothing to change there, nothing to add or subtract [...]“

⁸⁶ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 2010, 91.

⁸⁷ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 2010, 92.

⁸⁸ HEGEL, *WdL I*, 86.

⁸⁹ HEGEL, *WdL I*, 67.

⁹⁰ Siehe MCMINN, *A Critique on Hegels Criticism of Spinoza's God*, 300.

Hegel fängt voraussetzungslos an, was bedeutet, dass er nicht mit etwas Bestimmtem anfängt, sondern *einfach* anfängt: Die Philosophie kennt keine „Art von Vorhof“⁹¹. Hier stellt sich aber nochmals die Frage: Wenn man nach Hegel immer schon in dem ist, was man macht und es somit keinen Anfang vor dem Anfang gibt, wieso schreibt er Einleitungen und Vorreden? Der Weg von außen zur Entfaltung seiner Denkbewegungen steht dem widersprüchlich gegenüber, worauf Hegel eigentlich abzielt, gleichzeitig ist ein solcher Anfang notwendig, auch wenn es ein „falscher“ Anfang ist. Das bedeutet nicht, dass Hegels Anfang mit *Sein*, *Nichts* und *Werden* falsch ist, denn wie bereits angeführt, ist dieser Anfang für ihn unverbesserlich. Der Anfang ist falsch, weil er *noch-nicht* ganz Anfang ist und somit nie auf vollkommene Weise richtiger Anfang gewesen sein wird.⁹²

2.3.1. Hegels Anfangskandidaten: Sein, Nichts, Werden

Hegel wählt für seinen Anfang einen ersten Kandidaten, das *Sein*. Dieses wird auf unbestimmteste und damit am wenigsten positivierbare Weise als „unbestimmte Unmittelbarkeit“ und als „nur sich selbst gleich“ oder Gleichheit mit sich, bestimmt.⁹³ In gewisser Weise erinnert das Sein einer *Chiffre*. Es *ist*, jedoch erst als ein geheimes *zu Findendes* beziehungsweise *Werdendes*.⁹⁴ Um die Analogie weiter auszuführen, *ist* ein Geheimnisvolles auf unmittelbare Weise auch *nicht*. Erst dadurch, dass es *nicht* bekannt ist, und damit auch *nicht* ist, ist es das, was es *ist*: Eine Chiffre ohne Sinn dahinter oder ein Geheimnis, hinter dem nichts steckt. Natürlich hat Hegel das Sein von Anfang an nicht auf euphemistische und plakative Weise als „Geheimnis“ vorgestellt. Zu wissen aber, dass das *Sein*, dessen Inhalt noch unbekannt ist, noch nicht *geworden* ist, lässt sich ansatzweise mit dieser Analogie erklären. Das *Sein* ist in dieser Hinsicht eine Unbestimmtheit, welche den Bestimmungsprozess erst eröffnet. Das leere *Sein* ermöglicht erst Bedeutung, sodass es potentiell alles meinen kann. Diese positiven und bestimmenden Eigenschaften des *Seins* sollen jedoch von Anfang an nicht vorhanden sein. Das *Sein* ist nämlich nur eines: unbestimmt.

⁹¹ HEGEL, *Jenaer Schriften 1801-1807*, 24.

⁹² Nach Harnischmacher erwächst das Problem des Anfangs bei Hegel nicht aus dem logischen Denken, welches sich unmittelbar auf sich selbst bezieht: „Das Raisonement über den Anfang sei allein der Bornierung der zeitgenössischen Philosophie geschuldet, die sich in einer 'Art von Vorhof' der Wissenschaft aufhalte.“ (HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, 229) Das ist sicherlich ein wichtiger Punkt, jedoch müssen sich diese beiden Gründe, wodurch das Problem des Anfangs bei Hegel ermittelt werden soll, nicht unbedingt ausschließen.

⁹³ HEGEL, *WdL I*, 82.

⁹⁴ Für *Gedankenbewegungen* Bilder herzunehmen, um Analogien herzustellen, ist problematisch, weil man gezwungen ist, das Denken dadurch in gewisser Weise zu fixieren. Trotzdem ist das eine Möglichkeit oder Weg, sich durch Umwege Hegel anzunähern.

Das *reine Sein* und das *reine Nichts* sind zunächst auf identische Weise bestimmt, weil sie beide gleichzeitig *nichts sind*, somit *sind* sie und auch *nicht*. Dadurch haben sie die gleiche Bestimmungslosigkeit, was jedoch nicht bedeutet, dass sie gleich beziehungsweise identisch sind. Wichtig ist hier zu betonen, dass Sein und Nichts auf unmittelbare Weise dasselbe sind und nicht erst ein Akt ihre Beziehung auf diese Weise bestimmt. Zunächst müssen beide in ihrer Bestimmungslosigkeit und Unmittelbarkeit gesehen werden: „Sind [...] reines Sein und reines Nichts in ihrer Bestimmungslosigkeit unmittelbar dasselbe, so schließen sie an sich jede Differenz und folglich auch jede weitere Bestimmung aus.“⁹⁵ Ihre unmittelbare Identität ist das *Werden* als „Sein in Nichts“ und „Nichts in Sein“.⁹⁶ Dadurch, dass Sein und Nichts jeweils auf *unmittelbare* Weise in ihrem Gegenteil verschwinden, *werden* sie in einer Bewegung, in dem sich ihr Unterschied „unmittelbar aufgelöst hat“⁹⁷.

Dolar macht eine interessante Beobachtung, in welcher er auf eine externe Wiederholung hinweist: das Sein bestimmt Hegel als „*Sein, reines Sein*“ und das Nichts auf gleiche Weise als „*Nichts, das reine Nichts*“.⁹⁸ Die Wiederholung tritt hier in der Form einer Prädikation eines spekulativen Satzes auf.⁹⁹ Ist anzunehmen, dass die Wiederholung des Seins eine Lücke entstehen lässt und dadurch bereits eine Vermittlung ist, obwohl das Sein nicht bestimmt wird? Nach Dolar ist die Lücke oder *break* zwischen dem ersten und zweiten Sein eine „Festgefahrenheit“ („stuckness“) des Seins:

Being is the pure two, the figure of twoness, which is just enough to circumscribe the cut, the break between the two, which is not the differentiation of being, but its pure stuckness. *Being* is there just to display the break and instigate pure difference, while being meaningless in itself, a pure *flatus vocis*.¹⁰⁰

Die Wiederholung des Seins als reines Sein ist die sich anbahnende Differenz, die noch nicht Differenz ist. Das Sein ist zunächst in sich festgefahren, auch das Nichts. Die Struktur der externen Wiederholung findet sich auch beim Nichts, jedoch hat das Nichts einen bestimmten Artikel.¹⁰¹ Obwohl Hegel explizit feststellt, dass das Sein und Nichts den gleichen Inhalt haben, indem sie inhaltslos sind, gibt es eine minimale Differenz zwischen den beiden, welche von Hegel auch dadurch bereits gezeigt sein könnte, dass das Nichts einen bestimmten Artikel hat und das Sein nicht. In jedem Fall ist die eigentliche Differenz zwischen den beiden nicht bereits anzunehmen, sondern eine, welche erst *werden* muss. Wenn Hegel schreibt, dass das Sein nichts

⁹⁵ EIDAM, *Der Anfang der Logik*, 52.

⁹⁶ HEGEL, *WdL I*, 83.

⁹⁷ HEGEL, *WdL I*, 83.

⁹⁸ HEGEL, *WdL I*, 82-83.

⁹⁹ Siehe DOLAR, *Being and MacGuffin*, 92.

¹⁰⁰ DOLAR, *Being and MacGuffin*, 95.

¹⁰¹ Siehe DOLAR, *Being and MacGuffin*, 95.

ist, dann ist das Nichts kein Prädikat des Seins.¹⁰² Das Sein ist *immer-schon* in das Nichts übergegangen und das Nichts genauso in das Sein. Darum *sind* die beiden nicht dasselbe, sondern reines Sein und das reine Nichts *ist* jeder für sich dasselbe.¹⁰³

In der ersten Anmerkung der *Seinslogik* werden die *Gegensätze* zwischen dem Eleatismus und Heraklit aufgetan und die *Seinslogik* auf den Standpunkt Heraklits gestellt: „Alles fließt, das heißt: Alles ist Werden“¹⁰⁴. Alles ist *Werden* bedeutet, dass *alles Nichts* und *Sein* zugleich ist. Indem Hegel, wie im ersten Teil des Kapitels dieser Arbeit dargelegt, den identischen Satz traditioneller Philosophien zerstört, bricht er mit dem Identitätsgrundsatz *ex nihilo nihil fit*. *Alles ist Nichts* bedeutet *nicht-nur*, dass alles mit dem *Nichts* identisch ist und dadurch *aus nichts nichts wird*. Das *Nichts* ist zugleich auch nicht-identisch: *Alles ist Nichts* ist auf *spekulative* Weise zugleich *Alles ist Sein*. Hegels Grundsatz des *Werdens* ist damit *spekulativ*.

Der Identitätsgrundsatz, den Hegel mit dem „*Pantheismus* der Eleaten“ und dem „*spinozistischen*“¹⁰⁵ in Verbindung setzt oder, wie Liebrucks es ausdrückt, mit der „Welt der Positivität“¹⁰⁶, in der alles eine Ursache hat, wird für seinen Identitätsgrundsatz nicht völlig aufgeben: „Während die Wahrheit des Identitätsgrundsatzes (aus Nichts wird Nichts) diesem durchaus äußerlich ist, ist dem Grundsatz des Werdens nicht nur die Wahrheit des Identitätsgrundsatzes, sondern auch der diese Wahrheit aussprechende Identitätsgrundsatz immanent.“¹⁰⁷ Die Wahrheit vom *Grundsatz des Werdens* und vom *Identitätsgrundsatz* werden nicht von Anfang an als wahr dargestellt, sondern müssen sich erst im Laufe des Durchganges durch die WdL in ihrer Wahrheit und damit konkret vermittelten unmittelbaren Beziehung zeigen. *Nichts kann vorausgesetzt werden, alles muss sich erst zeigen.*¹⁰⁸

¹⁰² Siehe HEGEL, *WdL I*, 83.

¹⁰³ HEGEL, *WdL I*, 83.

¹⁰⁴ HEGEL, *WdL I*, 84.

¹⁰⁵ HEGEL, *WdL I*, 84.

¹⁰⁶ LIEBRUCKS, *Die absolute Idee als Entsprechung*, 598.

¹⁰⁷ MODER, *Hegel und Spinoza*, 36.

¹⁰⁸ Givsan erkennt das Eleatische Sein als leeren Begriff an, dem Hegel gegenüber „affirmativ“ bleibt. Er fängt nämlich mit dem Sein an und nicht mit dem Nichts. In diesem Kontext weist er auf die Hegelsche Formel in der WdL – „das wahrhaft Bleibende“ (Hegel, *WdL I*, 26) hin, welche mit dem Parmenidischen Sein in Verbindung gebracht werden kann. In der WdL grenzt sich Hegel jedoch im ersten Abschnitt des ersten Kapitels klar vom Identitätsgrundsatz ab, indem er schreibt: Das Sein [...] ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*.“ (HEGEL, *WdL I*, 83) Beide Beobachtungen zusammengenommen könnten ein Hinweis dafür sein, dass Hegels Anfang ein Dauernder oder Bleibender sowie auch ein Verschwindender ist.

2.3.2. Bestimmung des Anfangs *nihil negativum* und *nihil privativum*

In der hier weiterhin angeführten Sekundärliteratur lässt sich eine Diskussion darüber finden, ob die ersten Bestimmungen des Seins – *unbestimmte Unmittelbarkeit* und *Gleichheit mit sich selbst* – das Sein als Bestimmungsloses und damit Nichts, *nihil negativum* (durch reflexive Bestimmungen) oder *nihil privativum* (als Garnichts) darstellen. Nach Henrich sind die Bestimmungen des *reinen Seins* „negierte Reflexionsbestimmungen“¹⁰⁹, welche dazu dienen, das Sein von möglichen Strukturen und Reflexionen *zu befreien*, jedoch nicht nur: Einerseits soll der Anfang vor Reflexionen *geschützt* und andererseits muss er auf irgendeine Weise charakterisiert werden.¹¹⁰ Der Anfang und sein Zusammenhang von *Sein* und *Nichts* soll in seiner Unmittelbarkeit verstanden und noch nicht als Konstruktion aufgefasst werden, welche für eine Analyse erst dekonstruiert werden müsste. Der Anfang ist darum in seiner *spekulativen* Verwobenheit von *Sein* und *Nichts* zu betrachten. Von Anfang an zeigt sich damit ein unumgänglicher Widerspruch: Der Anfang ist unbestimmt, muss jedoch als solcher am wenigsten wie möglich bestimmt werden. Angefangen soll *mit* einem Anfang als ein „Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also *als Sein*, als das ganz Leere zu nehmen“¹¹¹.

Nach Moder gelangt Henrich zum Schluss, dass jegliche Bestimmung des Anfangs bereits Reflexion ist und der Anfang zugleich eine „völlig unaufhebbare Unmittelbarkeit bildet“, welche „undenkbar“ und „radikal unfangbar“ ist.¹¹² Hieraus schließt er, dass der Anfang bei Henrich lediglich *via negationis* erfolgt.¹¹³ Wenn Moder zu beweisen versucht, dass die *Seinslogik*, sobald sie anfängt zu sprechen, bereits Reflexionslogik ist¹¹⁴, nähert er sich dem Anfang *reflexiv* und damit auch *via negationis* an. Was Moder jedoch machen will, ist, den Widerspruch, den Henrich aufzeigt und vor allem im Hinblick auf seine abstrakte und damit unaussprechliche Unmittelbarkeit akzentuiert, aufzuheben, indem er sagt, dass dieser Anfang nicht als etwas „Indifferentes“ begriffen werden kann, sondern als etwas, das sich selbst produziert und damit bereits „produktive Negativität“ ist.¹¹⁵ Zu sagen, dass der Anfang von Anfang an *produktive Negativität* ist, bedeutet, dass das Unmittelbare darin von Anfang an vermittelt ist. Der Anfang muss sich jedoch erst rückläufig als diese produktive Negativität und damit Vermittelbarkeit der Unmittelbarkeit *zeigen*. Wenn Hegel in der 3. Anmerkung nach

¹⁰⁹ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 86.

¹¹⁰ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 87.

¹¹¹ HEGEL, *WdL I*, 75.

¹¹² MODER *Hegel und Spinoza*, 51 und 54.

¹¹³ MODER, *Hegel und Spinoza*, 50-51 und 53-54.

¹¹⁴ MODER, *Hegel und Spinoza*, 48.

¹¹⁵ MODER, *Hegel und Spinoza*, 53.

seiner knappen Darstellung von *Sein*, *Nichts* und *Werden* schreibt, dass die „Art der Beziehung [...] nicht weiter bestimmt sein [kann], ohne daß zugleich die bezogenen *Seiten* weiter bestimmt würden“,¹¹⁶ drückt er genau diese Problematik aus: Wenn die Art der Beziehung als „produktive Negativität“ bestimmt wird, dann werden die aufeinander bezogenen Seiten, das *Sein* und das *Nichts*, die zunächst abstrakt aufgefasst werden sollten, mitbestimmt. Abstrakt und damit bestimmungslos sind sie bereits *in ihrer gegenseitigen Beziehung*: Das *Sein* kippt in das *Nichts* und das *Nichts* in das *Sein*. Sie müssen nicht auf *definierte* und damit bestimmte Weise in Beziehung gesetzt werden, sondern sie sind es bereits unmittelbar. Die Beziehung zu bestimmen ist ein rückläufiger Akt hin zu einer Unmittelbarkeit, die damit bereits vermittelt ist. Der Anfang muss ein *einfacher* Anfang bleiben, der allgemein, konkret und dadurch bestimmungslos sein soll, um so überhaupt erst *bestimmt werden zu können*.

Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon; ebensowohl aber *ist* es auch noch *nicht*. Die Entgegengesetzten, *Sein* und *Nichtsein*, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre *ununterschiedene Einheit*. Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des *Seins* und des *Nichtseins* - oder, in reflektierterer Form, der Einheit des *Unterschieden-* und des *Nichtunterschieden-seins* - oder der *Identität* der *Identität* und *Nichtidentität*. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden, - wie er dies in der Tat sein würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre. In diesem Sinne würden, wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein.¹¹⁷

Zwei wichtige Punkte können aus diesem Zitat nochmals aufgegriffen werden: (1) Die WdL ist von Anfang an in der Widersprüchlichkeit von *Sein* und *Nichts*, die bereits ineinander überangenen sind, eingebettet. (2) *Sein* und *Nichts* sind in diesem Anfang unmittelbar miteinander vereinigt, identisch. Alle weiteren Reflexionen dieser Vereinigung, welche auch erst den Aspekt der Nicht-Vereinigung oder Nicht-Identität von *Sein* und *Nichts* aufzeigen, sind weitere Bestimmungen und Reflexionen des Absoluten, Subjekts, Begriffes oder des Denkens und Wissens überhaupt. Dadurch, dass der Anfang die gesamte WdL hindurch in ihrer *Anreicherung* von Bestimmungen begleitet, ist diese *Anreicherung* gleichermaßen eine *Verarmung*. Die Unmittelbarkeit des Anfangs, welche immer da ist, ist die Rückerinnerung der WdL an einen einfachen und bestimmungsarmen Anfang, der die Möglichkeit darstellt, über ihre eigenen *reichen* Vermittlungsstrukturen hinauszugehen und neu anzufangen.

Aber die, welche mit dem *Sein* als Anfang darum nicht zufrieden sind, weil es in *Nichts* übergeht und daraus die Einheit des *Seins* und *Nichts* entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des *Anfangs* anfängt, und mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird, aber gleichfalls auf

¹¹⁶ HEGEL, *WdL I*, 109.

¹¹⁷ HEGEL, *WdL I*, 73-74.

die Einheit des Seins und Nichts führt, zufriedener sein mögen als damit, daß das Sein zum Anfange gemacht wird.¹¹⁸

Hegel fängt nicht mit dem Anfang an, sondern mit dem *Denken des Anfangs*, welches zu einem *Anfang des Denkens* erst übergehen muss. Das *Denken des Anfangs* in seiner Unmittelbarkeit, somit in dem, was es *noch-nicht* ist, wird erst aus diesem Denken heraus zu einem *Denken* angefangen, welches ebenso in dem, was es *ist*, immer auch *nicht sein* wird, weil es immer auch ein *Anderes seiner selbst* ist. Das Bindewort „*noch-nicht*“ drückt hier zweifaches aus: einerseits hat sich die Unmittelbarkeit des Anfangs *noch-nicht* in ihrer wahren Bedeutung gezeigt, weil sie sich erst in ihrem Resultat zeigen wird, andererseits ist das *Denken des Anfangs noch-nicht Anfang des Denkens* geworden. Genau an diesem Punkt lässt sich die Offenheit im System Hegels interpretieren: Die Unmittelbarkeit des Anfangs kann nie vollständig vermittelt werden und weil sie als *Anfang des Denkens* dem Denken immer immanent bleibt, kann das Denken nie als solches ganz bestimmt werden. Eine vollständige Bestimmung des Denkens würde bedeuten, dass das Denken auf vollständige Weise mit sich zusammenkommt, ohne Öffnung und damit *freie* Möglichkeit, sich zu entwickeln. Genau deswegen kann das Denken nicht als ein Fixiertes veräußerlicht und formalisiert werden, weil es nie in sich abgeschlossen sein kann und nur dadurch Denken ist.

Die Unmittelbarkeit der anfänglichen Bestimmungen wird zwar in reichere Strukturen übergeführt, die für die Reflexion einsichtiger sind. Sie wird aber als der Anfang des Ganzen niemals aufgehoben und kann durch jene Strukturen niemals zureichend interpretiert werden. Der Schluß des Systems soll vielmehr die Einsicht in die Notwendigkeit eines Anfangs von unaufhebbarer Unmittelbarkeit begründen.¹¹⁹

2.3.3. *Anfang des Denkens*: die unerreichbare Einheit von Form und Inhalt durch immanente Negation

Weil das Denken nie ein Abgeschlossenes sein kann, darf es auch nicht mit einem Prinzip anfangen, welches dem Denken in seiner Absolutheit nur identisch und nicht auch nicht-identisch ist. Hegels Denken bleibt nicht stehen, somit gibt es darin nichts Höheres als den Prozess selbst. Wenn Hegel sagt, dass das Wahre das Ganze¹²⁰ ist, dann ist das Ganze nichts anderes und vor allem nichts Höheres als der Prozess selbst. Die Wahrheit oder „Reinheit“ der dialektischen Logik, wie Liebrucks sie ausdrückt, ist nicht die „Reinheit der Form“, sondern

¹¹⁸ HEGEL, *WdL I*, 74.

¹¹⁹ HENRICH, *Hegel im Kontext*, 93.

¹²⁰ HEGEL, *PhdG*, 24.

die „Reinheit der Einheit von Form und Inhalt“: „Die Logik Hegels handelt nicht davon, was prinzipiell als Form angesehen werden muss, sondern von den wirklichen Formen der Welt, die niemals ohne Inhalt sind.“¹²¹ Diese Einheit muss immer *spekulativ* gedacht werden, denn das Denken kommt mit sich selbst – wie die Form mit ihrem Inhalt – nie zusammen. Die Einheit von Inhalt und Form, Anfang und Denken, Sein und Nichts, Vermittlung und Unmittelbarkeit bleibt nur als nicht positivierbare und nicht formalisierbare Einheit erhalten; nur so ist denken möglich. Hegel zeigt die Unmöglichkeit eines Zusammenkommens dieser von Anfang an: Auf unmittelbare Weise sind *Sein* und *Nichts* ineinander übergegangen und identisch. Auf vermittelte Weise zeigt sich ihre Beziehung *als Vermittelte* in ihrer Identität und Nicht-Identität, oder vielmehr in ihrer „Identität von Identität und Nichtidentität“¹²² oder „Trennung von Trennung und Nichttrennung“¹²³. Das Denken ist dabei die „absolut immanente Unmöglichkeit dieser Identität“¹²⁴.

That “the truth is the whole” means that we should not look at the process that is self-manifestation as a deprivation of the original Being. Nor should we look at it only as an ascent to the highest. The process is already the highest, and, for that reason, the end of the process refers to its beginning and its course of development, just as the process points throughout to an end. This is the self-referential structure of the entire discourse. [...] The subject for Hegel is, however, nothing but the active relationship to itself. In the subject there is nothing underlying its self-reference, there is only the self-reference. For this reason, there is only the process and nothing underlying it.¹²⁵

Henrich weist in diesem Zitat auf einen zentralen Punkt hin: Bei Hegel gibt es nichts, was dem Prozess des Subjekts als reflektierende Instanz zugrunde liegt. Das Subjekt wird nicht erst *angefangen*, und zwar dadurch, dass es *bestimmt* wird, sondern es *resultiert* aus seinen Bestimmungsbewegungen heraus. Dadurch ist es nicht durch eine metaphysische Vorentscheidung ontologisch qualifiziert, sondern entwickelt sich erst im Prozess seiner eigenen Subjektivität.¹²⁶ Unmittelbar ist der Satz „Sein ist Nichts“ leere Form. Dasjenige, was das reine Sein und das reine Nichts in ihrer unmittelbaren Beziehung werden, ist der Prozess des Subjekts in seinem negativen Selbstbezug. Das Subjekt ist damit – auf syntaktischer Ebene wie auch auf ontologischer Ebene – in seiner Verwobenheit mit dem Prädikat und damit negativen Bezug auf sich selbst oder anders ausgedrückt: durch das andere seiner selbst (als

¹²¹ LIEBRUCKS, *Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bei Hegel*, 345-346.

¹²² HEGEL, *WdL I*, 74 – „Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins – oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität.“

¹²³ ŽIŽEK, *Weniger als Nichts*, 31.

¹²⁴ ŽIŽEK, *Weniger als Nichts*, 523.

¹²⁵ HENRICH, *Between Kant and Hegel*, 289-290.

¹²⁶ Siehe DÜSING *Von der Substanz zum Subjekt*, 177.

Objekt oder Prädikat) erst Subjekt. Dabei bewegt das Subjekt das Prädikat und das Prädikat das Subjekt.

Das Subjekt ist nach Harnischmacher nicht das „formal zu bestimmende Ich, sondern das material zu bestimmende Denken, das sich in kritischer Reflexion konstituiert.“¹²⁷ Hier lässt sich ein klarer Bruch mit der aristotelischen Tradition erkennen: das Denken wird nicht *formal* bestimmt, sondern *material*. Das Material, in diesem Fall das Denken, muss nicht erst geformt werden, um seine Potentialität zu verwirklichen. Jede Potentialität ist zugleich Wirklichkeit.¹²⁸ Ähnlich wie Aristoteles ist der Telos auch bei Hegel eine immanente Kraft, welche sich jedoch nicht erst verwirklichen muss, sondern immer schon verwirklicht ist. Potentialität ist in diesem Sinne nicht als Mangelhaftigkeit zu verstehen, sondern als Potentialisierung und damit als ein Prozess, dessen Antrieb die Negation ist. Dasjenige, was sich als Denken *material* bestimmt, ist seine eigene Wirklichkeit als Gegenseitigkeit und Wechselwirkung von Inhalt und Form.

Entscheidend ist für den Negationsprozess, dass die Negation *bestimmte* Negation ist. Wenn die Negation bestimmt und dadurch negiert wird, ist sie grammatikalisch und logisch betrachtet Affirmation. Die Negation kann nur als solche affirmierte Negation erhalten bleiben. Sie ist in diesem Sinne ein Ausgelöschtes, welches als ein *bestimmtes* Ausgelöschtes in die weitere Bestimmungsbewegung mitaufgenommen wird. Auf diese Weise bleibt auch das Subjekt in seinen negativen Selbstbezügen erhalten, indem seine widersprüchlichen Positionen ausgehalten werden und auf diese Weise nicht untergehen können. Das Subjekt ist widersprüchlich, weil es immer zugleich auch Nicht-Subjekt ist. *Produktiv* wird der Widerspruch gedacht, weil er sich in einem ständigen Werdens-Prozess befindet. Nur ein produktives *als* widersprüchliches Denken kann ein spekulatives Denken sein, welches sich stets in seiner Verwobenheit und Gegenseitigkeit mit dem zeigt, was es *nicht-ist* und damit erst *werden* kann. Damit stellt sich Hegel gegen die gesamte logische Tradition mit ihrem Gesetz des *vermeidenden Widerspruchs*¹²⁹. Im Zuge seiner Habilitationsverteidigung im August 1801 diskutierte er unter anderen folgende lateinische These: „*contradictio est regula veri, non-contradictio falsi*“.¹³⁰ Der Widerspruch ist damit die Regel des Wahren und der Nicht-Widerspruch die Regel des Falschen. Hiermit will Hegel zeigen, dass das Denken nicht bei der inhaltsbestimmenden Widerspruchsform „Entweder-oder“ *stehen* bleiben kann, sondern im

¹²⁷ HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, 228.

¹²⁸ Siehe weitere Ausführungen im Kapitel 3, 1. Geist und Materie: Denk-Material, Seiten 84-85.

¹²⁹ Hier ist vor allem der Satz des Widerspruches nach Aristoteles gemeint: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien.“ (ARISTOTELES, *Metaphysik*, 1005)

¹³⁰ HEGEL, *Jenaer Schriften 1801-1807*, 533.

„Sowohl-als-auch“ oder „Ebensosehr“ *in Bewegung* bleiben soll. Ein widersprüchliches und auf diese Weise spekulatives Denken ist nur durch Negation möglich. Die Negation selbst ist dasjenige, was allem *immanent* bleibt.

Mit der unbestimmten Substanz macht Spinoza nach Hegel ein *Denken des Anfangs*, jedoch kein *Anfang des Denkens*. Das Problem der Immanenz bei Spinoza nach Hegel liegt darin, dass die Substanz ihre eigene Bestimmung in einen von ihr äußerlichen Verstand verlagert: dem Modus des Denkens. Nach seinem zentralen Vorwurf – dem Akosmismus-Vorwurf – ist Spinozas Philosophie mit ihrer einfachen Negation nur schwindende Philosophie und in ihrem Schwinden nicht zugleich dauernde Philosophie; insofern kein *Anfang des Denkens*. Spinoza ist nach Hegel *noch kein* spekulativer und immanenter Denker.

Kapitel 2: *Wie philosophiert Spinoza?*

Eine der Thesen, die ich in der Arbeit vertrete, ist, dass der Anfang philosophisch insofern interessant ist, als dass er die Bewegungsart und -richtung des Denkens zumeist *von Anfang an* bestimmt. Hegel ist sich dessen bewusst und wählt darum einen voraussetzungsneutralen Anfang. Ist dies bei Spinoza auch der Fall? Auf welche Weise kann man bei ihm im Hinblick auf seine ewige und dadurch zeitlose Substanz überhaupt von einem Anfang sprechen, welches sich erhält? Damit einher geht die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Unendlichen und Endlichen bei Spinoza: Wie kann sich das Endliche gegenüber dem Unendlichen aufrechterhalten? Wie kann auf diese Weise entgegen Hegels Akosmismus-Vorwurfes argumentiert werden, dass Spinoza einen *Anfang des Denkens* macht und nicht nur ein *Denken des Anfangs*? Meine Fragen zielen recht eindeutig daraufhin, ob der Spinozismus *wirklich* Akosmismus sei.

Zumal im dritten Kapitel Hegels Auslegung Spinozas vor allem im Hinblick auf den Vorwurf einer fehlenden dialektischen Gedankenbewegung durch die doppelte Negation zentral wird, gilt es zunächst einmal Spinoza unabhängig von Hegels Deutung vorzustellen. In meinem Versuch jedoch, Spinoza *ohne* Hegel in dem, *wie* er philosophiert, darzulegen, komme ich nicht drum herum Hegels Anspruch einer immanenten Entwicklung des Denkens, den er in Spinoza nicht erfüllt sieht, als Spiegel anzuwenden und Spinoza *ohne* Hegel in dem Sinne zu verstehen, dass Spinoza *von* Hegels Deutung zunächst einmal befreit, beziehungsweise emanzipiert werden muss. Darum und insbesondere aufgrund Hegels größtem Bedenken einer fehlenden dynamischen Entwicklung eines sich selbst erhaltenden Denkens bei Spinoza, möchte ich versuchen herauszuarbeiten, inwiefern Spinozas Philosophie ein Denken ist, worin das Endliche und Unendliche in einem Verhältnis stehen, welches sich erhält und nicht automatisch dazu führt, dass das Endliche im Unendlichen untergeht.

In diesem Kapitel werde ich mich vor allem auf eines der wichtigsten Werke Spinozas, auf seine *Ethik*, konzentrieren. Im ersten Teil der Ethik, „Über Gott“ (*De Deo*), stellt Spinoza die ontologische Struktur seiner Philosophie im Modell der Substanz, Attribute und Modi vor. Da mich in dieser Arbeit vor allem die Frage nach dem *Anfang des Denkens* als ein sich selbst erhaltendes Denken interessiert, konzentriere ich mich insbesondere auf die unendlichen und endlichen Modi unter dem Attribut *Denken*, deren Struktur bereits im ersten Teil der Ethik dargelegt wird. Eine inhaltliche Bestimmung der ontologischen Momente liegt jedoch in diesem Teil der Ethik noch nicht vor. Aus diesem Grund werde ich mich auch dem zweiten Teil unter dem Titel „Von der Natur und dem Ursprung des Geistes“ (*De Natura et Origine Mentis*) näher widmen.

Die Analyse dessen, *wie* Spinoza philosophiert, wird im dritten Kapitel zeigen, wie klein die Differenz zwischen Hegel und Spinoza eigentlich ist. Gleichzeitig hat sich diese jedoch in ihrem Kern verhärtet. Der Kern ist ihr immanenter Anfang. Bei Hegel ist dieser unendlich und endlich zugleich; ein Anfang, welcher *noch-nicht* Anfang ist und dadurch *nie-ganz* Anfang sein wird. Der immanente Anfang bei Spinoza hingegen ist ein „unendlicher und ewiger“, und in diesem Sinne *immer-schon* dagewesener Anfang; die göttliche Substanz, an der alles Endliche *teilhat*.¹³¹ In beiden Fällen ist der Anfang kein apriorischer und damit äußerlich gesetzter Anfang, sondern ein Anfang als *sich setzende Differenz*: Bei Hegel als sich anbahnender Widerspruch zwischen Sein und Nichts, Vermittlung und Unmittelbarkeit und bei Spinoza – wie ich argumentieren werde – als *causa sui* beziehungsweise als *durch* ihre Modi sich ausdifferenzierende und dadurch bestimmende Substanz. Die Frage, welche im Kern angesprochen wird, ist diejenige, *wie* das Denken als offenes System in seiner Vermittlung zwischen dem Einen und dem Vielen, dem Unendlichen und Endlichen gedacht werden kann.

In meiner Arbeit geht es mir nicht darum, einen *einfachen* Vergleich zwischen Spinoza und Hegel zu machen. Der Vergleich kann darum nicht *einfach* sein, weil nicht nur *ein* bestimmter Spinoza und *ein* bestimmter Hegel gegenübergestellt werden können; aus dem *wirklich einfachen* Grund, dass es nicht nur *einen* Spinoza und *einen* Hegel, sondern verschiedene Interpretationen der Philosophien beider Denker gibt. Es gibt darum viele Spinozas des deutschen Idealismus, einen Spinoza Hegels und einen Spinoza Deleuze‘ beispielsweise. Wenn Spinoza also *ohne* Hegel gelesen wird, erkennt man einen Spinoza, der demjenigen Hegels gegenüber befremdlich erscheinen mag.

Meine Intention in diesem Kapitel ist es, Spinoza im Ausgang von Hegels Auslegung einerseits mitzudenken und zugleich aber Spinoza so *offen* wie nur möglich zu begegnen. Ich möchte darum versuchen, Spinozas Philosophie in diesem Kapitel wie ein Paket aufzunehmen und aufzumachen, um auf diese Weise in die göttliche Immanenz zu blicken und zu merken, dass ich *immer-schon Teil* davon war. Der subjektive Akt des In-Empfang-Nehmens und Aufmachens wird dabei kein toröffnender Akt sein, der mich zum *ersten Mal* in das Reich der

¹³¹ Spinoza verwendet die Bezeichnungen „ewig“ und „unendlich“ für die Substanz in der Ethik überwiegend zusammen. Das bedeutet nicht, dass die Begriffe synonym verwendet werden. Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen diesen Begriffen für Spinoza, welcher genauer herausgearbeitet werden müsste. Der Unterschied, welches sich in dieser Arbeit darlegt, ist, dass die Substanz in dem Sinne ewig ist, dass sie bereits vollständig bestimmt und dadurch unbestimmbar ist. Unendlich ist sie, weil sie durch ihre Modi auf unendliche Weise ausgedrückt werden kann. In Bezug auf sich selbst und damit außerhalb aller Bestimmung, ist die Substanz ewig. Im Hinblick darauf, was aus der Substanz in den Attributen und ihren Modi folgt, ist die Substanz unendlich. Alles Endliche nimmt am Unendlichen beziehungsweise an den unendlichen Möglichkeiten der Substanz Teil. Obwohl es einen Unterschied gibt, liegt dieser in der Substanz selbst, sodass die Substanz beides zugleich ist: ewig und unendlich (siehe hierzu Kapitel 3.1. Verhältnis zwischen unendlichem und endlichem Verstand).

Immanenz führt, sondern vielmehr ermöglichen, der Immanenz, in die ich *immer-schon* eingebettet war, mit jedem genauen Blick *immer-ausdifferenzierter* erkannt werden kann:

Mir scheint, daß der Deutsche Idealismus sich nie damit begnügt hat, Spinoza aufzunehmen, im Sinne von “in Empfang nehmen”, wie – das ist ein bildhafter Ausdruck – man ein Paket in Empfang nimmt; und dann macht man es auf, um zu sehen, was drin ist, im Französischen sagt man ein wenig umgangssprachlich: man entkleidet das Paket. Was mich erstaunt, ist, daß gerade die deutschen Philosophen dieser Zeit sich nicht damit zufrieden gegeben haben, die Philosophie Spinozas aufzunehmen, im Sinne eines passiven In-Empfang-Nehmens. Vielmehr haben sie im Gegenteil gegenüber diesem Denken eine grundsätzlich aktive Gangart eingeschlagen. Sie haben es neu erschaffen, es verwandelt, aus ihm etwas gemacht, das – für sehr aufmerksame Leser des spinozanischen Textes – manchmal außerordentlich überraschend erscheinen mag. So könnte z.B. ein Kommentator Spinozas die Idee des Akosmismus befremdlich finden, die aber für die deutschen Philosophen dieser Zeit ganz im Gegenteil ein Gemeinplatz zur Kennzeichnung (kategoriale Bestimmung) des Spinozanischen Denkens war. Was ich sagen möchte, ist ganz einfach dies: dieses Unternehmen einer über eine übliche Rezeption hinausgehenden Um- und Neuformung des Gedankens von Spinoza könnte man auf den ersten Blick als eine Verfälschung dieses Gedankens interpretieren. Und das ist letztlich die Versuchung der Spinoza-Spezialisten – wenn sie lesen, was Kant, Fichte, Schelling, Hegel über Spinoza zu sagen vermochten, erkennen sie ihren Spinoza nicht wieder: (sondern) sie finden dort irgendetwas, das überhaupt keine Ähnlichkeit mehr mit dem hat, was sie kennen.¹³²

1. Spinozas Anfang mit Definitionen: ein bestimmungsloser Anfang?

Spinozas Philosophie in seiner *Ethik* unterscheidet sich von derjenigen Hegels zunächst einmal vor allem in ihrer *Form*. Hegel führt die Lesenden *von Anfang an* in die Dynamik der sich erst in den Gedankenbewegungen entwickelnden Kategorien ein. Es gibt bei ihm keine Kategorien oder Begriffe, die vorangestellt werden. Alles, was ist, entwickelt sich erst in seinem Sein und Denken darüber, indem es *wird*. Spinoza stellt hingegen mit seinen Definitionen eine Wand auf. Von Anfang an ist klar: Außerhalb dieser Wand und damit außerhalb der Philosophie gibt es keinen Ausbruch, weil es dort nichts gibt, worin ausgebrochen werden könnte. Man kommt bei Spinoza somit nicht drumherum seinen Definitionen zu folgen beziehungsweise dem, was notwendigerweise aus ihnen folgt. Das heißt jedoch nicht, dass, wenn man sich bei Spinoza innerhalb seiner vier Wände befindet, das Denken diese Wände jemals berühren würde und sich davon begrenzt fühlte. Der Raum, in dem man sich befindet, ist nämlich unendlich und ewig.¹³³

¹³² ENGLISCH, *Protokoll der Diskussion “Hegel und Spinoza”*, 197.

¹³³ Nach Deleuze ist die Ethik als zweimal geschriebenes Buch zu lesen, „einmal im kontinuierlichen Strom der Definitionen, Propositionen, Demonstrationen und Korollarie, die die großen spekulativen Themen mit der ganzen Strenge des Verstandes entwickeln, ein weiteres Mal in der gebrochenen Kette der Scholien, der gärenden diskontinuierlichen Linie einer zweiten Fassung unter der ersten, die die ganzen Zornesausbrüche des Herzens enthält und die praktischen Thesen der Anklage und der Befreiung aufstellt. Der gesamte Weg der Ethik verläuft

Es ist kein Zufall, dass für die Beschreibung der Philosophie Spinozas hier eine räumlich metaphorische Sprache gewählt wurde. Spinoza ist ein räumlicher Denker. Ein Bild, welches seiner Philosophie gerechter werden könnte, braucht aber vielleicht etwas mehr Glanz: Spinozas Ethik ist wie ein Diamant, worin alles alles reflektiert. Spinozas Denken ist in diesem Sinne antihierarchisch: Alles was ist, reflektiert sich in der Substanz, worin beziehungsweise wodurch sie sich selbst reflektiert.

Spinozas Verfahren, Definitionen und Axiome voranzustellen, welche die Grundlage der Beweisführung in Form von Lehrsätzen bilden, erweckt den Eindruck, dass seine Philosophie *nur* eine Konsequenz der vorangestellten Definitionen sei.¹³⁴ Mit seinem Titel „Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt“ (*Ethica. Ordine Geometrico demonstrata*) weist das Werk Spinozas auf eine vorangestellte Form hin, nach welcher die Ethik in ihren fünf Teilen verfahren soll. Die Aufgabe der von Spinoza gewählten Methode ist es jedoch nicht, eine *prima philosophia* zu sein und dadurch alles, was folgt, aus einer „obersten 'objektiven Essenz'“ abzuleiten.¹³⁵ Was Spinoza vielmehr anstrebt, ist die „Rationalität einer Argumentation sicherzustellen“.¹³⁶

Nach Macherey ist die geometrische Ordnung der Ethik nicht im Sinne einer „Rangordnung“ von Definitionen und Sätzen zu verstehen. Eine solche Rangordnung würde das Denken von außen bestimmen und keine immanente Entwicklung des Inhaltes ermöglichen. Das Denken wäre in dem Sinne abgeschlossen. Die Ethik Spinozas ist jedoch kein abgeschlossenes Werk, weil Spinoza nicht aufgehört hat, seine Beweise zu modifizieren, um die Argumentationen zu verbessern:

Weit davon entfernt, monologische Wahrheitsgewißheit zu dokumentieren, hat der *ordo geometricus* bei Spinoza vielmehr die Funktion, die eigene Beurteilung von Sachfragen einer Diskussionslage in einen Zusammenhang zu bringen und so zur Grundlage der Auseinandersetzung mit anderen, gegebenenfalls auch zur Grundlage ihrer mündlichen Belehrung zu machen.¹³⁷

In seinem Werk *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* lehnt Spinoza in seiner Methodenkritik die Festlegung einer apriorischen Methode ab. Nach ihm ist die Methode „der Weg“:

in der Immanenz; die Immanenz aber ist das Unbewusste selbst und die Eroberung des Unbewußten. Die ethische Lust ist das Korrelat der spekulativen Bejahung.“ (DELEUZE, *Spinoza. Praktische Philosophie*, 41)

¹³⁴ Siehe DI VONA, *Spinoza. Etica*, 7; CRAMER, *Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigartigkeit der Substanz*, 3.

¹³⁵ GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 177.

¹³⁶ GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 177.

¹³⁷ SCHNEPF, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, 129.

Wenn daher die Wahrheit keines [von ihr verschiedenes] Merkmals bedarf, wenn es vielmehr genügt, objektive Essenzen von Dingen zu haben [habere] oder, was dasselbe ist Ideen [dieser Dinge], um allen Zweifel zu beheben, dann folgt daraus, dass die wahre Methode nicht darin besteht, nach einem Merkmal der Wahrheit zu suchen, nachdem man Ideen erlangt hat. Vielmehr ist die wahre Methode der Weg [via], die Wahrheit selbst oder die objektiven Essenzen von Dingen, d.h. deren Ideen (denn all das bezeichnet ein und dasselbe) in gebührender Ordnung zu untersuchen.¹³⁸

Die Methode als *Form des Wissens* lässt sich dabei erst hinterher, und zwar in der Reflexion dessen, was wir schon wissen, erlangen. Methode ist somit „reflektives Wissen“ und wird dabei umso verständlicher und die Fähigkeit das Wahre zu erkennen, umso ausgeprägter, „je mehr substantielles Wissen wir tatsächlich erlangen.“¹³⁹

Das wahre Wissen als Inhalt der Methode braucht keine von ihm getrennten Merkmale, welche dieses formell bestimmen. In diesem Sinn folgt Spinoza – genauso wie Hegel – keinem klassischen Methodenverständnis, wonach die Methode ihrem Inhalte hierarchisch übergeordnet ist: Die Erkenntnis hat keine *Vor*-Bedingung, welche wie „Werkzeuge“ oder andere mechanische Fertigkeiten *vor*-liegen und ihren Gebrauch in der Erkenntnisschaffung *vor*-bestimmen.¹⁴⁰ Die Erkenntnis geht erst aus ihrem eigenen Gebrauch und somit nicht aus vorgefertigten Hilfsmitteln hervor.¹⁴¹

Die Ethik ist keine lineare und homogene, von Anfang bis Ende einheitlich wahre Darstellung, die fortschreitend eine bereits etablierte Ordnung ergründen würde, indem sie sich einem Ideal der Übereinstimmung verschreibt. Stattdessen ist sie ein realer Erkenntnisprozess, der in der wirklichen Bewegung seines Selbstbegreifens und seiner Genese, nach und nach seine eigene Notwendigkeit vorantreibt.¹⁴²

Spinoza bricht hier mit der cartesianischen Tradition, welche Werkzeuge für den Erkenntnisprozess benötigt und diesem voranstellen muss, um einen *Anfang des Denkens* machen zu können. Nach Spinoza ist die „Erkenntnis eine Aktivität [...] und als solche [beginnt sie] weder wahrhaft noch in Wahrheit [...], weil sie *immer schon* [Hervorhebung N. Call] begonnen hat.“¹⁴³ Es gibt dadurch keinen richtigen Anfang, der das Denken in die *wahre* Bahn leiten würde. Die Wahrheit entsteht erst, indem sie angewendet wird. Zentral sind hier somit zwei Punkte: (1) die Erkenntnis ist eine Aktivität, ein Prozess, ein Weg. (2) Diese Erkenntnis braucht keinen Ausgangspunkt, weil sie *immer-schon* ausgegangen ist. Anders ausgedrückt: Die Erkenntnis hat keinen *bestimmenden* Anfang, weil die Substanz oder Gott als derjenige,

¹³⁸ SPINOZA, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 31-33.

¹³⁹ YOVEL, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 303.

¹⁴⁰ Siehe DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii Cogitationes privatae*, 65-69.

¹⁴¹ MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 67.

¹⁴² MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 70.

¹⁴³ MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 67.

worauf sich das Denken oder die Erkenntnis kausal bezieht, auch unabhängig von ihr *immer schon* begonnen hat. Die Erkenntnis fängt in der Ethik nicht mit Definitionen an, sondern damit, dass sie die *Notwendigkeit der Definitionen und dadurch sich selbst*, beweist.

1.1. *Reale und nominale Definitionen*

Spinoza beginnt fast alle fünf Teile der Ethik¹⁴⁴ (außer Teil V) mit Definitionen. Die geometrische Form¹⁴⁵ der Ethik, welche Definitionen und Axiome voranstellt, die von Lehrsätzen gefolgt sind, lässt eine streng deduktive Vorgehensweise des Philosophierens vermuten. Die Definitionen dürfen jedoch, und das werde ich weiterhin versuchen zu beweisen, nicht als vorangestellte Prinzipien verstanden werden, von denen Spinoza lediglich seine Argumentation ableitet. Diese entsprechen nämlich nicht von Anfang an einem „Ideal der Übereinstimmung“, wonach sie unabhängig vom Erkenntnisgang die Übereinstimmung von Definiendum und Definiens festlegen.¹⁴⁶ Einer der wichtigen Gründe hierfür ist, dass die Definitionen nicht nur *nominal* aufzufassen sind.

Spinoza unterscheidet in einem Briefwechsel mit Simon de Vries (*Epistola 8*) zwischen *realen* und *nominalen* Definitionen:

[man unterscheidet] zwischen einer Definition, die zur Erklärung eines Dinges dient, von dem man lediglich die Essenz zu finden trachtet (und worüber allein Unklarheit besteht), und einer Definition, bei der es allein um deren Überprüfung geht. Die erste muß nämlich wahr sein, weil sie ein bestimmtes Objekt hat, während die zweite dies nicht verlangt.¹⁴⁷

Die Definitionen sind *nominal* insofern sie nur in sich selbst gefasst sind und *real*, wenn sie innerhalb des ontologischen Systems Spinozas in seiner Konkatenation von Axiomen, Lehrsätzen, Beweisen usw. betrachtet werden.¹⁴⁸ In den realen Definitionen bringt Spinoza die enge Beziehung zwischen der Definition einer Realität und der Essenz dieser Realität zum Ausdruck und steht hierbei in der aristotelisch-scholastischen Tradition. Aus der Essenz der definierten Wirklichkeit folgen „real und tatsächlich“ und nicht nur „begrifflich“ (nominal) eine

¹⁴⁴ Von Gott (*De Deo*), Von der Natur und dem Ursprung des Geistes (*De Natura et Origine Mentis*), Von dem Ursprung und der Natur der Affekte (*De Origine et Natura Affectuum*), Von menschlicher Knechtschaft und von den Kräften der Affekte (*De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus*) und Von der Macht des Verstandes oder von menschlicher Freiheit (*De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*).

¹⁴⁵ Die Ethik orientiert sich in ihrer Aufgabe an die Euklidische Geometrie, welche in Euklids Werk dargelegt ist (siehe EUKLID, *Die Elemente*). Die Redewendung „more geometrico“ geht dabei auf die Art der „euklidischen Geometrie“ zurück, welche auf eine streng deduktive Argumentation rückzuführen ist (siehe BARTUSCHAT, *Einleitung. Ethik*, VIII). Spinozas Methode heißt deshalb „Ordine Geometrico *demonstrata* [Hervorhebung N. Call]“, weil darin seine Beweise nicht von Anfang an und dadurch in den Definitionen abschließend dargelegt sind, sondern erst generiert werden, indem sie unter Beweis gestellt werden.

¹⁴⁶ MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 70.

¹⁴⁷ SPINOZA, *Briefwechsel*, 33-34.

¹⁴⁸ Siehe DONNA, *Baruch Spinoza. Etica*, 62.

Reihe von realen Konsequenzen.¹⁴⁹ Je mehr Wirklichkeit die Definitionen in ihren Verkettungen mit Axiomen, Propositionen, Beweisen usw. ausdrücken, desto mehr Wirkung folgt aus deren Essenz.¹⁵⁰

1.2. *Causa sui* - ein voraussetzungsneutraler Anfang

Gleich zu Beginn sei anzumerken, dass mit der Reihenfolge der Definitionen bei Spinoza keine festgelegte Hierarchie vorausgesetzt sei. Wie ich weiterhin zu beweisen versuchen werde, ist Spinoza als Denker der Immanenz ein antihierarchischer Denker. Nun aber zur ersten Definition, der *causa sui*.

Causa sui ist dasjenige, dessen Essenz Existenz beinhaltet: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur als existierend begriffen wird.“¹⁵¹ Weil die *causa sui* ihre eigene Ursache ist, existiert sie notwendigerweise aus sich selbst heraus und nicht durch eine andere und von ihr äußerlichen Ursache. Mit der *causa sui* schafft Spinoza einen voraussetzungsneutralen Anfang ohne transzendente Herleitung; es gibt nämlich kein Äußerliches, wodurch die *causa sui* existiert: Die Ursache existiert lediglich durch sich selbst.

Nach Moder ist die *causa sui* Ausdruck der „ursprünglichen Krümmung der Substanz“ oder der „ursprünglichen Modifiziertheit“¹⁵². Die Art und Weise, wie sich die Substanz zeigt und damit in Existenz tritt, erfolgt durch ihre Modifizierung in den Modi. Mit der *causa sui* wird somit die Einheit von Essenz und Existenz und man könnte auch sagen von Sein und Denken ausgedrückt, welche als Einheit in ihrer Manifestation Vielheit hervorbringt. Da die Substanz *causa sui* ist, zeigt sich ihre Existenz erst in der Existenz der Modi, welche die Substanz auf vielfache Weise ausdrücken.¹⁵³

Die *causa sui* als ursprüngliche Veränderung in der Form einer Krümmung oder Modifizierung, lässt sich auf syntaktischer Ebene in der Form wiederfinden, welche versucht, Subjekt und Prädikat zusammenzuführen. Die Formel lautet: „per X intelligo id, quod Y“.¹⁵⁴ Rückübersetzt ins Deutsche ist die Ursache seiner selbst (X, Subjekt) dasjenige (*id*), dessen Essenz Existenz einschließt beziehungsweise dessen Natur als existierend begriffen wird (Y,

¹⁴⁹ DI VONA, *Spinoza. Etica*, 39.

¹⁵⁰ Siehe DI VONA, *Spinoza. Etica*, 39.

¹⁵¹ SPINOZA, *Ethik I*, 1def.

¹⁵² MODER, *Hegel und Spinoza*, 148.

¹⁵³ Die Definition der Substanz lautet wie folgt: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und *durch sich selbst begriffen* [Hervorhebung N. Call] wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müßte.“ (Spinoza, *Ethik I*, 3def) Die Substanz ist *causa sui*, weil sie durch sich selbst begriffen wird und nicht durch etwas Äußerlichem (siehe auch SPINOZA, *Ethik I*, 7p 1d).

¹⁵⁴ SCHNEPF, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, 144.

Prädikat). Interessant ist hier, dass das Subjekt der Definition auf „dasjenige“ (*id*) bezogen ist. In der sehr ausführlichen Formelanalyse¹⁵⁵ von Schnepf bezieht sich das *id* auf die extramentale Realität, welche der eigentliche Gegenstand der Definitionen ist, wenn man diese in der aristotelisch-scholastischen Tradition liest, und zwar als kausale Erklärung eines Dinges, welches *real* existiert.

Wie die Definitionen über sich selbst hinausgehen, um durch andere erweitert zu werden, zeigt sich an verschiedenen Beispielen. Allen voran an der Erweiterung der ersten Definition in derjenigen der Substanz durch Lehrsatz 7 des ersten Teils der Ethik. In diesem Lehrsatz schreibt Spinoza, dass es zur Natur der Substanz gehört zu existieren: „Eine Substanz kann nicht von etwas anderem hervorgebracht werden [...]; sie wird daher Ursache ihrer selbst sein; d. h. (nach Definition 1), ihre Essenz schließt notwendigerweise Existenz ein, anders formuliert, zu ihrer Natur gehört es zu existieren.“¹⁵⁶ Durch die Definition der Substanz, welche diejenige der *causa sui* impliziert, wird der Horizont der Philosophie Spinozas gesetzt: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müßte.“¹⁵⁷ Dieser Horizont ist die Substanz als immanentes Prinzip.¹⁵⁸ Der Horizont Spinozas Philosophie, welches sich im Laufe der Argumentation des ersten Teils zunächst als Substanz und recht schnell als Gott herausstellt, ist kein voraussetzungsvolles Prinzip, woraus der weitere Inhalt deduziert werden kann. Der Inhalt der Substanz und Gottes entwickelt sich erst auf immanente Weise durch die Modi und ist damit ohne seine Modi inexistent.

Obwohl die *causa sui* Essenz und Existenz, Ursache und Wirkung, Sein und Denken in sich vereint, ist die *causa sui* als Selbstursächlichkeit zugleich ein differenzielles Ereignis, welches in ihrer Inhaltsbestimmung durch Modifizierung unterscheidend operiert. Die selbstursächliche Substanz ist dasjenige, was in sich selbst ist als *Einheitsmoment* und durch sich selbst begriffen wird, als *Unterscheidungsmoment*. Wenn nun angenommen wird, dass der Anfang bei Spinoza ähnlich wie bei Hegel auch ein differenzielles Ereignis ist, wie ist das bei Spinoza ohne Negation möglich?

[...] die spinozistische Substanz steht im Verhältnis zu sich selbst, ohne dass sie dabei Verlust ihrer selbst oder Negation ihrer selbst oder Setzung ihrer selbst zunächst als sie selbst und dann noch als etwas anderes wäre. Bei der Selbstbezüglichkeit der Substanz kommt es nicht darauf an, dass die Substanz in den Gegensatz zu sich selbst gesetzt wird oder dass sie zugleich sie selbst und der Verlust ihrer selbst ist,

¹⁵⁵ SCHNEPF, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, 135-169.

¹⁵⁶ SPINOZA, *Ethik I*, 7p 1d.

¹⁵⁷ SPINOZA, *Ethik I*, 3def.

¹⁵⁸ Siehe ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 32.

sondern darauf, dass sie immer schon in Bewegung ist, ohne irgendeinen isolierten «Anfangs- oder Endpunkt» zu haben, von dem oder zu dem sie geneigt wäre.¹⁵⁹

Die Substanz beinhaltet keine Negation, weil sie nicht begrenzt ist, sondern ewig und unendlich. Darum hat sie auch nie angefangen, weil sie *immer-schon* da und damit *immer-schon* Anfang war. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Spinoza im Hinblick auf die Negation nur von einer *partiellen* Negation schreibt; nach Hegel von einer einfachen Negation, welche sich nicht hin zu einer doppelten oder bestimmten Negation weiterentwickelt hat. Die Substanz ist nach Spinoza unendlich und kann genau darum keine Negation beinhalten, welche sie begrenzen würde:

Weil endlich sein der Sache nach eine partielle Verneinung ist und unendlich sein die unbedingte Bejahung der Existenz irgendeiner Natur, folgt allein schon aus Lehrsatz 7, daß jede Substanz unendlich sein muß. [NS: Denn nähme man eine endliche Substanz an, dann spräche man ihrer Natur partiell die Existenz ab, was (nach dem genannten Lehrsatz) widersinnig ist].¹⁶⁰

Weil die Substanz unendlich ist, ist sie selbstursächlich. Wenn sie nämlich endlich wäre, würde sie von etwas anderem begrenzt und bestimmt werden. Dies ist darum nicht möglich, weil die Substanz nur durch sich selbst existiert. Durch sich selbst existieren bedeutet für die Substanz, durch die Modi ihrer Attribute zu existieren. In der *causa sui* ist damit die große Nähe zwischen Substanz und Modi ausgedrückt, welche nicht voneinander zu trennen sind: Die Ursache ist in einem immanenten Horizont eng mit ihrer Wirkung verbunden. Deleuze drückt es – wie ich finde – sehr eindrücklich in einem seiner schwierigsten Werke, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, aus:

Die Seienden sind nicht durch ihren Rang innerhalb einer Hierarchie definiert, sie sind nicht mehr oder weniger vom Einen entfernt, vielmehr hängt jedes direkt von Gott ab, indem es an der Gleichheit des Seins partizipiert und unmittelbar das empfängt, was es davon je nach Eignung seines Wesens empfangen kann, unabhängig von jeder Nähe oder Entfernung.¹⁶¹

Die immanente Ursache (*causa sui*) ist nach Deleuze dadurch definiert, dass die Wirkung „in ihr ist und bleibt“, weswegen es zu keiner Abstufung und Hierarchisierung kommen kann.¹⁶²

Hegel schätzt Spinoza dafür, einen voraussetzungsneutralen Anfang gemacht zu haben. Andererseits kritisiert er ihn dafür, dass er das Absolute oder die Substanz, Gott, als leere Prinzipien an den Anfang setzt und nicht erst als Ergebnis resultieren lässt. Hinsichtlich eines bestimmungslosen Inhaltes stimmt Hegel also mit Spinoza überein. Wenn es jedoch um die

¹⁵⁹ MODER, *Hegel und Spinoza*, 148.

¹⁶⁰ SPINOZA, *Ethik I*, 8p 1s.

¹⁶¹ DELEUZE, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, 155.

¹⁶² DELEUZE, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, 154.

Form dieses Inhaltes geht, hegt Hegel große Bedenken gegenüber Spinozas Anfang mit Definitionen:

[...] diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind *Definitionen*, welche vorne in der Wissenschaft *unmittelbar* angenommen werden. Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem *Vorausgesetzten* anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich *sein Resultat*.¹⁶³

Hegels Interpretation des Anfangs von Spinoza scheint widersprüchlich zu sein, was nicht verwunderlich ist.¹⁶⁴ Einmal lobt er ihn dafür, dass er mit der bestimmungslosen Substanz ein *Denken des Anfangs* gemacht hat, gleichzeitig kritisiert er ihn jedoch dafür, keinen *Anfang des Denkens* zu machen. Diesen Widerspruch will Hegel produktiv machen, indem er Spinoza immanent und damit aus sich selbst heraus weiterentwickelt (siehe Kapitel 3).

Bisher habe ich versucht darzulegen, dass Spinoza mit der Definition der *causa sui* als Selbstbezüglichkeit und differenziell operierende Einheit ein immanentes Prinzip einleitet, welches den Horizont seiner Philosophie darstellt. Weiterhin werde ich einige Überlegungen anbringen, wieso nach Hegel Spinoza kein Immanenz-Philosoph sondern vielmehr ein Transzendenz-Philosoph ist.

Exkurs: Motiv des „immer-schon“ und „immer-ausdifferenzierter“

Während der dynamische Denkprozess bei Hegel in den Wortkompositionen „noch-nicht“, „nicht-nur“ oder „nie-ganz“ *negativ* ausgedrückt wird, muss das Denken Spinozas durch die Motive des „immer-schon“ und „immer-ausdifferenzierter“ *affirmativ* charakterisiert werden. „Immer-schon“ bezieht sich auf die ewige und unendliche Substanz, welche *immer-schon* da ist und somit nicht erst erschaffen oder angefangen werden muss. Ausgehend von der Substanz ist alles *immer-schon* vorhanden und in diesem Sinne *immer-schon* Anfang gewesen.

Von den Modi ausgehend lässt sich das Motiv des „immer-ausdifferenzierter“ anwenden. Weil Modi nicht Ursache ihrer selbst sein können, sind sie in ihrer Essenz von der Substanz abhängig. Dabei nehmen sie an der unendlichen Substanz Teil und erkennen diese und zugleich sich selbst, indem sie die Substanz auf *immer-ausdifferenziertere* Weise bestimmen und dadurch affirmieren.

¹⁶³ HEGEL, *WdL II*, 196.

¹⁶⁴ Siehe hierzu Kapitel 1, 2.1. Traditionen des Anfangs. Spinozas Substanz: *Denken des Anfangs* und *kein Anfang des Denkens*, Seiten 23-24.

2. Spinoza als immanenter Denker

Althusser hat mich inspiriert, Hegels Verständnis der Spinozistischen Philosophie als *umgekehrte* Transzendenz zu bezeichnen.¹⁶⁵ Dieser Begriff stammt nicht von Althusser. Hier möchte ich selbst einen Begriffsvorschlag machen, um ein Transzendenz-Denken zu bezeichnen, welches in seiner Umkehrung für Hegel nicht automatisch zu einem Immanenz-Denken wird. In diesem Kapitel geht es mir nun aber vor allem darum darzulegen, was die Argumente für Spinozas Immanenz-Denken sind. Zur ungewöhnlichen Bezeichnung einer *umgekehrten* Transzendenz werde ich erst am Ende dieses Kapitels zurückkommen.

Der erste Teil der Ethik Spinozas trägt den Titel „Über Gott“ (*De Deo*). Wie bereits ausgeführt, fängt Spinoza mit der *causa sui* als erstem immanenten Prinzip an, welches in den weiteren Definitionen, vor allem derjenigen der Substanz und Gottes, impliziert ist. Wenn die Substanz „in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“,¹⁶⁶ dann bedeutet dies, dass sie *nur* selbstbestimmt und dadurch nicht von außen her bestimmbar ist. Wie beziehungsweise wodurch wird die Substanz oder Gott nun bestimmt? Durch ihre Modi.

Die Substanz ist sowohl *in sich* als *Einheit* und *durch sich selbst* als *Vielheit* auf vielfache Weise zu begreifen. Sie kann sich nicht direkt selbst bestimmen, sondern nur durch sich selbst als durch etwas von ihr unterschiedenes jedoch nicht Getrenntes. Etwas, was in der Substanz *immaniert*: die Modi ihrer Attribute.

Die Substanz manifestiert sich somit durch sich selbst *in* ihren Modi. Weil die Substanz selbstursächlich und unendlich ist, ist sie von nichts anderem in ihrer Essenz und Existenz abhängig. Die Modi hingegen schon. Aus diesem Grund schreibt Spinoza in seinem ersten Lehrsatz, dass die Substanz ihren Modi vorausgeht.¹⁶⁷ Die Modi, welche der Substanz, die allein einen ontologischen Status hat, *folgen*, bleiben von dieser abhängig. Spinozas Substanz drückt sich somit durch ihre Attribute und Modi aus; was aber auf der Ebene der Attribute und Modi passiert, hat keine Rückwirkung auf die Substanz selbst: Die Manifestation der Substanz ist in diesem Sinne eine „Einbahnstraße“.¹⁶⁸ Das ist ein wichtiger Aspekt, welcher sowohl von

¹⁶⁵ Althusser vertritt in seinem Werk „Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung“ die These, dass der Gegenstand der Ethik Spinozas die Leere sei: „Zu sagen "ich beginne mit Gott", oder mit dem Ganzen oder mit der einen Substanz, und zu verstehen zu geben "ich beginne mit nichts", ist im Grunde dasselbe: Was ist der Unterschied zwischen dem Ganzen und nichts? wo doch nichts außerhalb des Ganzen existiert... In der Tat, was hat er über Gott zu sagen? An diesem Punkt beginnt das Fremde.“ (ALTHUSSER, *Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung*, passim) Wie ich weiterhin versuchen werde zu argumentieren, ist nach Hegel Spinoza vielmehr ein Transzendenz-Denker als ein Immanenz-Denker. Sein Prinzip ist Gott, welches alles ist und darum aber nicht, da Gott als transzendentes Prinzip bestimmungslos bleibt. Genau dieser Punkt hat mich – wie ich versuchen werde näher auszuführen – darin inspiriert zu sagen, dass nach Hegel Spinoza ein umgekehrter Transzendenz-Denker ist.

¹⁶⁶ SPINOZA, *Ethik I*, 3def.

¹⁶⁷ SPINOZA, *Ethik I*, 1p.

¹⁶⁸ Siehe FRITZMAN/RILEY, *Not Only Sub Specie Aeternitatis*, 77.

Hegel als auch von Deleuze hervorgehoben wird.¹⁶⁹ Dabei ist für Hegel Spinoza kein Immanenz-Philosoph, für Deleuze hingegen schon.

Wer sich ganz und gar dessen bewußt war, daß die Immanenz nur sich selber immanent und damit eine Ebene ist, die von den Bewegungen des Unendlichen durchlaufen wird, angefüllt mit den intensiven Ordinaten - ist Spinoza. Darum ist er auch der Erste unter den Philosophen. Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat.¹⁷⁰

Der Spinozismus ist keine Transzendenz-Philosophie, weil die Substanz oder Gott sich nur durch sich selbst und durch nichts anderes bestimmt. Zudem ist der Spinozismus auch keine Philosophie der Emanation, welche die Ursache von ihrer Wirkung trennt und dadurch erstere zweite unterwirft.¹⁷¹ Darum schreibt Spinoza: „Gott ist die immanente, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge“.¹⁷²

Spinoza setzt mit Gott keinen transzendenten Anfang, zu dem man sich erst emporheben muss, wie es die Scholastiker tun.¹⁷³ In diesen wie in vielen anderen Denksystemen entwickelt sich die Erkenntnis erst von ihrem transzendenten Ziel geleitet zu diesem hin.¹⁷⁴ Der Endpunkt,

¹⁶⁹ Deleuze schreibt in seinem Werk *Differenz und Wiederholung* wie folgt: „Trotzdem bleibt noch eine Indifferenz zwischen der Substanz und den Modi bestehen: Die spinozistische Substanz erscheint als unabhängig von den Modi, und die Modi hängen von der Substanz ab, allerdings als von etwas anderem.“ (DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, 64) Hegel drückt an einer beispielhaften Stelle auf folgende Art und Weise aus: „Nun ist von dem Besonderen, dem Einzelnen nicht schwer aufzuzeigen, daß es ein Beschränktes überhaupt ist, daß sein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig ist, nicht wahrhaft für sich selbst existierend, so nicht wahrhaft wirklich.“ (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165)

¹⁷⁰ DELEUZE/GUATTARI, *Was ist Philosophie?*, 56.

¹⁷¹ Deleuze arbeitet in seinem Werk *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* die Ähnlichkeit zwischen der immanenten und emanativen Ursache so heraus, dass beide zunächst einmal in sich bleiben, um hervorzubringen. Die emanative Ursache – hier vor allem in Bezug auf Plotin in seinen *Enneaden* – bleibt zwar in sich, ihre Wirkung jedoch nicht: „Die emanative Ursache bringt hervor nach dem, was sie gibt, ist aber jenseits dessen, was sie gibt: so existiert dann auch die Wirkung, die aus der Ursache herausgeht, nur insofern sie aus der Ursache herausgeht, sie bestimmt ihre Existenz allein in der Rückwendung zur Ursache, aus der sie herausgegangen ist. [...] Umgekehrt ist eine Ursache immanent, wenn die Wirkung selbst in der Ursache 'immaniert', statt daraus zu emanieren. [...] Die Wirkung bleibt ebenso in der Ursache wie die Ursache in sich selbst. In dieser Hinsicht kann die Wesensunterscheidung zwischen Ursache und Wirkung niemals als eine Abstufung interpretiert werden.“ (Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, 153-154) Auch Hegel bezieht sich direkt auf Plotin, unter anderem an dieser beispielhaften Stelle, welche wiederum wichtig ist für ein Verständnis der Hegelschen Philosophie: „Denn das Resultat enthält seinen Anfang, und dessen Verlauf hat ihn um eine neue Bestimmtheit bereichert. Das Allgemeine macht die Grundlage aus; der Fortgang ist deswegen nicht als ein Fließen von einem Anderen zu einem Anderen zu nehmen“ (HEGEL, *WdL II*, 569). Im Plotinischen Emanationsgedanken emanieren oder fließen die endlichen Bestimmungen vom Absoluten heraus (siehe HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 447-448). Hegel verwendet als Gegenbegriff zum Fließen das *Freilassen* als Moment der Selbstständigkeit und des Unvermittelten. Wäre diese Bewegung nur vermittelt und nicht *ebenso sehr* unmittelbar, dann bliebe nur ein Fließen von einem zum anderen und damit ein unendlicher Progress übrig. Deswegen soll es hier vielmehr um das *Freilassen* gehen. Auf diese Weise ist nicht alles von einem ersten Absoluten abhängig, welches emaniert und von einem endlichen anderen zum nächsten wandert (zum Gedanken des Freilassens oder Freiheit ohne Übergang siehe die eindrucklichen Stellen bei Hegel auf der letzten Seite der *WdL*: HEGEL, *WdL II*, 572).

¹⁷² SPINOZA, *Ethik I*, 18p – Auf ähnliche Weise argumentiert Spinoza an folgender Stelle: „Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, die mit ihrer Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alle Dinge, die sind, sind in Gott und beruhen derart auf Gott, daß sie ohne ihn weder sein noch begriffen werden können.“ (SPINOZA, *Ethik I*, 28p 1s)

¹⁷³ Siehe ALTHUSSER, *Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung*, passim.

¹⁷⁴ Siehe ALTHUSSER, *Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung*, passim.

der von Anfang an gesetzt ist, bestimmt auf äußerliche und formelle Weise die Bewegungsrichtung des Denkens. Spinoza macht hingegen durch die *causa sui* keinen äußerlichen, sondern einen immanenten Anfang. Dasjenige, was selbstursächlich ist, ist die Substanz oder Gott. Weiterhin werde ich Gott und Substanz synonym verwenden, weil bei Spinoza klar hervortritt, dass die Substanz Gott ist: „Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d. h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“¹⁷⁵

Da Gott genauso wie die Substanz Ursache seiner selbst und ewig ist, gibt es nichts außer Gott und Gott ist zugleich die notwendige Ursache aller Dinge.¹⁷⁶ Als ewige Ursache *von allem* ist Gott jedoch keine *bestimmte* Ursache und damit kein *bestimmendes* Prinzip, denn dieses wäre ein Endliches:

Da es nun im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher gibt, folgt hieraus, nämlich aus Gottes Vollkommenheit allein, daß Gott niemals etwas anderes beschließen kann und auch nicht hat beschließen können, anders formuliert, daß Gott weder vor seinen Beschlüssen gewesen ist noch ohne sie sein kann.¹⁷⁷

Das ist für das Immanenz-Denken Spinozas zentral, denn Gott soll nicht als „heimlicher Motor unseres Begreifens“ verstanden werden.¹⁷⁸ Gott begreift sich erst durch die Modi der Attribute, welche Gott innewohnen, denn „was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“¹⁷⁹

Wenn Spinoza die Modi als „Affektionen einer Substanz“ definiert, dann sind sie zunächst einmal dasjenige, wodurch die Substanz affizierbar und dadurch *erkennbar* wird. Weiterhin sind Modi das, „was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“¹⁸⁰. Das andere als das vom Modus unterschiedene ist die Substanz. Der Modus ist vor allem von der Substanz unterschieden, weil er selbst nicht *auch* Selbstursache sein kann.¹⁸¹ Modi sind somit in ihrer Existenz von ihrem anderen, welche die Substanz ist, abhängig. Ein Beispiel: Die Farbe der blauen Augen existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern *für* die Augen. In diesem Sinne gehört die Farbe *zu* den Augen. Der Modus existiert nicht durch und für sich selbst, sondern als Modifikation eines anderen: der Substanz. Es ist folglich unmöglich eine Vorstellung vom Modus zu haben, ohne eine Vorstellung davon zu haben, was der Modus modifiziert.

¹⁷⁵ SPINOZA, *Ethik I*, 6def – An einer anderen Stelle schreibt Spinoza: „Gott, anders formuliert eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt, existiert notwendigerweise.“ (SPINOZA, *Ethik I*, 11p)

¹⁷⁶ „[...] um es kurz zu sagen, in der Bedeutung, in der Gott Ursache seiner selbst genannt wird, muß er auch Ursache aller Dinge genannt werden [...]“ (Siehe Spinoza, *Ethik I*, 26p 1s)

¹⁷⁷ SPINOZA, *Ethik I*, 33p 1s.

¹⁷⁸ BARTUSCHAT, *Nur hinein, nicht heraus*, 113.

¹⁷⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 15p.

¹⁸⁰ SPINOZA, *Ethik I*, 4def.

¹⁸¹ Siehe SPINOZA *Ethik I*, 24p 1c.

Zugleich ist die Substanz in ihrer Manifestation von ihren Modi abhängig. Die Substanz oder Gott kann sich nämlich nicht selbst erkennen, sondern nur *durch sich selbst* als durch die Modi des Attributs Denken. Die Modi sind somit genauso notwendig, wie die Substanz selbst:

Demzufolge sind alle Dinge, die Spinoza »Modi« nennt, in der Substanz und, verstanden als eine interne Relation von Substanz, so notwendig wie die Substanz selbst. Und demzufolge sind alle Dinge prinzipiell begreifbar, weil ihr unbedingtes Prinzip, das ihnen nicht transzendent ist, in ihnen begriffen werden kann. Weder mit einem schöpferischen Verstand noch mit einem Willen, der zwischen Möglichem auswählte, ausgestattet, ist Gott keine Instanz, die gegenüber der tatsächlichen Welt etwas für sich zurückbehielt.¹⁸²

Was spricht weiterhin dafür, Spinoza als Immanenz-Denker zu verstehen? Spinoza schreibt, dass aus der „Notwendigkeit der göttlichen Natur [...] unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen“ muss.¹⁸³ Weil die Substanz selbstursächlich und unendlich ist, folgt alles aus der Substanz, und zwar auf unendliche Weise. In Klammern schreibt Spinoza, dass alles, was notwendigerweise aus der göttlichen Natur folgt, all das ist, „was unter einen unendlichen Verstand fallen kann“.¹⁸⁴ Was ich an diesen Formulierungen – „folgen“ und „unter etwas fallen“ – interessant finde, ist, dass Spinoza damit eine andere Formulierung umgeht, und zwar zu sagen, dass Gott das unendlich Viele beziehungsweise der unendliche Verstand *ist*. Damit würde er nämlich eine Identität ausdrücken, die nicht ganz zutrifft, weil bis zuletzt Gott nicht selbst denkt und somit nicht unendlicher Verstand *sein kann*, sondern vielmehr Modi *hat*, welche Gedanken hervorbringen, die notwendigerweise aus der göttlichen Natur *folgen*.

Bartuschat macht hier einen sehr interessanten Hinweis. Wenn Spinoza den Begriff „sequi“ im zuletzt zitierten Lehrsatz 16 benutzt, so will er damit auf sowohl formeller als auch inhaltlicher Ebene ausdrücken, „daß das, was er in Form von Lehrsätzen *folgert*, genau das ist, was aus der Natur Gottes *folgt* [Hervorhebung N. Call]“¹⁸⁵. Das Wort *sequi* wird sodann auf zweifache Weise verstanden: auf formelle Weise als *folgern* und auf inhaltliche Weise als *aus einer Ursache folgend*. All das, was entsteht, folgt „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur“.¹⁸⁶ Die Modi, welche aus der göttlichen Natur folgen, folgen aus ihr auf notwendige Art und Weise. Die Kausalitätsbewegung durch das *sequi* ist nicht im Sinne eines klassischen Determinismus zu verstehen. Nicht die endgültige Ursache von Allem, die Substanz, bestimmt Alles, sondern vielmehr wird sie erst durch ihre Modi bestimmt.

Ma il modo di Spinoza esiste nella sostanza, in Dio, non come una proprietà che si può acquistare o perdere, bensì necessariamente, come un essere che è in Dio in quanto deriva da Dio necessariamente, e

¹⁸² BARTUSCHAT *Einleitung. Ethik*, IX.

¹⁸³ SPINOZA, *Ethik I*, 16p.

¹⁸⁴ SPINOZA, *Ethik I*, 16p.

¹⁸⁵ BARTUSCHAT, *Einleitung. Ethik*, XIV.

¹⁸⁶ Siehe SPINOZA, *Ethik I*, 16p oder 35p.

non può non derivarne. Per conseguenza, tutti i modi derivano da Dio nell'eternità, anche se di una eternità derivata dalla causa che li produce in modo necessario.¹⁸⁷

Weil Gott kein Äußerliches hat, handelt er nach den notwendigen Gesetzen seiner Natur und ist von „niemanden gezwungen“.¹⁸⁸ Von niemanden gezwungen zu sein bedeutet, dass Gott nicht äußerlich bestimmt wird, deswegen kann es „außer Gott [...] keine Substanz geben und keine begriffen werden“.¹⁸⁹ Gott ist somit die „immanente, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge“.¹⁹⁰ Obwohl der Begriff der Immanenz in Lehrsatz 18 zum einzigen Mal in der gesamten Ethik vorkommt, ist der immanente Horizont dem Denken Spinozas implizit: Alles, was ist, ist *in* Gott und *folgt aus* Gott, weil Gott die immanente Ursache aller Dinge ist.

Nach Hegel ist Spinoza kein Denker der Immanenz, sondern ein Denker der Transzendenz, oder wie oben dargelegt, der *umgekehrten* Transzendenz. Zunächst einmal ist nach Hegel der Spinozismus kein Atheismus, weil es darin „zu viel Gott“¹⁹¹ gibt. Ist der Spinozismus nun Pantheismus?

Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus, des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individuöser aussieht [...].¹⁹²

Im Sinne des Pantheismus hat der Spinozismus nicht nur *zu viel Gott*, vielmehr ist nun *Gott Alles und Alles Gott*.¹⁹³ Wie gezeigt wurde, bestimmt sich Gott durch die Modi. Die Modi sind somit dasjenige, wodurch Gott erst erkennbar wird. Gott ist selbstursächlich, die Modi hingegen nicht. Selbstursächlich heißt, dass sich die Substanz selbst durch ihre Modi ausdrücken kann. Die Modi hingegen sind von Gott abhängig, denn alles, was ist, folgt aus Gott.

Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen als das Akzidentelle bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, welches, verschieden von jenem Akzidentellen, allein das Göttliche und Gott sei.¹⁹⁴

¹⁸⁷ DI VONA, *Spinoza. Etica*, 38 – „Spinozas Modus aber existiert in der Substanz, in Gott, nicht als eine Eigenschaft, die erworben oder verloren werden kann, sondern notwendigerweise, als ein Wesen, das in Gott ist, insofern es notwendigerweise von Gott abstammt und nicht nicht von Gott abstammen kann. Folglich stammen alle Modi ewig von Gott ab. Ewig als von einer Ursache abgeleitet, die sie notwendigerweise hervorbringt.“ [Übersetzung von N. Call]

¹⁸⁸ SPINOZA, *Ethik I*, 17p.

¹⁸⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 14p.

¹⁹⁰ SPINOZA, *Ethik I*, 18p.

¹⁹¹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 163.

¹⁹² HEGEL, *Enzyklopädie III*, 381.

¹⁹³ Siehe HEGEL, *Enzyklopädie III*, 381.

¹⁹⁴ HEGEL, *Enzyklopädie III*, 385.

Dieses Alles ist die „unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Endlichkeiten“, die nur eine numerische und damit abstrakte und somit leere Einheit bildet.¹⁹⁵ Weil Alles als leere Einheit keine Wahrheit enthält, bleibt nur mehr Gott übrig. In dieser Hinsicht ist der Spinozismus Monotheismus. Im Hinblick auf die Welt als leere Einheit alles Endlichen unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, ist der Spinozismus hingegen Akosmismus.¹⁹⁶ Alles Gedachte und Ausgedehnte kann sich im Spinozismus nicht selbst erhalten und löst sich darum lediglich in die bestimmungslose Substanz auf. Genau darum gibt es nichts: A-kosmismus.

Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen, ist schon früher (§50 Anm.) erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies *Alles* vielmehr keine Wahrheit hat und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die *Substanz* fassen.¹⁹⁷

Wenn Gott Alles ist, dann ist der Monotheismus oder das Transzendenz-Denken Spinozas ein Leeres. Alle endlichen Bestimmungen fallen nämlich in die unendliche Substanz zurück und lösen sich darin auf. Es kommt dadurch bei Spinoza nach Hegel nicht zu einem *Anfang des Denkens*. Das Transzendenz-Prinzip ist kein solches, welches das Denken äußerlich bestimmt und dadurch erhält, sondern sein Ziel verfehlt: Bis zum Schluss bleibt das bestimmende Prinzip bei Spinoza unbestimmt. Die Bestimmung erfolgt außerhalb des Prinzips und kehrt darin um. Im Anfangsprinzip aufgelöst kommt sie nie dazu, die Welt *wirklich* zu bestimmen.

Der Akosmismus-Vorwurf Hegels ist sein zentraler Kritikpunkt. Mit der unbestimmten Substanz hat Spinoza zwar ein *Denken des Anfangs* gemacht, welches jedoch nicht zu einem *Anfang des Denkens* weiterentwickelt wurde. Die Modi der unendlichen Substanz unter den Attributen Denken und Ausdehnung bleiben von der Substanz abhängig und kehren in dieser zurück. In der unbestimmten Substanz können sich die endlichen Modi nicht halten, weswegen sie lediglich verschwinden. Dadurch, dass es bis zuletzt kein Denken und keine Ausdehnung gibt, ist der Spinozismus nach Hegel A-kosmismus. Die Substanz ist nach Hegel somit *ineffabile*.¹⁹⁸

Gibt es jedoch ein Argument, womit Spinoza dem Akosmismus-Vorwurf Hegels begegnen kann? Was in diesem Kapitel bislang zu beweisen versucht wurde, ist, dass Spinoza kein Transzendenz- sondern ein Immanenz-Denker ist. Alles, was ist, ist Gott in dem Sinne,

¹⁹⁵ HEGEL, *Enzyklopädie III*, 386.

¹⁹⁶ Siehe HEGEL, *Enzyklopädie III*, 387; Hegel, *Enzyklopädie I*, 133-134.

¹⁹⁷ HEGEL, *Enzyklopädie III*, 387.

¹⁹⁸ Siehe FRITZMAN/RILEY, *Not Only Sub Specie Aeternitatis*, 83.

dass alles *Gott immanent* ist: „was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“¹⁹⁹ Alles, was ist, reflektiert sich in der Substanz, wodurch sie sich reflektiert, beziehungsweise manifestiert. Es ist nicht ganz richtig zu sagen, dass alles, was ist, die Substanz ist, denn genau diese Aussage inspiriert eine pantheistische Lesart des Spinozismus. Alles was ist, ist vielmehr *in* der Substanz. Auf diese Weise fällt nichts in die Substanz zurück, sondern alles ist *immer-schon* in der Substanz enthalten und kann nicht aus ihr heraustreten. Außerhalb der Substanz gibt es nämlich nichts. So zu denken bedeutet im Sinne Spinozas immanent zu denken.

Zentral wird nun vor allem eine genauere Überlegung zum Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem bei Spinoza, im Weiteren vor allem im Hinblick auf den endlichen und unendlichen Verstand. Diesen Punkt werde ich nach einer Auslegung der immanenten Attribute Spinozas genauer ausführen.

2.1. Die immanenten Attribute Gottes

Der Mensch ist neben unendlich vielen anderen, die er jedoch nicht erkennen kann, Teil des Attributs Denken und Ausdehnung – *res cogitans* und *res extensa*.²⁰⁰ Es ist nicht einfach zu verstehen, welche Rolle die Attribute haben und in welchem Verhältnis sie zur Substanz stehen. Ein Attribut ist nach Definition 4 des ersten Teils dasjenige, „was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz ausmachend erkennt“.²⁰¹ In der *Epistola* 8 drückt Spinoza diese Definition in erweiterter Form aus: „Unter Attribut verstehe ich dasselbe [wie die Substanz], außer daß es Attribut genannt wird mit Blick auf den Verstand, der der Substanz ein solches ihre Natur bestimmendes Merkmal zuschreibt.“²⁰² Spinoza gibt hier auch ein interessantes Beispiel an: „Unter einer Ebene ist das zu verstehen, was alle Lichtstrahlen unverändert zurückwirft, und dasselbe verstehe ich unter weiß, nur daß man weiß sagt mit Blick auf den Menschen, der eine Ebene anschaut.“²⁰³ Das Attribut ist im Hinblick auf den Verstand dasjenige, was der Natur der Substanz ein Merkmal zuschreibt, und zwar, dass die Substanz

¹⁹⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 15p.

²⁰⁰ Scribano macht hier eine interessante Unterscheidung zwischen Vernunft und Erfahrung in dem, wie die Attribute wahrgenommen werden. Im Hinblick auf die Vernunft, welche versucht, die Unendlichkeit der Substanz zu erkennen, sehen wir ein, dass es unendlich viele Attribute gibt. Die Erfahrung als endliche Wesen zeigt uns jedoch, dass wir nur zwei dieser Attribute wahrnehmen können. Deswegen nimmt die menschliche Natur nur an zwei Attributen teil (siehe SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, 39). Im ersten Teil lässt sich noch keine Stelle finden, in der Spinoza dies explizit ausführt. Erst im zweiten Teil schreibt Spinoza: „Andere Einzeldinge als Körper und Modi des Denkens empfinden wir nicht und nehmen wir nicht wahr.“ (SPINOZA, *Ethik II*, 5a)

²⁰¹ SPINOZA, *Ethik I*, 4def.

²⁰² SPINOZA 2017, *Briefwechsel*, 36.

²⁰³ SPINOZA 2017, *Briefwechsel*, 36.

durch die Modi oder Ideen (wie der Idee einer *weißen* Fläche) des Attributs ein ausgedehntes und denkendes Ding ist.

Dinge, die nicht die gleiche Natur haben, können sich nicht gegenseitig begründen: Eine Entität, welche nur geistig ist, kann nicht auf eine Entität eingreifen, die „material“ ist.²⁰⁴ Dadurch, dass es unabhängig voneinander existierende Attribute der einen Substanz gibt, existieren diese nur durch sich selbst, weil sie nicht durch ein anderes ihrer Natur nach verschiedenes existieren können. Alle Attribute koexistieren somit in der Substanz und haben nicht jeweils von sich unterschiedene Substanzen.²⁰⁵ Bei Spinoza gibt es keinen Substanzdualismus, wie bei Descartes, sondern ein Dualismus der Attribute. Die Attribute sind zwar durch sich selbst geschaffen, jedoch stehen sie nicht für sich, sondern drücken die Existenz Gottes aus.²⁰⁶

Nach Andermann verbindet Spinoza Substanz und Attribute so, dass die Substanz „über die verschiedenen Attribute verschieden identifizierbar wird: als Substanz im Attribut der Ausdehnung und als Substanz im Attribut des Denkens.“²⁰⁷ Für Spinoza sind die zwei Attribute keine zwei voneinander unterschiedenen Substanzen, sondern zwei Attribute einer einzigen Substanz. Die Substanz selbst wird von nichts Äußerlichem bestimmt und enthält die Differenz der beiden Attribute nur in sich selbst.

Eine Frage oder Schwierigkeit, die sich in dieser Arbeit nicht lösen lässt, ist, was es bedeutet, wenn das Attribut der Ausdehnung selbst *denkend* aufgefasst wird, vor allem im Hinblick darauf, dass Spinoza die Attribute gleichbehandelt und damit gleichermaßen *zum Ausdruck* bringen will. Genau hier lässt sich nämlich das Problem verorten: Der *Ausdruck* erfolgt selbst automatisch *denkend*. Nach Spinoza drücken beide Attribute das Wesen der Substanz aus: „Denken ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding.“ *und* „Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein ausgedehntes Ding.“²⁰⁸ Die gleiche Formulierung dieser beiden Lehrsätze in Bezug auf die zwei Attribute der einen Substanz weist darauf hin, dass die Attribute äquidistant zur Substanz sind. Die Ausdrucksbeziehung zwischen den jeweiligen Attributen und der Substanz verläuft auch da parallel, wenn Spinoza von der Ordnung und Verknüpfung der ausgedehnten Dinge schreibt,

²⁰⁴ SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, 15. – Hier sei auch auf Axiome 5 im ersten Teil der Ethik hingewiesen: „Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann auch nicht das eine durch das andere erkannt werden; anders formuliert, der Begriff des einen schließt den Begriff des anderen nicht ein“ (SPINOZA, *Ethik I*, 5a).

²⁰⁵ siehe DI VONA, *Spinoza. Etica*, 30-31.

²⁰⁶ SPINOZA, *Ethik I*, 11p 2c.

²⁰⁷ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 53-54.

²⁰⁸ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 1p und 2p.

welche die gleiche ist, wie diejenige der denkenden Dinge.²⁰⁹ Die Repräsentationsweise der Attribute, vor allem im zweiten Teil der Ethik, bleibt jedoch *de facto* asymmetrisch. Gutschmidt spricht vor allem angesichts dieses Teils von einer „stiefmütterlichen Behandlung“ der *res extensa*.²¹⁰ Der zweite Teil wurde nämlich ganz der *res cogitans* gewidmet. Der *res extensa* ist lediglich ein Exkurs nach Lehrsatz 13 reserviert. Am wichtigsten bleibt jedoch bei Spinoza, dass die Selbsterkenntnis des Menschen (*res cogitans*) vom Körper (*res extensa*) abhängig ist:

Es gibt also nach Spinoza keine unmittelbare oder gar isolierte Form des Selbstwissens des Menschen. Nur im Rückgang auf das Wissen von der ausgedehnten Welt, wie es primär (und unmittelbar) durch unsere eigenen Körpererlebnisse bestimmt ist, ist ein solches Selbstwissen möglich.²¹¹

Der Mensch erkennt sich nur aufgrund der Ideen, die er von seinem Körper oder von dessen Affektionen hat.²¹² Diese Tatsache betrifft jedoch nicht nur die menschliche Erkenntnis:

Selbst die „*res cogitans*“ als solche kann nur im Ausgang von ihrer Repräsentation der „*res extensa*“ als ein Attribut, d. h. als etwas, was das Wesen der Substanz erkennen lässt, fungieren. Demgegenüber ist die Welt des Ausgedehnten alleine, d. h. ohne eine intrinsische Beziehung auf ein anderes, bereits eine Repräsentation der Substanz!²¹³

Wenn ich mich in der Arbeit vor allem darauf konzentriere, inwiefern Spinoza in der Auslegung Hegels einen *Anfang des Denkens* macht, und zwar eines dynamischen Denkens, welches sich in seiner Bewegung erhalten kann, werde ich zumeist von den Modi unter dem Attribut Denken schreiben. Mitbedacht werden soll hier aber, dass diese nie unabhängig vom Attribut der Ausdehnung zu denken sind, vor allem, weil ihr Gegenstand der Körper beziehungsweise seine Affektionen sind. Dieser Punkt wird im nächsten Unterkapitel nochmals aufgenommen und genauer ausgeführt.

3. Dynamik und Selbsterhaltung des Denkens Spinozas

3.1. Verhältnis zwischen unendlichem und endlichem Verstand

Im ersten Teil der Ethik stellt Spinoza die ontologische Struktur seiner Philosophie im Modell der Substanz, Attribute und Modi vor. Eine inhaltliche Bestimmung dieser ontologischen Momente wird in diesem Teil noch nicht dargelegt.²¹⁴ Hinsichtlich des vordergründigen

²⁰⁹ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 7p.

²¹⁰ GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 175.

²¹¹ GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 179.

²¹² Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 19p.

²¹³ GUTSCHMIDT *Hegel gegen Spinoza*, 179-180.

²¹⁴ Siehe BARTUSCHAT, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 498 – Siehe folgende beispielhafte Stellen bei Spinoza: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann)“ (SPINOZA, *Ethik I*, 16p); „Der

Interesses in diesem Kapitel, zu fragen, ob der Spinozismus wirklich Akosmismus sei, ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem bei Spinoza zentral. Hierfür werde ich wichtige Lehrsätze im zweiten Teil der Ethik heranziehen, worin Spinoza seine Erkenntnistheorie durch unendliche (*unendlicher Verstand*) und endliche Modi (*menschliches Erkennen*) entwickelt.

Vorab sei noch angemerkt, dass Spinoza im ersten Teil der Ethik die Unendlichkeit nicht nur auf die Substanz, sondern auch auf die Modi bezieht.²¹⁵ Mithilfe dieser Theorie will er zeigen, dass die Unendlichkeit nicht ausschließlich der Substanz zugesprochen ist, sondern auch den Modi. Dies führt dazu, dass die Realität der Substanz und Modi in gewisser Hinsicht ununterscheidbar ist. Im Hinblick aber auf den menschlichen Verstand erleben diese Realitäten durchaus einen Bruch. Dies wird weiterhin Thema des folgenden Abschnittes werden.

Eine wichtige Folgerung für eine Theorie des menschlichen Erkennens ist, dass der menschliche Geist – wie im Folgesatz von Lehrsatz 11 angeführt wird – „Teil von Gottes unendlichem Verstand ist“.²¹⁶

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist. Wenn wir daher sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, d. h. insofern er die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, dies oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht insofern er nur die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zusammen mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist das Ding nur zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt.²¹⁷

Diese Aussage beinhaltet einige entscheidende Implikation für das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem bei Spinoza: (1) Aus dem Unendlichen kann nur Unendliches folgen und aus dem Endlichen nur Endliches. (2) Der menschliche Verstand als endlicher Modus steht dem unendlichen Verstand als unendlicher Modus nicht entgegen, sondern ist vielmehr *Teil* davon. (3) Der menschliche Verstand kann sich notwendigerweise nur eine

wirkliche Verstand, mag er endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe und dergleichen, müssen zur *Natura naturata*, nicht aber zur *Natura naturans* gerechnet werden.“ (SPINOZA, *Ethik I*, 31p)

²¹⁵ Von Lehrsatz 21 bis 23 des ersten Teils entwickelt Spinoza die These, dass alles, was aus Gott beziehungsweise aus seinen Attributen folgt, „immer existieren und unendlich [hat] sein müssen“ (SPINOZA, *Ethik I*, 21p), auch die Modi: „Jeder Modus, der notwendigerweise existiert und unendlich ist, hat notwendigerweise folgen müssen entweder aus der unbedingten Natur irgendeines Attributs Gottes oder aus irgendeinem Attribut, das von einer Modifikation modifiziert ist, die notwendigerweise existiert und unendlich ist.“ (SPINOZA, *Ethik I*, 23p)

²¹⁶ SPINOZA, *Ethik II*, 11p 1c.

²¹⁷ SPINOZA, *Ethik II*, 11p 1c.

inadäquate Idee seines Objektes, des Körpers, machen, da dieses in einer unendlichen Reihe von Ursachen eingebettet ist, welche eine endliche Darstellung übersteigen.

1 – In Lehrsatz 1 des zweiten Teils gibt Spinoza an, dass Denken ein Attribut Gottes sei. Aus diesem Grund ist Gott ein „denkendes Ding“.²¹⁸ Im Beweis schreibt er von „einzelnen Gedanken“, Modi, welche Gottes Natur auf eine bestimmte Weise *ausdrücken*.²¹⁹ Erst durch die Modi unter dem Attribut Denken ist Gott als dieses denkende Ding überhaupt erkennbar.

In Lehrsatz 3 stellt Spinoza den unendlichen Verstand als Idee dar, welche *in* Gott ist und dadurch notwendigerweise aus Gott *folgt*: In Gott gibt es „notwendigerweise eine Idee sowohl seiner Essenz wie all dessen, was aus seiner Essenz notwendigerweise folgt.“²²⁰ In der Formulierung „*idea Dei*“, welche bereits im Beweis zu Lehrsatz 21 des ersten Teils der Ethik vorkommt, ist Gott *Gegenstand einer Idee*, somit *genitivus objectivus* und nicht *genitivus subjectivus*.²²¹ Gott denkt nämlich nicht selbst. Vielmehr *hat* Gott eine Idee, wodurch er ein denkendes Ding ist. Wenn Spinoza in Lehrsatz 16 des ersten Teils der Ethik schreibt, dass „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur [...] unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen [muss]“²²², dann meint er damit alles, was aus dem unendlichen Verstand folgt. Dieser Verstand oder diese Idee kann, so in Lehrsatz 4 des zweiten Teils der Ethik, nur ein einziger sein. Weil Gott somit einzig ist, kann seine Idee nur eine einzige sein, aus der jedoch „unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt“.²²³ Wie in Lehrsatz 11 angeführt, folgt aus Gott nicht unendlich Vieles, insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch den menschlichen Geist erklärt wird. Der unendliche Verstand kann nämlich nicht zugleich endlich sein, um Endliches hervorbringen zu können. Auf dieselbe Weise kann auch der endliche Verstand nicht Unendliches entstehen lassen. Hieraus folgt, dass aus dem Unendlichen nur Unendliches folgen kann und aus dem Endlichen nur Endliches. Wie lässt sich jedoch genauer das Verhältnis zwischen dem endlichen und unendlichen Verstand bei Spinoza erklären?

Vorab ist es wichtig nochmals darzulegen, was das Objekt des menschlichen Verstandes sei, denn dieses ist nicht direkt Gott. Objekt der Ideen des menschlichen Verstandes ist der

²¹⁸ SPINOZA, *Ethik II*, 1p.

²¹⁹ SPINOZA, *Ethik II*, 1p 1d.

²²⁰ SPINOZA, *Ethik II*, 3p.

²²¹ Siehe BARTUSCHAT, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 498.

²²² SPINOZA, *Ethik I*, 16p.

²²³ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 4p – Bartuschat macht hier einen interessanten Hinweis: Nach ihm müsste dieser Lehrsatz anders lauten, und zwar nicht so, dass unendlich vieles *aus der Idee Gottes* folgt, sondern dass die Idee Gottes unendlich Vieles fasst, das *aus Gott* folgt: *ex quo* und nicht *ex qua* (siehe BARTUSCHAT, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 501). Diese Präzisierung scheint mir für ein Verständnis dieser Stelle hilfreich; im Gesamtbild dessen, dass Gott die Ursache von allem ist und damit auch Ursache der Idee selbst, scheint diese Korrektur nicht notwendig zu sein. Hieran lässt sich wiederum erkennen, dass Spinozas Lehrsätze nicht isoliert voneinander aufgefasst werden können, sondern vor allem im Gang ihrer Entwicklung und damit im Gang der Entwicklung des Denkens überhaupt zu ihrer Entfaltung kommen.

Körper als ein „bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung“ beziehungsweise die Affektionen des Körpers.²²⁴ Diese Ideen befinden sich in Gott und weil wir nur durch den Geist Gottes beziehungsweise durch den unendlichen Verstand als einzige Idee Gottes wahrnehmen können, sind sie auch in unserem menschlichen Geist.²²⁵ Damit entwickelt Spinoza ein immanentes Denksystem der unendlichen Möglichkeiten einer Teilhabe an die immanente göttliche Substanz. Wie lässt sich das Moment der Teilhabe näher erklären?

2 – Der endliche Verstand als endlicher Modus steht dem unendlichen Verstand Gottes nicht gegenüber, sondern ist vielmehr *Teil* davon. *Teil-sein* bedeutet hier in ein Gefüge einbegriffen zu sein. Das Moment der *Teilhabe*²²⁶ macht aus der Philosophie Spinozas ein antihierarchisches und horizontales Denken.²²⁷ Wie oben bereits dargelegt, verunmöglicht das Prinzip der selbstursächlichen Substanz, dass das Denken von außen her bestimmbar ist. Die Momente der Selbstursächlichkeit oder Selbstbestimmbarkeit kann nur auf das ontologische Moment der Substanz zurückgeführt werden. Wenn die endlichen Modi nicht selbsterklärbar sind, dann lassen sie sich als *Teil* der immanenten Kausalitätsdynamik erklären, welche die Substanz ist.

Beide Modi der göttlichen Substanz – der endliche und unendliche Verstand – haben gemeinsam, Modi des göttlichen Attributs Denken zu sein. Aus diesem Grund ist die Teilhabe an der göttlichen Substanz nicht daran geknüpft, ob die Modi endlich oder unendlich sind: Das Teilsein geht nicht auf das „*Was* des Erkennens“ zurück, sondern entwickelt sich vielmehr aus dem kausalen „*Daß* des Erkennens“. ²²⁸ Das *Dass* der Erkenntnis ist als Kausalitätsverhältnis zu verstehen, wodurch erst erklärbar wird, weshalb der Mensch auch körperliche Dinge

²²⁴ SPINOZA, *Ethik II*, 13p.

²²⁵ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 13p 1d.

²²⁶ Mit dem Begriff der Teilhabe für meine Lesart Spinozas möchte ich mich an dieser Stelle vom Begriff der Teilhabe (*méthexis*) bei Platon abgrenzen. Platon erwähnt *méthexis* vor allem im Zusammenhang mit den Ideen beispielsweise im *Phaidon* (siehe PLATON, *Phaidon*, 100c) und im *Timaios* (siehe PLATON, *Timaios*, 30a-31b). Der Begriff *ékho*, von dem *méthexis* abgeleitet wird, heißt im transitiven Gebrauch ‚haben‘ oder ‚halten‘. Intransitiv kann *ékho* mit ‚verhalten‘ übersetzt werden. *Metá* hingegen bedeutet wörtlich ‚mit‘. *Metékho* würde transitiv ‚mit-haben = teilhaben, (an)teilnehmen‘ bedeuten, intransitiv wäre es aber ‚(sich) (mit etwas) mitverhalten‘. Beim davon abgeleiteten Substantiv *méthexis* gibt es die Unterscheidung von Transitivität und Intransitivität genauso: Transitiv bedeutet *méthexis* ‚(An-)Teilnahme, Teilhabe‘, intransitiv ‚Mitverhaltung‘. In einem Beispiel ist ein Tisch ein Tisch, weil und insofern er sich gemäß dem Erkenntnis- und Seinskriterium für Tische verhält oder insofern er sich mit der Idee des Tisches mit-verhält. In diesem Kontext ist der Begriff der *mimésis* (Nachahmung) im Hinblick auf ein Verständnis der Teilhabe am sinnvollsten: Sich mit etwas Mitverhalten bedeutet, es nachzuahmen (siehe *Langenscheidts Universal-Wörterbuch Griechisch*).

Die Modi der Substanz Spinozas nehmen an dieser nicht *teil*, indem sie nachgeahmt wird oder sie sich mit ihr mitverhalten. Aus dem leicht nachvollziehbaren Grund, dass die Substanz durch die Modi unter den entsprechenden Attributen ein denkendes oder ausgedehntes Ding ist, welches sich dadurch auf eine bestimmte Weise verhält. Die Substanz ist in erster Linie bestimmungslos und kann damit eine andere Bestimmung nicht mitbestimmen oder mit-leiten, indem sich Bestimmungen mit ihr *verhalten*. Die Modi verhalten sich nur, weil es die Substanz gibt, jedoch nicht auf eine von der Substanz (vor-)bestimmten Art und Weise.

²²⁷ Siehe ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 37.

²²⁸ BARTUSCHAT, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 505.

perzipieren kann, die unter einem anderen Attribut stehen. Das ist der Fall, weil die Ideen der Affektionen in Gott sind und der menschliche Geist Teil des unendlichen Verstandes ist. Formell sind somit beide – endlicher und unendlicher Verstand – ein Modus des göttlichen Attributs Denken. Wenn der Körper beziehungsweise Einzeldinge nur existieren, weil sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, dann existieren ihre Ideen, die „Ideen der Affektionen des Körpers“ nur, insofern „die unendliche Idee Gottes existiert“.²²⁹ Weil die Idee Gottes existiert, existiert der menschliche Geist, und zwar durch seine Teilhabe.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der menschliche Geist erst durch seine Teilhabe am unendlichen Verstand Idee ist.²³⁰ Als Idee hat er ein Objekt: den Körper. Die unendliche Teilhabe bedeutet hier nicht direkte Teilhabe an der Unendlichkeit Gottes, sondern die Teilhabe jedes Einzeldinges beziehungsweise der Ideen von Einzeldingen an anderen Ideen, und zwar an *unendlich vielen Ideen*. Darum heißt es bei Spinoza:

Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von einer anderen Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges affiziert angesehen wird, deren Ursache ebenfalls Gott ist, insofern er von einer anderen dritten [Idee] affiziert ist, und so weiter ins Unendliche.²³¹

Aus Ideen von Einzeldingen, somit aus endlichen Modi, kann keine Unendlichkeit resultieren, denn endliche Modi können nicht auch zugleich unendlich sein, um Unendliches hervorzubringen. Endliche Modi stehen in einem Verhältnis zur Unendlichkeit, indem sie auf unendliche Weise miteinander affiziert oder verknüpft sind. Anders ausgedrückt: Dadurch, dass sich die Modi gegenseitig ursächlich sind und sich untereinander affizieren, nehmen sie an dem unendlichen Substanzgefüge und damit an der Substanz selbst *teil*:

Jedes Einzelding, d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat; und auch diese Ursache kann wiederum weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so weiter ins Unendliche.²³²

Alles ist Wirkung einer Ursache. Wenn ein endlicher Modus die Ursache in einem anderen endlichen Modus findet, dann ist dieser Modus wiederum Wirkung einer anderen Ursache, usw. *ins Unendliche (in infinitum)*. Da aus dem Unendlichen nicht Endliches folgt, muss aus dem Endlichen Endliches folgen. Aus diesem Grund sind sich auch endliche Modi gegenseitig

²²⁹ SPINOZA, *Ethik II*, 13p 1d und 8p 1c.

²³⁰ SPINOZA, *Ethik II*, 11p.

²³¹ SPINOZA, *Ethik II*, 9p.

²³² SPINOZA, *Ethik I*, 28p.

ursächlich. Dabei kann jedoch ein endlicher Modus nicht die endgültige Ursache weder eines anderen Modus noch von sich selbst sein. Die Essenz endlicher Modi schließt nämlich nicht automatisch Existenz ein, da Modi nicht selbstursächlich sind.²³³ Modi haben somit stets eine andere Ursache, welche bis zuletzt die Substanz als immanente „göttliche Kausalität“ ist.²³⁴ Wenn Spinoza in Lehrsatz 28 des ersten Teils der Ethik schreibt, dass ein Einzelding eine bestimmte Existenz hat, dann wird diese durch eine Ursache, welche ein anderer Modus ist, bestimmt, usw. *ins Unendliche*.

Herausgehoben muss an dieser Stelle, dass es wichtig ist, die lateinische Formulierung *in infinitum* mit „ins Unendliche“ und nicht mit „bis ins Unendliche“ zu übersetzen. *Ad infinitum*, welches im Deutschen vielmehr mit „bis ins Unendliche“ übersetzt werden kann, drückt eine ausgerichtete und in diesem Sinne linear verlaufende Bewegung ins Unendliche aus. *In infinitum* als „ins Unendliche“ hingegen charakterisiert auf nicht lineare und dadurch vielmehr horizontale Weise die sich ausbreitende Bewegung der Modi im Raum der Substanz. Da sich die Modi gegenseitig ursächlich sind, sind sie Teil des unendlichen Horizontes der Substanz. Die Bewegung verläuft somit in die Substanz hinein und bleibt auf diese Weise der Substanz immanent. Indem sich die Modi als Teil des immanenten Kausalitätsgeflechts erkennen, erlangen sie ein zunehmend adäquateres Wissen über sich selbst und zugleich über die Substanz.

Untenstehend wurden andere Beispiele gesammelt, worin Spinoza den Kontext unterschiedlicher endlicher Modi unter dem Attribut Denken und Ausdehnung innerhalb der immanenten göttlichen Kausalität bestimmt. Vorab sei darauf hingewiesen, dass nach Spinoza die Ordnung, wonach endliche Modi miteinander in einem Kausalzusammenhang stehen, sowohl für die Modi des Attributs Denken als auch des Attributs Ausdehnung gilt: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.“²³⁵

Dann gilt auch, daß ein Modus von Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding sind, aber in zwei Weisen ausgedrückt. [...] Mögen wir somit die Natur unter dem Attribut Ausdehnung oder unter dem Attribut Denken oder unter irgendeinem anderen [Attribut] begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung, nämlich ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen finden, d h. daß es dieselben Dinge sind, die [in Gott] unter diesen Aspekten folgen.²³⁶

²³³ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 1p.

²³⁴ MORFINO, *Spinoza in „Glauben und Wissen“*, 142.

²³⁵ SPINOZA, *Ethik II*, 79.

²³⁶ Spinoza, *Ethik II*, 7p 1s.

Die endlichen Modi unter dem Attribut Denken und Ausdehnung, welche in einem immanenten göttlichen Zusammenhang stehen und die Spinoza auf ähnliche Weise in ihrer Bewegung „ins Unendliche“ darstellt, sind wie folgt:

[1] *Wille:*

Der Wille ist, wie der Verstand, nur ein gewisser Modus des Denkens; mithin kann (nach Lehrsatz 28) jedes einzelne Wollen weder existieren noch dazu bestimmt sein, etwas zu bewirken, wenn es nicht von einer anderen Ursache dazu bestimmt wird und diese Ursache wiederum von einer anderen, *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call].²³⁷

[2] *Idee des Kreises:*

Aus keinem anderen Grund habe ich gesagt, Gott ist die Ursache der Idee, z.B. eines Kreises, nur insofern er ein denkendes Ding ist, und die [Ursache] des Kreises, nur insofern er ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil die Idee des Kreises in ihrem Sein nur durch einen anderen Modus des Denkens – denjenigen, der ihre nächste Ursache ist – und dieser wiederum durch einen anderen, *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call], wahrgenommen werden kann.²³⁸

[3] *Körper:*

Ein bewegter oder ruhender Körper hat zu Bewegung oder Ruhe von einem anderen Körper bestimmt werden müssen, der zu Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem anderen bestimmt worden ist, und dieser wiederum von einem anderen, *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call].²³⁹

[4] *Die Idee der Idee:*

Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird. Sobald nämlich jemand etwas weiß, weiß er ebendamit, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, *und so weiter ins Unendlich* [Hervorhebung N. Call].²⁴⁰

[5] *Dauer des Körpers:*

Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seiner Essenz ab (nach Axiom 1 dieses Teils), aber auch nicht von Gottes unbedingter Natur (nach Lehrsatz 21 des 1. Teils). Zum Existieren und Wirken wird er vielmehr (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) von (NS: anderen) Ursachen bestimmt, von solchen nämlich, die ihrerseits von anderen auf bestimmte und geregelte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt sind, und dies wiederum von anderen *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call].²⁴¹

[6] *Einzeldinge:*

Jedes Einzelding, nicht anders als der menschliche Körper, muß nämlich von einem anderen Einzelding auf bestimmte und geregelte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt werden, und dieses wiederum von einem andere *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call] (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils).²⁴²

²³⁷ SPINOZA, *Ethik I*, 32p 1d.

²³⁸ SPINOZA, *Ethik II*, 7p 1s.

²³⁹ SPINOZA, *Ethik II*, 13p 2a 3l.

²⁴⁰ SPINOZA, *Ethik II*, 21p 1s.

²⁴¹ SPINOZA, *Ethik II*, 30p 1d.

²⁴² SPINOZA, *Ethik II*, 31p 1d.

[7] *Geist*:

Im Geist gibt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern der Geist wird von einer Ursache bestimmt, dieses oder jenes zu wollen, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call].²⁴³

[8] *Mensch*:

Gibt es nämlich einen Menschen, dann gibt es etwas anderes, sagen wir A, das mächtiger ist, und gibt es A, dann gibt es wiederum etwas anderes, das mächtiger ist als A, sagen wir B, *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N. Call]; somit wird die Macht des Menschen von der Macht eines anderen Dinges eingeschränkt und von der Macht äußerer Ursachen unendlich übertroffen.²⁴⁴

3 – Dadurch, dass sich endliche Modi als Teil des göttlichen Beziehungsgeflechts erkennen, erlangen sie eine immer bessere oder adäquatere Erkenntnis über sich selbst und zugleich über die Substanz. Der menschliche Geist erkennt aber zunächst die Idee des Körpers nur insofern er auf eine gewisse Art und Weise darauf bezogen ist beziehungsweise diesen affiziert. Der Mensch nimmt damit den Körper nicht, wie dieser an ihm selbst ist, wahr, sondern indem er eine „inadäquate Erkenntnis“ davon hat.²⁴⁵ Darum schreibt Spinoza, dass der menschliche Geist das Ding nur „zum Teil, anders formuliert inadäquat, wahrnimmt“.²⁴⁶ Innerhalb der immanenten göttlichen Kausalität kann der menschliche Geist jedoch seinen Erfahrungsgehalt im Affiziert-Werden steigern und damit einhergehend seine Erkenntnis bereichern. Bartuschat drückt es an dieser Stelle sehr passend aus:

Was ihm in der Weise des imaginari möglich ist, ist ein Mehr an internen Beziehungen der körperlichen Welt, in der der eigene Körper steht, herzustellen und darin Erfahrungen zu machen, die aufgrund dieses Mehr weniger verstümmelt sind. Die Ideen des dergestalt Erfahrenen sind dennoch inadäquat und bleiben es, da in ihnen der Mensch die Körper nicht in dem, was sie an ihnen selbst sind, erfährt. Ideen der Affektionen des Körpers bleiben immer hinter dem zurück, was der Körper ist. Die Ideen dessen, wie unser Körper und überhaupt wie die Dinge außer uns in der Zeit wirken, sind grundsätzlich inadäquat.²⁴⁷

Der menschliche Geist hat einen Bezug zum Körper an sich, jedoch nur insofern er seine Ursache erkennt, welche allen gemeinsam ist, und zwar Gott. Inadäquate sowie adäquate Ideen haben somit beide dieselbe Ursache und folgen derselben Notwendigkeit: „Alle Ideen sind in Gott [...] und, insofern sie auf Gott bezogen sind, sind sie wahr [...] und [...] adäquat.“²⁴⁸

²⁴³ SPINOZA, *Ethik II*, 48p.

²⁴⁴ SPINOZA, *Ethik IV*, 3p.

²⁴⁵ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 30p und 31p.

²⁴⁶ SPINOZA, *Ethik II*, 11p 1c.

²⁴⁷ Bartuschat, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 513 – Hinweis: „imaginari“ sind „Vorstellungsbilder von Dingen“, welche Spinoza als Affektionen des menschlichen Körpers bezeichnet. Hier die relevante Stelle: „Weiter wollen wir, um die gebräuchlichen Worte beizubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper als uns gegenwärtig darstellen, Vorstellungsbilder von Dingen nennen, obgleich sie sich nicht auf die Gestalt von Dingen beziehen.“ (SPINOZA, *Ethik II*, 17p 2d)

²⁴⁸ SPINOZA, *Ethik II*, 36p 1d.

Wenn der Mensch eine adäquate Erkenntnis erlangen will, dann nicht dadurch, dass sein endlicher Verstand zu einem Unendlichen gesteigert wird. Beide Modi des göttlichen Attributs Denken folgen aus derselben Notwendigkeit, und zwar aus Gottes Natur. Die *sequi*-Bewegung, welche hier zum Ausdruck kommt, ist nicht im klassischen Sinne konsequentialistisch oder deterministisch zu verstehen. Es gibt eine Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen der Substanz und ihren Modi, jedoch keine, wodurch die Ursache eine bestimmende wäre. Vielmehr bestimmt die Wirkung (Modi) ihre Ursache (Substanz), ohne sie jemals bestimmend einholen zu können; aus dem Grund, weil die Substanz in ihrer Unendlichkeit und Ewigkeit, wodurch sie alles bereits in sich eingeschlossen hat, nicht vollständig bestimmbar ist. Die Bestimmungsbewegung ist eine Spiegel- oder Reflektionsbewegung der Substanz als Teilhabe an dieser: Alles reflektiert sich in der Substanz, worin sich diese selbst reflektiert. Das nachzuvollziehen bedeutet, immanent zu denken.

In den Lehrsätzen 40-47 entwickelt Spinoza drei Gattungen der Erkenntnis – die Erkenntnis der *adäquaten Ideen*, der *inadäquaten Ideen* und die *intuitive Erkenntnis (scientia intuitiva)*. Die intuitive Erkenntnis hat zwei wichtige Momente, und zwar dass (1) Gott in jeder einzelnen Idee ist und (2) der Mensch die Erkenntnis Gottes hat:

[1] Nun können Einzeldinge [...] ohne Gott nicht begriffen werden; im Gegenteil, weil sie [...] Gott zur Ursache haben, insofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind, müssen ihre Ideen [...] notwendigerweise den Begriff ihres Attributs, d. h. [...] eine ewige und unendliche Essenz Gottes, *in sich schließen* [Hervorhebung N. Call].²⁴⁹

[2] Der menschliche Geist hat Ideen [...], aus denen er [...] sich selbst und [...] seinen eigenen Körper und [...] äußere Körper als wirklich existierend wahrnimmt; mithin *hat er [...] eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes* [Hervorhebung N. Call].²⁵⁰

Der menschliche Geist ist endlich, weil er eine intuitive Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes nur *haben*, diese jedoch nicht selbst *ist* oder *werden* kann. Aus diesem Grund ist es wichtig, vom menschlichen Geist als endlichen Verstand auszugehen und nicht vom unendlichen Verstand, um ersteren erkennen zu können. Vom unendlichen Verstand als einzige Idee Gottes ausgehend gelangt man nämlich nicht zum endlichen Verstand. Der endliche Verstand zeigt sich erst *in* und *durch* seine Teilhabe an der Unendlichkeit Gottes. Dabei führt die intuitive Erkenntnis nicht nur zur Substanz, dem Grund alles Wirklichen, sondern lässt sowohl den Grund als auch das von ihm Begründete, die menschliche Erkenntnis, im Licht ihres

²⁴⁹ SPINOZA, *Ethik II*, 45p 1d.

²⁵⁰ SPINOZA, *Ethik II*, 47p 1d.

Verhältnisses adäquat erkennen.²⁵¹ Ist dieses Argument jedoch stark genug, um sagen zu können, dass hierdurch der menschliche Geist nicht in die göttliche Unendlichkeit versinkt?

Weil der endliche Verstand am unendlichen teilhat, stehen sich diese nicht widersprüchlich gegenüber. Vielmehr sind das Endliche und Unendliche unauflösbar miteinander verbunden. Durch die *causa sui* geht Spinoza von der „unmittelbaren Identität“ der selbstursächlichen Substanz aus, welche die „Einheit der Natur und der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge“ verbindet.²⁵² Die *unmittelbare Identität* drückt sich in der Definition der *causa sui*²⁵³ aus, die auch für die Substanz gilt, welche „in sich selbst ist“ als Einheit der Natur und „durch sich selbst begriffen wird“, und zwar in der unendlichen Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge.²⁵⁴ Die höchste Erkenntnis, die der Mensch erlangen und wodurch er auch Gott adäquat wissen kann, bleibt eine Erkenntnis des endlichen Verstandes und nicht des unendlichen Verstandes. Es ist die Idee Gottes, die er nicht *ist*, weil er ansonsten unendlich sein müsste, sondern die er *hat*.

Die wichtige Frage lautet nun, inwiefern Spinoza eine Theorie des Endlichen vorstellt, womit er dem Akosmismus-Vorwurf gegenüber treten kann. Hat Spinoza einen „weak individualism“, wie Melamed schreibt oder kann argumentiert werden, dass Spinoza einen starken Individualismus im Zuge der Ethik entwickelt?²⁵⁵ Wie „stark“ oder „mächtig“ muss das Endliche sein, um erhalten zu bleiben? Dieser Frage kann ich nur mit einem Interpretationsversuch begegnen und damit nicht zur Gänze beantworten. Entscheidend scheint mir hier das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem bei Spinoza zu sein, welches keines ist, worin sich beide gegenüberstehen und das eine das andere übertrifft. Das Endliche ist nämlich immer schon im Unendlichen als in der immanenten göttlichen Substanz enthalten, weil es daran *teilhat*.

Kann sich das Endliche aber darin auch er-halten? Wie ich versucht habe darzustellen, ist das möglich. Das Argument Spinozas ist recht simpel: Spinoza zufolge kann das Unendliche nur Unendliches hervorbringen. Das Endliche hingegen nur Endliches. Wenn man das Endliche bei Spinoza fassen will, dann muss man vom Endlichen ausgehen und nicht vom Unendlichen.

²⁵¹ Siehe GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 181.

²⁵² MACHEREY, *Hegel oder Spinoza*, 250.

²⁵³ „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“ (SPINOZA, *Ethik I*, 1def)

²⁵⁴ SPINOZA, *Ethik I*, 3def.

²⁵⁵ Siehe MELAMED, *Acosmism or Weak Individuals?* – Nach Melamed gibt es einige starke Argumente für eine akosmistische Lesart Spinozas, jedoch zählt er bis zum Schluss Argumente auf, welche eine solche Lesart auch ausschließen können. Darunter wird unter anderem die wichtige Rolle der intuitiven Erkenntnis genannt. Für weiterführende Sekundärliteratur, worin gegen Hegels Akosmismus-Vorwurf argumentiert wird siehe LLOYD, *Spinoza and the Ethics*, 58-63; NEGRI, *The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, 87-97.

Zwar sind die Modi in ihrer Essenz und Existenz von der unendlichen Substanz abhängig, jedoch bringt diese die Modi nicht direkt hervor: Die Substanz ist nur ein denkendes Ding, weil sie durch sich selbst als durch die Modi unter dem Attribut des Denkens gedacht wird. Vom Endlichen ausgehend lässt sich sagen, dass dieses immer schon am Unendlichen teilhat, weil alles notwendigerweise aus der unendlichen Substanz folgt. Indem sich die endlichen Modi gegenseitig ursächlich sind, haben sie an der immanenten göttlichen Kausalität teil, welche unendlich ist. Wenn ein Modus Ursache eines anderen ist, welches wiederum auch Ursache eines anderen Modus ist, entwickeln sich die Modi ins Unendliche als in die immanente göttliche Kausalität hinein. Endliche Modi werden dadurch „stärker“ oder „mächtiger“, indem sie sich in ihren Kausalitätsbezügen auf *immer-ausdifferenziertere* Weise erfahren und dadurch eine adäquate Erkenntnis Gottes erlangen.

„Die Singularität, Subjekthaftigkeit, Bestimmtheit des Individuums zeigt sich an seinen relationalen Bezügen, in denen er steht. Desto mehr ein Individuum sich in diesen Bezügen befindet, desto singulärer ist es in seiner Individualität.“²⁵⁶ An gleicher Stelle schreibt Andermann, dass „Individuation [...] so gesehen ein prozesshafter Vorgang der Herausbildung von Individuen [ist], die als Körper und als Geist in Verhältnissen von Ruhe und Bewegung stehen und dadurch in dieser oder jener Weise affiziert werden und andere Individuen affizieren.“²⁵⁷ Die Teilhabe an der göttlichen Kausalität ist in dieser Hinsicht eine *aktive* Teilhabe. Die Erkenntnis der eigenen kausalen Zusammenhänge und Situierungen ermöglicht die Modi „handlungsfähig und frei“ beziehungsweise mächtig zu sein, sodass sie nicht von anderen beherrscht werden, sondern vielmehr „unter eigenem Gesetz stehen.“²⁵⁸ Modi können

²⁵⁶ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 15.

²⁵⁷ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 15. – Vor allem in Lehrsatz 13 des zweiten Teils der Ethik und den weiterführenden Argumentationsschritten durch Hilfssätze, Axiome und Postulate, stellt Spinoza seine Konzeption des „Individuums“ vor, wie an folgender beispielhaften Stelle: „Wenn mehrere Körper, von derselben Größe oder auch von verschiedener Größe, von anderen Körpern so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen, oder wenn sie, mit demselben Grad oder auch mit verschiedenen Graden von Geschwindigkeit, sich so bewegen, daß sie ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel untereinander verknüpfen, dann wollen wir sagen, daß diese Körper miteinander vereinigt sind und alle zusammen einen einzigen Körper oder ein Individuum bilden, das sich von den anderen durch die beschriebene Vereinigung der Körper unterscheidet.“ (SPINOZA, *Ethik II*, 13p 1def). Andermann entwickelt Spinozas Konzeption des „Individuums“ vom Prozess der „Individuation“ heraus, indem sie das menschliche Individuum im Hinblick auf seine „transindividuellen Zusammenhänge“ betrachtet (ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 245). Für diesen Prozess spielt die Konzeption des *conatus* eine wichtige Rolle: „Individuation ist aber zugleich vor allem eine Leistung des Individuums, das sich im Gesamtzusammenhang der Affektionen, d. h. im Affektionszusammenhang des Ganzen orientieren muss, um sich selbst zu erhalten. [...] Spinoza geht also nicht von einer intrinsischen Konstitution isolierter Individuen aus, sondern für ihn ereignet sich Individuation zwischen den Individuen und in ihren relationen [sic!] Verbindungen, und diese Verbindungen ergeben sich aus den Verhältnissen von Ruhe und Bewegung der Körper und ihrer Ideen“ (ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 247-248).

²⁵⁸ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 18.

sich, wie beispielsweise in Lehrsatz 3 des vierten Teils²⁵⁹ bereits angeführt wurde, untereinander beherrschen, weil es dem Modus äußerliche Mächte gibt. Entscheidend ist hier jedoch folgende Perspektive: Wenn nach Andermann Modi unter eigenem Gesetz stehen können, dann ist dieses Gesetz bis zuletzt beziehungsweise bis zur letzten Ursache Gottes Gesetz. Das heißt jedoch nicht, dass die Modi von den Gesetzen Gottes beherrscht werden. Weil die Modi Teil der immanenten göttlichen Natur sind, sind Gottes Gesetze auch ihre Gesetze. Diese Gesetze müssen jedoch erst erkannt werden. Mächtig sein bedeutet somit, Gottes Gesetze zu erkennen, indem sich der menschliche Geist in seinen relationalen Bezügen *selbst* erkennt.

Ohne näher auf das Konzept der „Macht der Affekte“ eingehen zu können, welches vor allem im fünften Teil der Ethik herausgearbeitet wird, lässt sich bereits im Hinblick auf den ersten und zweiten Teil das Moment der aktiven *Teilhabe* erkennen, welches dazu führt, dass Modi selbstständig, handlungsfähig und in diesem Sinne mächtig sein können. Hierfür ist es wichtig, das Endliche nicht *substantiell* zu denken, und zwar so, dass Modi unabhängig von der Substanz selbstständig und dadurch *selbst substantiell* sind. Weil sich Modi in Affektionszusammenhängen befinden, welche sie auf *immer-ausdifferenziertere* Weise erkennen können, sind sie bereits selbstständig, und zwar „vom Zusammenhang des Ganzen einer Natur her [gedacht], die dem Menschen nicht gegenübersteht, sondern von der er Teil ist.“²⁶⁰ Mein Versuch bleibt hiermit derjenige, das sich selbsterhaltende Verhältnis von Einheit / Unendlichkeit (Substanz) und Vielheit / Endlichkeit (Modi) bei Spinoza entgegen Hegels Akosmismus-Vorwurf hervorzuheben.

Durch die paradoxe Einheit der *causa sui*, welche den Anfang der Ethik konstituiert, entsteht eine „immanente Schließung dichotomischer Denkfiguren zu einer differenziell operierenden Einheit unterschiedlicher Modi“.²⁶¹ Die selbstursächliche Substanz ist von Anfang an *in sich selbst* als *einheitlich* und *durch sich selbst begriffen* als *differenziell operierend* zugleich. Die Einheit bleibt Einheit und auch *nicht*, weil sie in ihrem Begriffen-Werden auch ausdifferenziert wird. Ich komme an dieser Stelle nicht drumherum eine große Ähnlichkeit zwischen Hegel und Spinoza zu sehen, vor allem in dem Moment, worin Hegel die Substanz, welche *ebenso sehr* Subjekt ist, als in ihrer Einheit *aufgefasst* und *ausgedrückt*

²⁵⁹ „Gibt es nämlich einen Menschen, dann gibt es etwas anderes, sagen wir A, das mächtiger ist, und gibt es A, dann gibt es wiederum etwas anderes, das mächtiger ist als A, sagen wir B, *und so weiter ins Unendliche* [Hervorhebung N.C.]; somit wird die Macht des Menschen von der Macht eines anderen Dinges eingeschränkt und von der Macht äußerer Ursachen unendlich übertroffen.“ (SPINOZA, *Ethik IV*, 3p)

²⁶⁰ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 19.

²⁶¹ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 11.

beschreibt.²⁶² Hier stellt Hegel einen passiven und aktiven Momente vor, welche die Substanz Spinozas genauso durchläuft, wenn sie in einem passiven Moment *in sich* als in einer Einheit mit sich selbst ist und in einem aktiven Moment *durch sich selbst* ausgedrückt wird.²⁶³ Diese zwei Momente der Einheit und Nicht-Einheit kommen notwendigerweise in der immanenten göttlichen Kausalität zusammen: „Gott im Lichte der Unendlichkeit als *natura naturans* ist nur dadurch die Ursache seiner selbst, daß er die Ursache seiner eigenen endlichen Erscheinung als *natura naturata* ist.“²⁶⁴ Auf der Seite der Modi als *natura naturata* können diese nur existieren, wenn es ein Etwas gibt, die *natura naturans*, welches in und durch sich selbst existiert. Die Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata* existiert aber nur im Hinblick auf die endlichen Modi. Ausgehend von der Ewigkeit der Substanz ist diese, die *natura naturans*, bereits vollständig *natura naturata*. Was in den Modi passiert, ist somit bereits in der Substanz passiert, aber noch nicht auf *bestimmte* Art und Weise.²⁶⁵ Ewigkeit und Unendlichkeit sind nicht erkennbar, darum beginnt die Erkenntnis der Substanz erst in ihren endlichen Modi.

Wenn man Spinoza liest, befindet man sich automatisch in seiner immanenten Entwicklung des Denkens. Darum muss Spinoza nicht erst aus sich selbst heraus weiterentwickelt werden, wie Hegel dies versucht. Inmitten der Spinozistischen Substanz kommen sich meiner Ansicht nach Spinoza und Hegel sehr nahe; nicht nur in dem, wie ein *Denken des Anfangs* gemacht werden soll, sondern auch, wie ein *Anfang des Denkens* geschehen kann.

Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt [...].²⁶⁶

Um erkennen zu können, ob Spinoza einen *Anfang des Denkens* macht, darf das Denken nicht von der Substanz abgeleitet werden. Aus der Substanz kann nämlich nur Unendliches resultieren. Um das Endliche zu erkennen, muss von diesem selbst ausgegangen werden:

[...] wenn man Individuation denken will, muss der Konzeption der Substanz ein weiteres Prinzip beigeordnet werden, in dem sie sich ausdrückt. Dieses Prinzip war für Hegel die Macht des Geistes, während es in der hier verfolgten Perspektive die Macht eines Affektionsgeschehens des Körpers und der

²⁶² Siehe HEGEL, *PhdG*, 23.

²⁶³ Siehe weitere Ausführungen zum aktiven und passiven Moment im spekulativen Satz Hegels auf Seite 98-99.

²⁶⁴ YOVEL, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 318.

²⁶⁵ Siehe Fritzmans/Riley, *Not Only Sub Specie Aeternitatis*, 84-91.

²⁶⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 67.

Ideen ist, durch das die Modi der Substanz zu singulären Individuen werden, die sich in relationalen Verbindungen individuieren.²⁶⁷

Für den Akosmismus-Vorwurf ist die Annahme notwendig, dass die Modi unabhängig von ihrer Verkettung in die Substanz zurückfallen können. Dadurch läuft man jedoch Gefahr, diese in ihrer gegenseitigen Wirkungsmacht unerkannt zu lassen und sie lediglich als Zweck der einen großen Ursache, der Substanz, aufzunehmen. Es gilt somit weiterhin Spinozas Substanz durch ihre sich gegenseitig und wechselseitig verursachenden Modi, die an ihr teilhaben, zu erkennen.

3.2. Spinozas *Anfang des Denkens*

Wie an anderer Stelle bereits bildhaft dargestellt wurde, ist Spinozas Ethik wie ein Diamant, worin alles Alles reflektiert. In diesem Denkhorizont gibt es nichts, was der Substanz äußerlich wäre. Alles was ist, ist in der Substanz und entwickelt sich darin *auf dynamische Art und Weise*. Im Hinblick darauf, wie Spinoza mit seinen Definitionen formell einen Anfang macht, drücken diese eine Wahrheit aus, welche sich erst in der Argumentation entfaltet. Jede einzelne Definition kann nicht nur für sich betrachtet, sondern muss in ihrer Konkatenation mit anderen Definitionen, Axiomen und Lehrsätzen aufgefasst werden.

Wenn Spinoza schreibt, dass Gott „unbedingt unendliches Seiendes“ ist, dann meint er damit die Substanz, welche „aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“²⁶⁸ Die Definition Gottes enthält die Definition der Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, die in den Modi die Essenz der Substanz ausdrücken. Die Substanz und gleichermaßen Gott enthält die Definition der *causa sui*. Der Zusammenhang der Definitionen von Substanz und *causa sui* wird in Lehrsatz 7 des ersten Teils nochmals explizit:

Eine Substanz kann nicht von etwas anderem hervorgebracht werden [...]; sie wird daher Ursache ihrer selbst sein; d. h. (nach Definition 1), ihre Essenz schließt notwendigerweise Existenz ein, anders formuliert, zu ihrer Natur gehört es zu existieren.²⁶⁹

Am nächsten Beispiel kann gezeigt werden, wie die Definition von Gott und Substanz zusammengeführt werden: „Gott, anders formuliert eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt, existiert notwendigerweise.“²⁷⁰

²⁶⁷ ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 262.

²⁶⁸ SPINOZA, *Ethik I*, 6def.

²⁶⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 7p 1d.

²⁷⁰ SPINOZA, *Ethik I*, 11p.

Die dynamische Entwicklung des Denkens Spinozas lässt sich auch an folgender Stelle erkennen: In Lehrsatz 14 wendet Spinoza Axiom 1 auf Attribute und nicht auf Substanzen an und bezeichnet Modi als „*affectiones attributorium*“ und nicht als „*affectiones substantiae*“. In diesem Lehrsatz, worin Spinoza beweisen will, dass es außer Gott keine Substanz gibt und keine Substanz begriffen werden kann, gibt es nur *eine* Substanz. Obwohl es nur einen Gott oder nur eine Substanz gibt, kann diese sowohl als „ausgedehntes Ding“ als auch als „denkendes Ding“ existieren. Als solche lässt sich die Substanz nach Axiom 1, welches lautet: „Alles, was ist, ist entweder in sich selbst oder in einem anderen“²⁷¹, als Attribute Gottes verstehen oder als „Affektionen der Attribute Gottes“.²⁷² An diesem Beispiel zeigt sich, wie Spinoza die Einheit zwischen der Substanz und ihren Attributen erst in seinen Lehrsätzen, Beweisen und Folgesätzen argumentativ entwickelt und sich dadurch sein Denken erst im Verlauf der Argumentation entwickelt.

Erkenntnis ist bei Spinoza Teilhabe an Gottes unendlichem Verstand. Modi sind darin dadurch aktiv, dass ihre Erkenntnis der Teilhabe an der immanenten göttlichen Kausalität zugleich Selbsterkenntnis ist. Diese Erkenntnis wird dadurch adäquat, dass sie sich in ihren vielfältigen Bezügen auf *immer-ausdifferenziertere* Weise erkennt. Da Gott *immer-schon* da war, weil er unendlich ist, ist Gott kein *bestimmtes* Prinzip, welches im Sinne eines *bestimmenden* Anfangs das Denken setzt. Vielmehr setzt sich das Denken selbst, indem er die Substanz ausdrückt.

Die Substanz ist insofern *Anfang des Denkens*, als dass sie die Ursache von allem und damit auch des Denkens selbst ist. Bis zuletzt ist die Substanz jedoch das „*Dass*“ beziehungsweise die kausale Bedingung für das Denken und kein von Anfang an *bestimmtes* und dadurch *bestimmendes* Denken: *Dass* es die Substanz gibt, weil sie Ursache von allem ist, ist die notwendige Bedingung dafür, *dass* gedacht werden kann. Die Substanz kann aber nur durch ihre Modi gedacht werden. Um die Modi der Substanz in ihrer Eigenständigkeit zu erkennen, müssen sie sich in ihrer aktiven Teilhabe an der göttlichen Substanz begreifen.

Im Laufe des zweiten Kapitels ließ sich folgender zentrale Punkt bei Spinoza herausarbeiten: Jede Erkenntnis existiert erst durch ihre Teilhabe an der göttlichen Substanz. Das Denken ist bei Spinoza insofern *Anfang des Denkens*, als dass sich jede Erkenntnis der göttlichen Substanz durch die eigene Teilhabe an dieser selbst erhält (*conatus*). Die Selbsterhaltung des Denkens ist nur möglich, wenn dieses nicht aufhört, Erkenntnis zu sein; dies heißt, eine *immer-adäquatere* Erkenntnis der göttlichen Substanz beziehungsweise der

²⁷¹ SPINOZA, *Ethik I*, 1a.

²⁷² SPINOZA, *Ethik I*, 14p 2c.

göttlichen Kausalität zu haben. Die Erkenntnis der Substanz ist somit Selbsterkenntnis, jedoch nur *als* Erkenntnis der eigenen Teilhabe an dieser.

In der Selbsterhaltung des Modus steckt seine Aktivität, welche sich darin zeigt, dass sich Modi als Wirkung der göttlichen Ursache begreifen, indem sie in Relation mit anderen äußerlichen Dingen treten. Die Frage, welche Hegel in Bezug auf den *Anfang des Denkens* vor allem interessiert, ist, inwiefern das Endliche bei Spinoza überhaupt selbsterhaltend sein kann.

Hierfür entwickelt Spinoza einen zentralen Aspekt seiner Philosophie, und zwar den *conatus*. Der *conatus* wird wie folgt definiert: „Das Streben [conatus], mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dinges.“²⁷³ Verharren bedeutet hier nicht, dass ein Modus in sich selbst unbewegt bleibt. Der *conatus* ist als das Streben nach Selbsterhaltung *in* seinem Sein beziehungsweise *in* der Substanz zu verstehen. Die Bewegung kommt durch seine Selbsterkenntnis einher, wodurch sich ein Modus im Kontext seines Weltzusammenhanges setzt und aktiv agiert.

Wie auch Yovel rückschließt, bleibt Hegels Einwand gerechtfertigt: die Substanz ist lediglich unendlich. Kann sich das Endliche dadurch, dass die Substanz *alles* ist, überhaupt selbst erhalten? Zu Recht kann Hegel behaupten, dass nur durch die Dialektik beide Seiten – Endliches und Unendliches – überbrückt werden können, indem sie sich gegenüber wechselseitig verhalten.²⁷⁴ Trotzdem gibt es Argumente, welche aufzeigen, dass Spinoza einen *Anfang des Denkens* macht, und zwar so, dass sich das Denken *im* Unendlichen erhalten kann und nicht lediglich darin verschwindet.

Hierfür muss Spinoza *gleichzeitig* von zwei Seiten her verstanden werden: einmal vonseiten der ewigen Substanz, welche *immer-schon* da ist und zugleich von ihren Modi her, die in der Erkenntnis der Substanz durch ihre Teilhabe an der göttlichen Kausalität, diese *immer-ausdifferenzierter* erkennen. Vor allem im dritten Teil der Ethik entwickelt Spinoza das wichtige Konzept des Strebens nach Selbsterhaltung, das Konzept des *conatus*. Die Erkenntnis versucht sich hier gegenüber negativen Affektionen der Substanz, welche die Erkenntnis dieser verhindern, selbst zu erhalten.²⁷⁵ Die sich individuierende Erkenntnis isoliert sich dabei nicht in ihrer Selbsterhaltung, sondern affirmiert sich selbst und zugleich die Substanz, indem sie sich als Teil der göttlichen Substanz konstituiert und dadurch fortlaufend individuiert.²⁷⁶

Es gibt starke Argumente, welche dafürsprechen, dass Spinoza das Endliche denken kann, und zwar als Teil des Unendlichen. Für ein Verständnis der Philosophien von Hegel und

²⁷³ SPINOZA, *Ethik III*, 7p.

²⁷⁴ Siehe YOVEL, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 319.

²⁷⁵ Siehe SPINOZA, *Ethik III*, 6p und 7p.

²⁷⁶ Siehe ANDERMANN, *Die Macht der Affekte*, 191.

Spinoza muss man sich auf zwei sehr unterschiedliche Realitätskonzeptionen einlassen: Nach Hegel ist – so schreibt Morfino – die Welt beziehungsweise das Reale rational und der unendliche Verstand die Ursache dieser Rationalität.²⁷⁷ Die Welt beziehungsweise das Endliche hat sodann nach Hegel eine eigene Rationalität. Im Falle Spinozas ist die Welt beziehungsweise das Reale intelligibel und kann nur *modal* aufgefasst werden: Die Welt ist die Substanz, aber in ihrer *modalen* und das heißt in ihrer *ausgedrückten* Form. Das Reale als das am meisten Seiende, die Substanz, und das Modale sind in dieser Hinsicht nicht das Gleiche: Die Substanz ist der Modus jedoch nur als ein bestimmter Ausdruck davon. Dabei kann ein Modus nie unabhängig von allen anderen Dingen gedacht werden, die ihn verursachen. Der unendliche Zusammenhang der Modi ist die Substanz selbst.

In Lehrsatz 15 schreibt Spinoza, dass die Materie überall dieselbe ist²⁷⁸ – sowohl in den endlichen Modi als auch im unendlichen Modus, dem göttlichen Verstand. Die Teile der Materie lassen sich jedoch nur insofern unterscheiden „als wir die Materie als in verschiedener Weise affiziert begreifen, worin ihre Teile nur modal, nicht aber real unterschieden sind.“²⁷⁹ Insofern Wasser Wasser ist, teilt es sich, entsteht und vergeht. Insofern Wasser jedoch Substanz ist, entsteht und vergeht es nicht. Die göttliche Natur, die Substanz, ist somit modal teilbar, real jedoch nicht, sondern ewig und unendlich. Dies ist zugleich der Fall, weil das Einzelne Teil einer unendlichen Verkettung, der Substanz selbst, ist: „[...] alles einzelne [steht] in einer universellen Verflechtung mit allem anderen innerhalb des Ganzen der Natur [...], einem Theorem, das sich aus dem Tatbestand ergibt, daß ein einzelnes Ding ein endlicher Modus der absoluten Substanz ist und darin in dem unendlichen Gefüge dessen steht, was aus der Substanz folgt.“²⁸⁰

Mit Blick auf das nächste Kapitel, worin Spinoza und Hegel nochmals expliziter in den Dialog gebracht werden, möchte ich dieses Kapitel mit dem letzten Abschnitt eines Zitates abschließen, dessen Anfang in der Einleitung zum zweiten Kapitel auf Seite 47 bereits zitiert wurde. Ich habe dieses Kapitel mit der Intention geschrieben, Spinoza wie ein Paket aufzunehmen und

²⁷⁷ Siehe MORFINO *Spinoza in „Glauben und Wissen“*, 144.

²⁷⁸ SPINOZA, *Ethik I*, 15p 1s – Wie lässt sich diese Aussage, worin Spinoza den Begriff der „Materie“ verwendet, kontextualisieren? Weiter oben schreibt Spinoza, dass Dinge real nicht voneinander unterschieden sind, und bezieht sich hier auf die „körperliche Substanz“, welche „insofern sie Substanz ist, nicht geteilt werden kann (SPINOZA, *Ethik I*, 15p 1s). Dass Spinoza Materie und Körper der Substanz zuordnet, ist ein zentraler Punkt. Nach Scribano zeigt sich genau hier, inwiefern die göttliche Natur transzendent oder immanent sei. Bei Spinoza ist es klar: er ist ein immanenter und dadurch räumlicher Denker, vor allem, weil er die Ausdehnung Gott zugehörig sieht (siehe SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, 27).

²⁷⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 15p 1s.

²⁸⁰ BARTUSCHAT, *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*, 494.

aufzumachen, um auf diese Weise zu erkennen, dass ich *immer-schon* in der göttlichen Immanenz eingebettet bin. Begleitet hat mich in der Herausarbeitung eines Interpretationsvorschlages der Spinozistischen Philosophie die Frage, ob Spinoza einen *Anfang des Denkens* macht, und zwar des Denkens als Endliches, das in der unendlichen Substanz eingebunden ist und dadurch nicht in dieser untergeht; deswegen nicht, weil alles Endliche durch aktive Teilhabe an der Substanz *immer-schon* dabei ist, diese auf *immer-ausdifferenziertere* Weise zu erkennen. In der gegenseitigen Spiegelung der beiden Philosophien lässt sich nicht nur erfassen, welche Gestalt Hegels Auslegung der Philosophie Spinozas annimmt, sondern vielfach, wie Hegel selbst philosophiert:

Und es ist, als ob die Philosophie des Spinoza ein Spiegel wäre, in welchem sich alle diese Philosophien [des deutschen Idealismus] reflektieren und ein Bild geworfen haben von einem Scharfsinn, einer Geisteskraft und – ich füge hinzu – einer außerordentlichen Schönheit. Und vielleicht unterscheidet sich die Philosophie Spinozas von anderen Philosophien in der Geschichte darin, daß sie als einzige diese Rolle eines Spiegels für Gedanken anderer erfüllen kann.“²⁸¹

²⁸¹ ENGLISCH, *Protokoll der Diskussion "Hegel und Spinoza"*, 197.

Kapitel 3: Immanenz und *immanent* – ein entscheidender grammatikalischer Unterschied?

Die Frage, *wie* Spinoza philosophiert, entwickelt sich bei Hegel in seiner spekulativen Deutung der Philosophiegeschichte hin zur Frage, *wie* Spinozas Philosophie *weiterentwickelt* werden sollte. Wie das Ende des ersten Kapitels suggerierte, ist Spinoza nach Hegel noch kein spekulativer und immanenter Denker. Im Mittelpunkt steht für Hegel der zu seiner Zeit prominente und eben nicht von Spinoza selbst so stark hervorgehobene Satz: *omnis determinatio est negatio*. Hegel affirmiert diesen Satz und negiert ihn zugleich. Genau das hat Spinoza selbst verpasst zu tun, und zwar die Negation, welche in diesem Satz vorkommt, selbst zu negieren, damit sie sich zugleich erhält und nicht bloß verschwindet. Die Negationsbewegung, welche von Spinoza nicht weiterentwickelt wurde, verhindert die Bewegung der Substanz in ihrer Selbstbestimmung (*causa sui*). Die Substanz kann auf diese Weise nur mehr äußerlich bestimmt werden, wobei alle Äußerlichkeit in die unbewegte und indifferente Identität der Substanz zurückfällt. Die Substanz ist auf diese Weise in ihrer Manifestation durch die Modi ihrer Attribute nicht dynamisch und produktiv, und zwar im Sinne der doppelten Negation. *Produktiv* kann Spinozas Substanz nach Hegel nur sein, wenn sie *ebenso sehr* Subjekt ist. Dieser Grundsatz Hegels aus der PhdG, der in der WdL seine vollständige Bestimmung erlangt, wird als spekulative Deutung Spinozas dargelegt.

In diesem Kapitel wird sich zeigen, wie klein die Differenz zwischen Hegel und Spinoza ist und wie sich diese in ihrem Kern auch immer mehr verhärtet hat. Nach einer genauen Auslegung Spinozas nach Hegel *verpasster immanenter Entwicklung*, soll das dritte Kapitel dazu dienen, den Immanenzbegriff bei Hegel und Spinoza im Hinblick auf dasjenige, was bereits dargelegt wurde, zu schärfen. Hieran wird sich noch klarer zeigen, worin sich die Verständnisse von Immanenz bei Spinoza und Hegel grundlegend unterscheiden. Das letzte Kapitel der Arbeit wird auch viele Fragen nicht ausschöpfend beantworten können und dadurch als offenes Kapitel verstanden werden müssen, welches den Raum für den Dialog zwischen den Philosophen weiterhin offenhält.

1. Geist und Materie: Denk-Material

Zu Beginn dieses Kapitels werde ich Spinoza und Hegel einen gemeinsamen Ausgangspunkt geben, von dem aus sich ihre Gedankenbewegungen entwickeln werden. An dieser Stelle lassen sich viele Gedanken, welche in den letzten beiden Kapiteln entfaltet wurden, zusammenführen.

Der gemeinsame Ausgangspunkt ist ein Zitat aus dem Gutai-Manifest, welches vom Maler und wichtigen Vertreter der japanischen Avantgarde im 20. Jahrhundert, Jirō Yoshihara,

verfasst wurde: „Kunst ist der Ort des schöpferischen Geistes, aber niemals bisher hat der Geist Materie geschaffen. Der Geist hat immer nur Geistiges hervorgebracht.“²⁸² Im Manifest bezieht sich Yoshihara weder auf Hegel noch auf Spinoza. Intuitiv lässt sich aber ein Zusammenhang zwischen Yoshiharas Manifest und dem Denken Hegels und Spinozas erkennen, der die Denkbewegungen beider Philosophen anhand gleicher Begriffe aufeinandertreffen lässt. Wenn im Zitat Kunst als Ort des schöpferischen Geistes bezeichnet wird, dann gilt das auch für die „Philosophie“ beziehungsweise für das „Denken“.

Gutai heißt übersetzt „Aktualisierung des Geistes durch das Material.“²⁸³ Das künstlerische Schaffen von Gutai besteht in der Interaktion zwischen Künstler*innen *und* dem Material (Ölfarben, Ton usw.). Für die Gutai-Kunst ist die Art und Weise, *wie* der Mensch und das Material in Beziehung treten, zentral. Diese Beziehung soll nicht dazu führen, dass der menschliche Geist das Material von außen her bestimmt und dadurch beherrscht: „Wenn man das Material in seinem Sein belässt und es ausschließlich als Material vorstellt, dann beginnt es etwas mitzuteilen und spricht mit mächtiger Stimme.“²⁸⁴ Aus diesem Grund schätzen Vertreter*innen der Gutai-Kunst Künstler wie Pollock und Mathieu, deren Werke ein „lauter[r] Aufschrei des Materials“²⁸⁵ sind. Das Material, welches vom Künstler zum Schreien gebracht wurde, wird dadurch erst lebendig. Auf diese Weise aktualisieren sich Geist und Materie gegenseitig: Wenn das Material gesteigert wird, steigert sich auch der Geist. Der Geist wird erst Geist, wenn er material ist und die Materie zur Materie, indem sie geistig ist.²⁸⁶

Womit interagiert hingegen die Philosophie als Ort des schöpferischen Geistes? Natürlich mit dem Denken selbst. Die Bestimmung des Geistes als Schöpfender liegt derjenigen des Geistes als Anfangender sehr nahe. Der schöpferische beziehungsweise anfangende Geist ist das Denken, welches einen *Anfang des Denkens* macht, beziehungsweise womit ein *Anfang des Denkens* gemacht wird. Die Frage nach dem *Anfang des Denkens* ist hier eng verbunden mit der Frage nach der schöpferischen Kraft des Denkens, welches sich selbst erhält und entwickelt. Es gibt, wie dies sowohl bei Spinoza als auch bei Hegel festgestellt wurde, keinen bestimmten Anfang als einen *bestimmenden*. Das Denken formt sich, indem es das tut, was es tut, und zwar denken. Die Philosophie als schöpferischer Geist bringt sich dadurch selbst hervor: Ihr „Material“ ist dabei das Denken. In gewisser Hinsicht entwickelt sich hier das Denken selbst zu einem Material im Sinne eines Arbeits- oder Denk-Materials. Wie lässt sich

²⁸² YOSHIHARA, »Das Gutai-Manifest«, 261.

²⁸³ YOSHIHARA, »Das Gutai-Manifest«, 260.

²⁸⁴ YOSHIHARA, »Das Gutai-Manifest«, 261.

²⁸⁵ YOSHIHARA, »Das Gutai-Manifest«, 262.

²⁸⁶ Siehe YOSHIHARA, »Das Gutai-Manifest«, 261.

jedoch das Verhältnis zwischen Denken und Materie bei Spinoza und Hegel genauer fassen, immer im Hinblick darauf, wie ein *Anfang des Denkens* zu machen ist?

Nach Spinoza braucht das Denken immer ein Vorausgesetztes als ein Etwas, worauf es sich zurückbeziehen kann. Die Voraussetzung ist hier nicht als inhaltsbestimmende Denkvoraussetzung zu verstehen, sondern als immanente und nicht emanative Ursache des Denkens. Die Ursache des Denkens bei Spinoza ist die Substanz als Ursache von allem. Der Rückbezug der Modi unter dem Attribut des Denkens auf die Substanz ist zugleich der Rückbezug auf sich selbst, weil sich die Modi dadurch in ihrem unendlichen Kausalitätszusammenhang als Teil der Substanz erkennen. Die Modi sind der Substanz durch ihre kausale Bewegung der Teilnehmern *in infinitum* immanent.

Der Anfang bei Spinoza ist die Ursache von allem, somit die Substanz. Diese hat nie angefangen, weil sie ewig und unendlich ist. Die Substanz ist nur durch ihre Modi unter dem Attribut des Denkens eine denkende Substanz. Um den *Anfang des Denkens* bei Spinoza zu bestimmen ist es wichtig, von den Modi als Teil der unendlichen Substanz auszugehen. Dabei sind Modi begrenzte Ausdrucksweisen der Substanz, da die unendliche Substanz durch ihre endlichen Modi nie vollständig ausgedrückt werden kann. Die Substanz ist die unendliche Bezogenheit der Modi untereinander.

Wenn die Philosophie der Ort des schöpferischen Geistes ist, dann schafft sich der Geist, welcher bei Spinoza ein Modus der Substanz ist, dadurch selbst, dass er seine eigene Ursache und damit seine eigene Existenz und Essenz erkennt. Was den Modus hervorbringt, ist lediglich die Substanz. Der Modus kann andere Modi hervorbringen, indem er Ursache anderer Modi ist. Dabei kann jedoch der Modus unter dem Attribut Denken nur dem Denkenden ursächlich sein und der Modus unter dem Attribut Ausdehnung nur in einem kausalen Zusammenhang mit anderen Körpern stehen. Wie Yoshihara es in seinem Manifest ausdrückt, bringt der Geist nur Geistiges hervor.

Geist und Materie beziehungsweise Denken und Ausdehnung sind für Spinoza eng miteinander verbunden. Weil die Substanz beide Attribute beinhaltet, stehen diese in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Es ist jedoch keines, welches dazu führen würde, dass das Denken das Material hervorbringt oder umgekehrt. Die Attribute der Substanz sind bloß in sich selbst unendlich und haben kein ihr Äußerliches, welches sie bestimmen würde. Wie bereits im Hinblick auf den endlichen und unendlichen Verstand (Punkt 2.1.) bei Spinoza dargelegt, ist der Gegenstand des menschlichen Geistes der Körper als ein „bestimmter wirklich existierender

Modus von Ausdehnung“.²⁸⁷ Weil Gott oder die Substanz, welche den menschlichen Geist ausmacht, alles ist, da alles durch die Substanz verursacht wird, enthält die Substanz auch den Körper und die Ideen der Affektionen des Körpers.²⁸⁸ Dadurch, dass die Ideen den Körper als ihren Gegenstand haben, stehen sie als Ideen des Körpers oder Affektionen des Körpers in einem Bezug zu diesem. Wenn sich der Körper ändert, ändert sich dadurch auch der Geist. Dieses Verhältnis führt nicht dazu, dass das Denken die Ausdehnung erst hervorbringt oder von außen her bestimmt. Wenn der Geist keine Macht über seinen Gegenstand hat, dann kann er sich in der Bestimmung dieses Gegenstandes auch nie erschöpfen. Das würde nämlich bedeuten, dass er aufhört, Geistesbewegung zu sein. Es bleibt also eine Abhängigkeit vorhanden, welche nicht aufgelöst werden kann. Geist und Materie beziehungsweise Ausdehnung sind zwei unterschiedliche Ausdrucksformen der einen Substanz. Es gibt keine Hierarchie zwischen den beiden, somit auch keine Möglichkeit, sich gegenseitig zu beherrschen. Das Geistige bringt Geistiges hervor und das Materielle Materielles. Es gibt aber bis zuletzt kein Geistiges ohne Materielles und kein Materielles ohne Geistiges.

Das Denken sowie die Ausdehnung als Attribute der gleichen Substanz befinden sich gleichermaßen in der Substanz. Wenn Yoshihara schreibt, dass die Kunst der Ort des schöpferischen Geistes ist und der Geist noch nie Materie hervorgebracht hat, dann lässt sich dieser Ort bei Spinoza als Substanz übersetzen, in dem der schöpferische Geist schöpfen kann, weil er nur dort existiert. Dies gilt aber nicht nur für den Geist: Die Substanz ist gleichermaßen der Ort der Ausdehnung oder Materie, worin diese ebenso existiert.

Wie konstituiert sich das Denken bei Hegel? Nicht *formal*, und zwar dadurch, dass es von einer ihm äußerlichen Form bestimmt wird, sondern *material*.²⁸⁹ Um seine Potentialität zu verwirklichen, muss das Denken nicht erst geformt werden, da es bereits in seiner Form verwirklicht ist. Inhalt und Form sind wechselseitig miteinander verbunden, indem jede Potentialität bei Hegel zugleich Wirklichkeit ist. Hieran lässt sich ein Bruch mit der aristotelischen Tradition erkennen. Ähnlich wie bei Aristoteles ist das Telos auch bei Hegel eine immanente Kraft.²⁹⁰ Diese muss sich jedoch nicht erst, wie es für Aristoteles‘ Entelechie der Fall ist, verwirklichen, denn sie ist es bereits: verwirklicht. Nach Aristoteles strebt alles

²⁸⁷ SPINOZA, *Ethik II*, 13p.

²⁸⁸ Siehe SPINOZA, *Ethik II*, 13p 1s.

²⁸⁹ Siehe HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, 228.

²⁹⁰ Als Hinweis ein kurzer Ausschnitt aus Aristoteles‘ Physik in seiner Darstellung eines den Dingen immanenten Zweckes: „Weiter, es müßte dann ja auch innerhalb der (Fortpflanzung durch) Samen entstehen können, was auch immer sich so ergibt. [...] Naturgemäß nämlich (verhält sich) alles, was von einem ursprünglichen Antrieb in sich selbst aus in fortlaufender Veränderung zu einem bestimmten Ziel gelangt“ (ARISTOTELES, *Physik*, 57).

danach, seine innere Potentialität zu entwickeln, wie der Samen einer Pflanze oder der menschliche Embryo. Die Entwicklung des Samens setzt sich erst durch ihr Ziel, Pflanze zu werden, in Gange. Zwar ist auch bei Hegel das Resultat eines Samens, Pflanze geworden zu sein, eine dem Samen immanente Kraft, jedoch erlebt ihre Verwirklichung keinen räumlichen oder zeitlichen Abstand, welcher den Samen daran hindern könnte, sich zu verwirklichen. Potentialität ist bei Hegel nichts, das mangelhaft werden kann, sondern sie ist der immanente Prozess, welches immer schon angefangen hat. Das Denken, welches sich *material* bestimmt, formt sich dadurch und ist auf diese Weise immer schon seine eigene Verwirklichung.

Das Denken bezieht sich bei Hegel nicht wie bei Spinoza auf die Substanz und auf diese Weise auf sich selbst, sondern jeder Bezug des Denkens ist automatisch ein Selbstbezug. Das Denken entwickelt sich dadurch, dass es sich in einem negativen Selbstbezug auf sich selbst als auf ein *anderes seiner selbst* bezieht. Darum entsteht das Denken im Denken selbst. Wie lässt sich jedoch die Beziehung zwischen dem Denken und einem bestimmten materiellen Gegenstand verstehen? Hegel schreibt in der Vorrede der PhdG, dass sich die Wissenschaft beziehungsweise die Philosophie „nur durch das eigene Leben des Begriffs organisieren“²⁹¹ kann. Nur so ist der Inhalt des Begriffes oder des Denkens überhaupt ein immanenter Inhalt: einer der sich selbst organisiert. Weiterhin schreibt er:

Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, aber nicht eher als darin, daß die Erfüllung oder der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu einer Seite eines Daseins herabsetzt und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergiert das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichtume, worin seine Reflexion verloren schien.²⁹²

Indem das wissenschaftliche Erkennen in das Leben eines Gegenstandes übergeht und auf diese Weise seine notwendige Bewegung erkennt, verliert es sich nicht darin, sondern emergiert aus dem Gegenstand im Rückgang zu sich selbst und dadurch automatisch in seine höhere Wahrheit. Die Wechselwirkung zwischen dem Denken und dem Gegenstand oder der Materie entwickelt sich auf spekulative Art und Weise dadurch, dass das Denken immer schon ein Denken des Dinges ist. Dadurch, dass sich das Denken in der Begegnung mit der Materie weiterentwickelt, entwickelt sich auch die Materie in ihrer Logizität. Ein Ding ist nämlich

²⁹¹ HEGEL, *PhdG*, 51.

²⁹² HEGEL, *PhdG*, 52-53.

immer ein Gedachtes. Das Denken steht somit seinem Gegenstand, dem Denken eines Dinges gegenüber, indem es stets dabei ist, das *Denken eines Dinges* und dadurch *Ding* zu werden.

In Hegels Philosophie ist das Denken über ein Ding das Denken über die Struktur, Systematik und Logizität dieses Dinges, welches erst denkend wird. Damit bringt auch bei Hegel das Geistige nur Geistiges hervor und nicht Materielles, jedoch so, dass das Geistige *material* Geistiges hervorbringt. Der Geist schafft sich geistig, indem es sich in dem, was es in seiner Materie ist, schafft. So tritt der Geist nicht bloß in eine durch und durch vermittelte Identität mit sich, wodurch er zum Stillstand käme, sondern entwickelt sich in dem, was er ist dadurch, dass er sich *geistig materialisiert*.²⁹³

Das Denken ist bei Hegel seine eigene Materie. In diesem Sinne könnte man von einem Denk- oder Arbeits-Material als einem *logischen* Material sprechen.²⁹⁴ Das Denken ist dabei kein solches, welches das Material denkend bestimmte. Die Beziehung des Denkens mit dem Gegenstand und dadurch mit dem Denken über den Gegenstand zeigt sich in einem spekulativen, gegenseitigen und wechselwirkenden Verhältnis, welches keine äußere Gewalt über den Gegenstand ausübt.

Das Denken, das sich denkend und dadurch erst in seiner eigenen Materialität bestimmt, ist das Denken, das sich *immanent* setzt. Klar, das ist Hegel. Spinozas Denken hingegen entwickelt sich erst *ins Unendliche* als *in die Immanenz* beziehungsweise *in die Substanz* hinein, indem sie diese auf *immer-ausdifferenziertere* Weise erkennt. Die Selbstentwicklung des Denkens bei Spinoza erfolgt durch die steigende Erkenntnis seiner Teilhabe an der Immanenz, am Unendlichen, an der Substanz und damit an allem, was *ist*. Die Selbstentwicklung des Denkens bei Hegel hingegen zeigt sich durch seinen eigenen immanenten und negativen Selbstbezug.

²⁹³ Siehe HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, 228. Harnischmacher selbst benutzt den Begriff der „Materialisierung“ nicht. Wenn sie schreibt, dass das Subjekt nicht das „formal zu bestimmende Ich“ ist, sondern das „material zu bestimmende Denken“, dann bedeutet dies, dass sich der Geist erst geistig zu dem entwickelt was es ist, somit material entwickelt oder eben *materialisiert*.

²⁹⁴ Hier sei auf folgende interessante Stelle in der Vorrede zur PhdG hingewiesen, worin Hegel die „Tätigkeit des Scheidens“ der Substanz, indem sie zugleich Subjekt wird, als „Kraft“ und „Arbeit“ des Verstandes beschreibt: „Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.“ (HEGEL, *PhdG*, 36) Es gibt weitere Stellen in der PhdG, worin dieser Gedanke ausgeführt wird. Hier sei unter anderem auf das Selbstbewusstsein-Kapitel hingewiesen, worin Hegel die dialektische Bewegung zwischen Arbeit und Denken unter anderem durch die Begierde vollzieht.

2. Substanz und Subjekt: Immanentes und selbstbewusstes Denken

Nach Hegel macht Spinoza keinen *Anfang des Denkens*, weil sich die Substanz nicht selbst setzt, sondern nur durch ihre Modi erfasst werden kann, welche ihr äußerlich bleiben.²⁹⁵ Die Substanz kann nach Hegel nur Denken sein, wenn sie „ebenso sehr als *Subjekt*“²⁹⁶ aufgefasst und ausgedrückt wird. Diesen Schritt verpasst Spinoza nach Hegel in seiner Philosophie.²⁹⁷ Subjekt werden bedeutet für die Substanz, dass sie sich selbst denkend setzt.

Hierbei handelt es sich um einen bei Hegel sehr wichtigen spekulativen Satz, der in der Vorrede der PhdG auftritt. Hegel sieht im Subjekt die *immanente* Fortentwicklung der Substanz.²⁹⁸ Diese immanente Fortentwicklung führt dazu, dass die Substanz als Subjekt *Anfang des Denkens* werden kann. Wenn die Substanz nach Hegel „an ihr selbst Subjekt ist“²⁹⁹, bewegt sich diese erst *auf eigenständige Weise*. Die immanente Natur des Seins ist es nach Hegel „in seinem Sein sein Begriff“³⁰⁰ zu sein. Der Begriff ist dadurch „das eigene Selbst des Gegenstandes“.³⁰¹ Wenn die Substanz *ebenso sehr* Subjekt ist, dann ist sie mit dem Subjekt identisch genauso wie das Subjekt mit der Substanz gleich ist und auch nicht: „sie wird also dadurch nicht nur mit dem Subjekt (bei aller gleichzeitigen Ungleichheit) gleichgesetzt, sondern als das Subjekt selbst aufgefaßt, was dann nämlich auch umgekehrt gilt.“³⁰²

Als Subjekt tritt die Substanz durch die einfache Negation in einen *minimalen Unterschied zu sich selbst*, um sich erst dadurch reflexiv auf sich beziehen zu können und Subjekt zu werden. Die Substanz, die sich selbst different ist, tritt dadurch zugleich als Subjekt in eine Gleichheit mit sich selbst. Durch die einfache Negation gelangt sie in die „Entzweiung des Einfachen“ und durch die doppelte Negation als „entgegengesetzte Verdoppelung“ und somit Negation des Gegensatzes, in eine Gleichheit, die wiederhergestellt werden soll.³⁰³ Wenn die Substanz in eine Entzweiung tritt, dann steht sie sich auch als solche nicht-entzweite gegenüber und hebt sich dadurch wieder auf. In dieser Dynamik muss der Entzweigungsprozess gedacht werden: Dass die Substanz Subjekt ist, heißt, dass die Substanz in eine Selbstbeziehung tritt und dadurch Subjekt, Ich, Selbst *wird*. Erst in dem Moment, wo sich die Substanz von sich

²⁹⁵ Siehe beispielsweise bei Hegel: „Hier sind wir an der Grenze des Spinozistischen Systems; hier erscheint uns sein Mangel. Die Individuation, das Eins ist eine bloße Zusammensetzung[...]: nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewußtsein“ (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 182).

²⁹⁶ HEGEL, *PhdG*, 23.

²⁹⁷ Siehe die entsprechenden Stellen: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 164; 180; 182; 185; 189.

²⁹⁸ siehe DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, 164.

²⁹⁹ HEGEL, *PhdG*, 53.

³⁰⁰ HEGEL, *PhdG*, 54-55.

³⁰¹ HEGEL, *PhdG*, 57.

³⁰² LÜTTERFELDS, *Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt*, 60.

³⁰³ HEGEL, *PhdG*, 23.

scheidet, und sich dadurch bestimmt, ja unter-scheidet, tritt sie in ihre eigene immanente Bewegung ein, wodurch sie dabei ist durch die aufgehobene nicht-Identität wiederum identisch beziehungsweise *sichselbstgleich* zu werden.³⁰⁴

Am Ende des Kapitels „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“³⁰⁵ in der PhdG macht Hegel mit der dort beschriebenen Dialektik das übergreifende Vorhaben, Substanz *ebensoehr* als Subjekt zu denken, besonders deutlich. Wenn sich die Substanz auf sich selbst bezieht, dann auf ein anderes ihrer selbst, mit dem sie jedoch immer noch identisch ist. Es kommt zu einer Entzweiung, die jedoch zugleich Sichselbstgleichheit ist. Was hier passiert, ist, dass die Substanz in einen „innere[n] Unterschied“³⁰⁶ oder wie oben angeführt, in einem *minimalen Unterschied zu sich selbst* tritt. Hegel versucht die Bewegung des sich entzweiten Sichselbstgleichen auf folgende Weise auszudrücken:

Die Unterschiede von *Entzweiung* und *Sichselbstgleichwerden* sind darum ebenso nur *diese Bewegung des Sich-Aufhebens*; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegenteile werden soll, eine Abstraktion oder *schon selbst* ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseins. Das *Sichselbstgleichwerden* ist ebenso ein Entzweien; was sich *selbst gleich* wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweites*.³⁰⁷

Wenn die Substanz *Substanz ist*, dann hat sie sich einerseits *entzweit*, andererseits ist sie auf spekulative Weise dabei, *sichselbstgleich zu werden*. Wenn Substanz Substanz ist, dann entsteht ein Selbstbezug, welches dazu führt, dass die Substanz in ihrem subjektiven Unterschied zu sich selbst mit sich zusammenkommen will. Die Substanz kann jedoch aufgrund ihres immanenten Unterschiedes unmöglich vollständig mit sich vereint sein, eben weil der Gegensatz zwischen Entzweiung und Sichselbstgleichwerden nicht aufgehoben im Sinne von aufgelöst werden kann: Das Sichselbstgleiche ist immer zugleich entzweit und die Entzweiung sichselbstgleich.

Wenn die Substanz Spinozas in ihrer Definition das ist, „was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird“, dann muss nach Hegel das *Sich* als dynamischer Selbstbezug

³⁰⁴ Siehe HEGEL, *PhdG*, 26. – Hegel entwickelt den spekulativen Satz – Substanz ist *ebensoehr* Subjekt –, welcher in der Vorrede zuerst formuliert worden ist, durch die PhdG hindurch. Hier sei auf wichtige Stellen am Ende der PhdG, im Kapitel zum absoluten Wissen hingewiesen: „Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende *Werden* ist er an sich in Wahrheit der *Geist*. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, - die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in ebensoehr aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.“ (HEGEL, *PhdG*, 858)

³⁰⁵ Siehe HEGEL, *PhdG*, 107-136.

³⁰⁶ HEGEL, *PhdG*, 132.

³⁰⁷ HEGEL, *PhdG*, 133.

gedacht werden.³⁰⁸ Im *Sich* begegnet sich nämlich die Substanz erst als Subjekt beziehungsweise *Ich* selbst.³⁰⁹ Wie Peter Rohs in einer von Ulrich Pothast geführten Diskussion schreibt, *denkt sich* Hegel in jeder „prädikativen Bestimmung“.³¹⁰ Dies muss die Substanz im spekulativen Satz – Substanz ist *ebensoehr* Subjekt – ebenso tun. Dadurch denkt sich das Subjekt „Substanz“ im Prädikat „Subjekt“ und umgekehrt genauso. Speklatives Denken nach Hegel ist genau das: Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit von Subjekt und Prädikat.

Die Substanz hat in der Definition Spinozas zwei Prädikate, und zwar „in sich selbst“ und „durch sich selbst“ begriffen zu sein. Wenn die Substanz in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, dann ist das *Sich* automatisch ein *Ich* und das *Ich* ist identisch mit seinem Gegenstand, somit mit der Substanz selbst. Die Substanz, die sich auf sich bezieht, ist nach Hegel immer auch bereits Subjekt.

Wenn das *Sich* bei Spinoza nicht *ebensoehr* als *Ich* gelesen wird, dann ist nach Hegel die Substanz identisch mit sich selbst und dadurch absolut vermittelt und in sich geschlossen. Die Bewegung der Substanz entsteht nämlich erst durch ihren Selbstbezug, indem sie *ebensoehr* Subjekt ist. Die Subjektwerdung der Substanz ermöglicht erst die Vermittlungs- und Bestimmungsbewegung der Substanz, welche nicht bloß vermittelt, sondern *ebensoehr* unmittelbar wird. Weil die Substanz *nicht-nur* identisch mit sich selbst, sondern auch nicht-identisch ist, bleibt sie in Bewegung.

In seiner Vorlesung erweitert Hegel die Substanzdefinition wie folgt: „Begriff und Existenz sind in Einheit; es ist in sich, hat auch seinen Begriff in sich selbst: sein Begriff ist sein Sein und sein Sein sein Begriff.“³¹¹ In dieser absoluten Identität mit sich selbst ist die Substanz nach Hegel unbewegt und unbestimmt. Aus diesem Grund macht sich Hegel daran, die Substanz Spinozas, vor allem in der WdL, immanent weiterzuentwickeln.

³⁰⁸ SPINOZA, *Ethik I*, 3def.

³⁰⁹ Hegel bringt den dynamischen Selbstbezug an dieser Stelle aus dem Kapitel zum „absoluten Wissen“ in der PhdG auf den Punkt: „Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbst mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dies Subjekt ist ebensoehr die Substanz.“ (HEGEL, *PhdG*, 587) Weiterhin schreibt er: „Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Akzidentalität hätte und ohne Notwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die *absolute Einheit* gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subjekt, nicht das über sich und sich in sich Reflektierende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es teils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, teils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und [zu] dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu sein, ohne daß man begriffe, wie und woher.“ (HEGEL, *PhdG*, 587). Hegel macht es zwar nicht explizit, aber der Spinoza-Bezug mit seinem Akosmismus-Vorwurf lässt sich klar aus dieser Passage herauslesen.

³¹⁰ ENGLISCH, *Protokoll der Diskussion „Hegel und Spinoza“*, 183. – Siehe auch POTHAST, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, 31.

³¹¹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 186-187.

2.1. Hegels immanente Entwicklung des Absoluten in Bezug auf die Spinozistische Substanz

Hegel hat Spinoza, neben seinen expliziten Bezügen in der *Vorlesung* und impliziten Bezügen in der PhdG, in der WdL mit dem Kapitel „das Absolute“ ein Denkmal gesetzt. Keinem anderen Denker widmet Hegel in den 26 Kapiteln der drei Teile der WdL – Seinslogik, Wesenslogik und Begriffslogik – ein ganzes Kapitel. Wieder zeigt sich Hegels große Wertschätzung für Spinozas Philosophie. Obwohl Hegel im Zuge des Kapitels nicht explizit über *Spinoza* und seine *Substanz* schreibt, wird der Spinoza-Bezug vor allem gleich zu Beginn seiner Anmerkung am Ende des Kapitels deutlich: „Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht *der Begriff der spinozistischen Substanz*.“³¹²

Die immanente Entwicklung des Absoluten beziehungsweise der Substanz geht einen langen und dichten Weg mit zahlreichen Vermittlungsschritten. Dieser Weg reicht bis zur Begriffslogik. An der Schwelle zwischen Wesens- und Begriffslogik macht Hegel den Substanzbegriff zu seinem *eigenen* Begriff, indem er den Spinozismus widerlegt³¹³: „Die im letzten Buch [Wesenslogik] enthaltene Exposition der Substanz, welche zum *Begriffe* überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die *Enthüllung* der Substanz, und diese ist die *Genesis des Begriffs*, deren Hauptmomente oben zusammengestellt worden.“³¹⁴

Im Weiteren werde ich keine genaue Auslegung und Interpretation des Kapitels zum Absoluten machen, denn dieses Projekt bräuchte eine eigene Arbeit, um zu seiner Entfaltung kommen zu können.³¹⁵ Mit Fokus auf das Kapitel zum Absoluten möchte ich an ein paar

³¹² HEGEL, *WdL II*, 195.

³¹³ Birgit Sandkaulen vertritt die These, dass in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* und im Kapitel zum Absoluten in der WdL die Version des Substanzentwurfes bei Spinoza zu finden ist, welche als Standardversion in die Kommentare und Interpretationen eingegangen ist. Demgegenüber lässt sich ein zweiter Substanzentwurf bei Hegel finden (siehe SANDKAULEN, *Die Ontologie der Substanz*, 246-273). Die Substanz wird im ersten Entwurf als absolute Identität dargestellt, die im wortwörtlichen Sinne *absolut* als vom Endlichen *abgelöst* ist. In der zweiten Substanzauffassung Hegels, welche sich vor allem im Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik finden lässt, wird die Substanz in ihrer Dynamik erkannt. Interessant ist hier, dass Hegel in den Stellen zum ersten Substanzentwurf explizit Spinoza benennt. Für den zweiten Entwurf ist dies nicht der Fall. Die erste Substanz-Version verschwindet nach Abschluss der WdL nicht, sondern wird weiterhin vor allem in den exoterischen Texten Hegels ausgeführt. Der Substanzbegriff Spinozas tritt weiterhin auch in der PhdG auf. In Anbetracht seines Vorwurfes einer starren Substanz hat Hegel das Subjekt als oder vielmehr mit der Substanz als dynamische, geistige und lebendige Komponente innerhalb seiner Philosophie eingeführt.

³¹⁴ HEGEL, *WdL II*, 250-251.

³¹⁵ Für weiterführende Literatur, Kommentare und Interpretationen des Kapitels „Das Absolute“ und Abschnitt „Die Wirklichkeit“ und „Das absolute Verhältnis“ in der WdL II siehe: APPEL, *Zeit und Gott*, 304-309; APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, EMUNDT, *Die Lehre vom Wesen*, 387-456; APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, 277-282; Aragüés, *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels*, 128-146; AUINGER, *Substanz und Begriff*, 421-444; FLEISCHMANN, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, 6-23; PÄTZOLD, *Spinoza–Aufklärung–Idealismus*, 146-151.

wichtigen Stellen herausarbeiten, weshalb Spinozas Substanz nach Hegel keinen *Anfang des Denkens* macht.

Der Zusammenhang zwischen den drei Teilen der WdL lässt sich nicht zuletzt auch dialektisch auffassen. In der Seinslogik ist das Sein aufgefunden und bestimmt sich auf dialektische Weise in seinem Verhältnis mit dem Nichts als unter anderen „Dasein“, „Schranke“, „Sollen“, „affirmative Unendlichkeit“, „Fürsichsein“, „Quantität“, „Quantum“, „quantitatives Verhältnis“, „Maß“, „Indifferenz“ und „Wesen“.³¹⁶ Die Positionen des Seins versuchen sich voneinander abzugrenzen und ineinander überzugehen. Die Bewegung wird hier *als* Bewegung gedacht, und zwar *als negative Bewegung*. Sobald sich die Negation *in* die Negation bewegt, befindet man sich in der Reflexionsbewegung der Wesenslogik. Die negativen Bestimmungen werden hier negiert, ohne sich dabei zu erhalten. Da, wo sich Bestimmungen selbst negieren, ist man in der Begriffslogik angelangt.

Die Reflexionsbestimmungen der Wesenslogik (unter anderen die „setzende Reflexion“, „äußere Reflexion“, „bestimmende Reflexion“, „Identität“, „Unterschied“, „Widerspruch“) gehen im Bestimmungsgang allesamt unter, „weil die Reflexion die Gleichheit mit sich selbst in ihrem Negiertsein ist; ihr Negiertsein ist daher selbst Reflexion-in-sich.“³¹⁷ Das Wesen ist damit „einfache Identität mit sich“³¹⁸. Die Reflexionsbewegung ist in der Wesenslogik dadurch bestimmt, dass das Negative im Negativen untergeht:

Den zweiten Teil der Logik, der den logischen Status der Reflexionsphilosophie (Kant, Fichte) angibt, nennt Hegel Wesenslogik. Sie ist nicht mehr ein Übergehen von Bestimmungen, sondern die Bewegung von Nichts zu Nichts, d.h. die negative Beziehung auf sich, reine *Beziehung* oder der *Schein* (Nichts ist sich gleich, indem es sich negiert, in dieser Selbstnegation scheint eine Seite in die andere und jede ist nichts als dieser Schein), der die reflektierende Tätigkeit selber ist.³¹⁹

Es kommt hier nicht, wie in der Seinslogik, zu einem Übergang von einer Bestimmung in die andere, sondern zu einer „Bewegung von Nichts zu Nichts“. Ein zentrales Moment in der Wesenslogik ist das *wesentliche Verhältnis* als Verhältnis zwischen Wesen und Sein oder Existenz. Die Identität dieses Verhältnisses ist die „*absolute Wirklichkeit*“, welche jedoch „*zunächst das Absolute* als solches“ ist.³²⁰ Hier setzt das Kapitel zum Absoluten im dritten Abschnitt mit dem Titel „Die Wirklichkeit“ an.³²¹

³¹⁶ HEGEL, *WdL I*, 82-457.

³¹⁷ HEGEL, *WdL II*, 33.

³¹⁸ HEGEL, *WdL II*, 39.

³¹⁹ APPEL, *Zeit und Gott*, 305.

³²⁰ HEGEL, *WdL II*, 186.

³²¹ Durch die immanente Weiterentwicklung des Absoluten beziehungsweise der Substanz setzt sich diese notwendigerweise selbst, indem sie sich entzweit. Auf einmal gibt es eine aktive und eine passive Substanz. Vom Substantialitätsverhältnis geht die Bewegung hin zum Kausalitätsverhältnis der beiden Substanzen. Die Einheit

Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des *Wesens* und der *Existenz* oder des Seins überhaupt sowohl als der *Reflexion* aufgelöst. Insofern fällt das *Bestimmen* dessen, *was das Absolute sei*, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere. Aber indem es ebensowohl als die Position aller Prädikate ausgesprochen werden muss, erscheint es als der formellste Widerspruch.³²²

Das Absolute ist in seiner Identität bestimmungslos, weil es absolut vermittelt ist. Sein Bestimmungsreichtum ist zugleich in der Bestimmungslosigkeit verarmt. Genau das ist der *formellste Widerspruch*, von dem Hegel hier schreibt.

Weiterhin ist das Absolute die Identität von Wesen und Sein, Innerem und Äußerem und Form und Inhalt. Die Seiten der Verhältnisse fallen hier unmittelbar zusammen, weil sie sich nur gleich-gültig gegenüberstehen und sich dadurch nicht aktiv in ein Verhältnis zueinander setzen. Die Identität ist *verhältnislos*, weil hier keine Unterscheidung, Bestimmung und dadurch keine Verhältnismäßigkeit gesetzt ist.³²³ Dies ist die negative Auslegung des Absoluten:

Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetzsein verschwundener* Unterschied geworden ist. *Wesen, Existenz, an sich seiende Welt, Ganzes, Teile, Kraft* [...]. Weil es [das Absolute] 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. Aber das Absolute selbst ist die *absolute Identität*; dies ist seine *Bestimmung*, indem alle Mannigfaltigkeit der an sich seienden und der erscheinenden Welt oder der innerlichen und äußerlichen Totalität in ihm aufgehoben ist. – In ihm selbst ist kein *Werden* [...].³²⁴

Das Absolute ist bestimmungslos und unterschiedslos, weil alle Bestimmtheit nur durch dieses *scheint*. Die Bestimmung kann sich auch diese Weise nicht selbstständig aufrechterhalten, vor allem nicht dem Absoluten gegenüber. Sobald die Verschiedenheit an ihm hervortritt, kehrt diese wieder in das Absolute zurück. Aus diesem Grund kann sich die Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen nicht bewahren und das Absolute durch diese auch nicht erst *werden*. Hegel sieht dieses Moment bei Spinoza darin, dass die Modi der Substanz lediglich in diese zurückgehen und darin verschwinden. Die negative Auslegung des Absoluten hat aber auch eine positive Seite:

Diese Auslegung hat aber selbst zugleich eine positive Seite; insofern nämlich das Endliche darin, dass es zugrunde geht, diese Natur beweist, auf das Absolute bezogen zu sein oder das Absolute an ihm selbst

der Substanzen, welche im Zuge der Wechselwirkung neu hergestellt wird, ist nicht mehr die Substanz, sondern der Begriff (siehe HEGEL, *WdL II*, 217-240).

³²² HEGEL, *WdL II*, 187.

³²³ Siehe HEGEL, *WdL II*, 188.

³²⁴ HEGEL, *WdL II*, 188-189.

zu enthalten. Aber diese Seite ist nicht sosehr die positive Auslegung des Absoluten selbst als vielmehr die Auslegung der *Bestimmungen*, daß sie nämlich das Absolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem *Grunde* haben oder daß das, was ihnen, dem Schein, ein Bestehen gibt, das *Absolute* selbst ist. [...] Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird.³²⁵

Die positive Auslegung des Absoluten im ersten Teil dieses Absatzes ist eine pantheistische Auslegung des Absoluten.³²⁶ Hegel betont hier, dass die Auslegung nicht das Absolute selbst betrifft, sondern seine Bestimmungen, welche das Absolute als Grund haben, diesem jedoch äußerlich bleiben. Die endlichen Bestimmungen sind somit nur „Ausdruck und Abbild des Absoluten“.³²⁷ Sein Abbild bleibt dem Absoluten gegenüber jedoch durchsichtig, sodass das Absolute lediglich durch es hindurchblicken kann. Kein Endliches kann sich dem Absoluten gegenüber halten und verschwindet dadurch notwendigerweise in ihn: Das Endliche, wodurch das Absolute scheint, wird von diesem lediglich absorbiert.

Das Absolute ist in seiner positiven Auslegung nicht produktiv im Sinne von selbsterhaltend, weil der Anfangspunkt ein äußerlicher bleibt. Ein äußerlicher Anfang ist nach Hegel kein Anfang beziehungsweise kein *Anfang des Denkens*. Weil sich die äußerliche Bestimmung dem Absoluten gegenüber nicht aufrechterhalten kann, verschwindet sie in diesem und hat im Absoluten dadurch lediglich „*ihr Ende*“.³²⁸ Nach Hegel ist das Auslegen des Absoluten „sein *eigenes* Tun“, welches „*bei sich anfängt*, wie es *bei sich ankommt*.“³²⁹ Wenn die Reflexion des Absoluten diesem äußerlich bleibt, ist das Absolute seiner eigenen Reflexion entgegengesetzt. Diese Reflexion ist nur eine Bestimmung des Absoluten, das Absolute als Absolutes beziehungsweise das Absolute als *Attribut*.³³⁰

Die Bestimmung des Absoluten ist es, absolut zu sein. Die Reflexion, welche dem Absoluten äußerlich ist, wird diesem dadurch ebenso innerlich. Aus diesem Grund ist das Absolute selbst als „absolute Form“ und damit als *Attribut* seine eigene Bestimmung und sich selbst durchsichtig.³³¹ Das Absolute hat sich dadurch selbst zum Attribut bestimmt, es hat sich

³²⁵ HEGEL, *WdL II*, 189-190.

³²⁶ Siehe hierzu folgende Stellen im Kapitel 2, 3.1. Verhältnis zwischen unendlichem und endlichem Verstand, Seiten 59-60.

³²⁷ HEGEL, *WdL II*, 190.

³²⁸ HEGEL, *WdL II*, 190.

³²⁹ HEGEL, *WdL II*, 190.

³³⁰ HEGEL, *WdL II*, 190.

³³¹ HEGEL, *WdL II*, 191.

selbst attribuiert. Das Absolut-Absolute ist in seiner Selbstbestimmung selbst zum Prädikat geworden.

Das Absolute, welches in seiner äußerlichen Reflexion aus sich hinausgegangen ist, ist wieder in sich zurückgekehrt, sodass es in seiner Form und in seinem Inhalte identisch ist. Das Äußere und Innere schwimmt hier in der Identität des Absoluten. Wenn es in seiner Formbestimmung mit sich identisch ist, dann ist sich das Absolute als Attribut selbst absoluter Inhalt: „Aber weil sie [die Form] zugleich als Form des Absoluten ist, so ist das Attribut der ganze Inhalt des Absoluten.“³³²

Die Äußerung des Absoluten, somit seines Inneren, ist nach Hegel ein „bloß Gesetztes am Absoluten“³³³, welches nun am Absoluten *verschwindet*. Das Absolute ist jedoch selbst sein Äußerliches und dadurch seine eigene Bestimmung als Attribut. Die Identität des Absoluten mit sich selbst ist somit eine Kategorie, die an ihm selbst *verschwindet*. Die Mannigfaltigkeit an Bestimmungen, durch die das Absolute erschien, ist jetzt zur einen Bestimmung des Absoluten, lediglich Attribut zu sein, geworden. Das Absolute ist dadurch sein eigener *Schein*: sein eigenes *Verschwinden*.

Die Form des Absoluten, das Attribut, wird in einer weiteren Bewegung als äußerlicher Schein *gesetzt*. Das Äußere des Attributs als *Gesetztes* ist der Modus: „Die Form also, sie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Absolute Attribut wäre, ist zugleich gesetzt, ein an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein, oder bloße *Art und Weise* zu sein.“³³⁴ Das Absolute als Modus ist „der Verlust seiner [des Absoluten selbst] in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins, sein Übergangensein ins Entgegengesetzte ohne Rückkehr in sich; die totalitätslose Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbestimmung.“³³⁵ Die gesetzte äußerliche Reflexion, das Negative *als* Negatives, ist deswegen ohne Rückkehr in sich, weil auch die Rückkehr aufgehoben ist. Totalitätslose Mannigfaltigkeit bedeutet, dass es keinen letzten reflexiven Bezugspunkt gibt, sondern nur die Selbstauflösung des Absoluten.

Obwohl an dieser Stelle die absolute Identität des Absoluten bereits länger angenommen wurde, setzt sie sich im Modus als zweite Identität nun *wirklich*, und zwar in der Äußerlichkeit *als* Äußerlichkeit und im Schein *als* Schein: „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.“³³⁶ An den Bewegungen des

³³² HEGEL, *WdL II*, 191.

³³³ HEGEL, *WdL II*, 192.

³³⁴ HEGEL, *WdL II*, 192.

³³⁵ HEGEL, *WdL II*, 193.

³³⁶ HEGEL, *WdL II*, 193.

Absoluten, wodurch es selbst zum Attribut und zum Modus wird, zeigt sich erst seine absolute Identität.

Die *erste* indifferente Identität war das unreflektierte und bestimmungslose Absolute, die *zweite* indifferente Identität hingegen die Reflexion des Modus selbst, der Modus als das totalitätslose Absolute. Totalitätslos ist das Absolute nicht nur, weil es kein umschließendes Ganzes ist. Der Gedanke hier ist radikaler: Das Absolute löst sich als Modus in seiner Äußerlichkeit selbst auf, da es kein Referenz- und Reflexionspunkt darstellt, vor allem nicht für sich selbst. So wird es zur „totalitätslose[n] Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbestimmungen“. ³³⁷ Als Modus ist das Absolute Negation *als* Negation, welche lediglich in sich untergeht und sich dadurch auflöst. Die Negation hat sich dabei nicht *gegen* sich selbst (Negation *der* Negation), sondern *als identisch* mit sich selbst (Negation *als* Negation) *gesetzt*. Die Momente, welche das Absolute in seiner Entwicklung hin zu den Attributen und Modi durchläuft, sind keine negativen Selbstbezüge des Absoluten auf sich selbst, wodurch es sich produktiv weiterentwickeln kann. Die Auslegung des Absoluten ist vielmehr die „*reflektierende Bewegung selbst*, als welche das *Absolute nur wahrhaft die absolute Identität* ist.“ ³³⁸ Der Modus als gesetzte Negation und gesetzter Schein (Schein *als* Schein) ist nicht die äußerste Äußerlichkeit, sondern die Äußerlichkeit *als gesetzte Äußerlichkeit*, welche in sich selbst zurückkehrt, darin untergeht und dadurch nur „sich selbst auflösende Reflexion“ ist. ³³⁹ Erst der negative Selbstbezug ist ein innerlicher und damit immanenter Entwicklungsbezug. Im Modus ist das Absolute jedoch nur dasjenige, was das Absolute als ein Gesetztes *ist* und nicht das, was es *werden* kann.

Denn das Absolute als *erste* indifferente Identität ist selbst nur das *bestimmte Absolute* oder Attribut, weil es das unbewegte, noch unreflektierte Absolute ist. Diese *Bestimmtheit*, weil sie Bestimmtheit ist, gehört der reflektierenden Bewegung an; nur durch sie ist es bestimmt als das *erste Identische*, ebenso nur durch sie hat es die absolute Form und ist nicht das sich *Gleichseiende*, sondern das sich selbst *Gleichsetzende*. ³⁴⁰

An dieser Stelle lässt sich erkennen, dass Hegel die Substanz Spinozas bereits weiterentwickelt hat. Diese ist keine, die sich auf aktive Weise *gleichsetzt*, sondern eine solche, die zunächst einmal nur *gleich ist*. Das Absolute hat sich als Modus in seiner äußerlichen Reflexion hingegen gleichgesetzt, wodurch sich bereits ein wichtiger Schritt in der immanenten Weiterentwicklung der Substanz Spinozas bei Hegel zeigt.

³³⁷ HEGEL, *WdL II*, 193.

³³⁸ HEGEL, *WdL II*, 193.

³³⁹ HEGEL, *WdL II*, 193.

³⁴⁰ HEGEL, *WdL II*, 194.

Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein *Bestimmen*, aber nicht, wodurch es ein *Anderes* würde, sondern nur dessen, was es schon *ist*; die durchsichtige Äußerlichkeit, welche das *Zeigen* seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich *heraus*, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebensosehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetzsein, sondern absolutes Sein ist.³⁴¹

Das Absolute ist somit nicht nur absolutes Sein, wie die Substanz Spinozas, sondern auch absolute Reflexion. Hier wird ein wichtiger Unterschied zwischen Hegel und Spinoza deutlich: Die Substanz zeigt sich bei Spinoza erst, indem sie sich durch ihre Modi versprachlicht. Diese Modi haben sodann die Substanz als ihre Voraussetzung und sind nicht vollständig mit ihr identisch. Was Spinoza hier macht, ist, die Erkenntnis vom Sein zu unterscheiden. Das absolute Sein ist die Substanz und die Erkenntnis erfolgt erst in den Modi. Bei Hegel gibt es hingegen keinen Unterschied zwischen Seins- und Erkenntnisgrund: Das Sein sowie die Reflexion des Seins beziehungsweise seine Erkenntnis setzen sich selbst voraus und zeigen sich erst in dem, was sie sind.

Das Absolute als diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung, als *Art* und *Weise*, welche seine absolute Identität mit sich selbst ist, ist Äußerung, nicht eines Inneren, nicht gegen ein Anderes, sondern ist nur als absolutes sich für sich selbst Manifestieren; es ist so *Wirklichkeit*.³⁴²

Das Absolute als Selbstauflösung ist dadurch Wirklichkeit, dass es überhaupt die Möglichkeit der Bestimmung und Manifestation seiner selbst wird, indem diese nicht mehr absolute Vermittlung ist, sondern die Aufhebung dieser.

Indem Hegel den Spinozistischen Standpunkt als „wesentlich und notwendig“ anerkennt, entwickelt er diesen immanent weiter, wie in der kurzen Darstellung wichtiger Stellen im Kapitel zum Absoluten in der *WdL II* gezeigt wurde.³⁴³ Genau dies ist Hegels spekulative Vorgehensweise in seiner Auslegung der Spinozistischen Philosophie:³⁴⁴ Hinsichtlich einer Widerlegung geht es ihm nicht darum, ein System als „*falsch*“ darzustellen und ihm das „*wahre System*“ entgegenzusetzen.³⁴⁵ Hegels Anliegen ist es, das System Spinozas aus sich selbst heraus korrigieren zu lassen. Damit greift er nicht von außen als Kritiker in das System ein, sondern lässt zu, dass sich das System von selbst weiterentwickelt:

Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache

³⁴¹ HEGEL, *WdL II*, 194.

³⁴² HEGEL, *WdL II*, 194-195.

³⁴³ HEGEL, *WdL II*, 250.

³⁴⁴ Düsing analysiert den spekulativen Weg Hegels in seiner Spinoza-Interpretation genau. Nach ihm ist Hegels „Auffassung nicht einfach dessen Prinzipientheorie; vielmehr integriert er sie als begrenzt wahre, aber untergeordnete Position in seine eigene Theorie. Dahinter steht eine bestimmte spekulative Spinoza-Deutung.“ (DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, 163)

³⁴⁵ HEGEL, *WdL II*, 249.

nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, daß sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieser Standpunkt *aus sich selbst* auf den höheren gehoben werde.³⁴⁶

In ihrer immanenten Kritik *enthüllt* sich die Substanz im Spinozismus als Subjekt.³⁴⁷ In der WdL führt Hegel den Vorgang zur *Enthüllung* der Substanz kategorial bis hin zur Entwicklung des Begriffes in der Begriffslogik weiter.³⁴⁸

Hegels vorläufiges Resultat des Absoluten ist sodann seine Selbstauflösung durch die Gleichsetzung mit dem Modus als äußere Reflexion. Dem Absoluten und dem Verhältnis zur Reflexion entspricht nach Hegel die Substanz Spinozas. Diese erhält sich nicht in ihren Bestimmungen, weil sie ihnen lediglich gegenübersteht, sondern löst *sie* und dadurch *sich selbst* darin auf. Die Substanz ist darum nur *Explanans*; eine bloße Voraussetzung, die nur angibt, unter welchen Bedingungen Dinge entstehen.³⁴⁹ Indem Hegel Spinoza immanent weiterentwickelt, sieht er das Absolute nicht nur als Ausgelegtes, sondern strebt die Selbstaufklärung des Absoluten selbst an. Wie es zum Resultat kommt, wird bei Spinoza nicht klar. Nach Hegel ist die Manifestation der Substanz bei Spinoza nicht *ihr Resultat*: „Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich *sein Resultat*.“³⁵⁰ Die Substanz formt sich nicht selbst, sondern sie lässt sich formen. Dabei erhält sich jede Bestimmung der Substanz nicht und fällt in diese zurück. Die Erkenntnis der Substanz ist somit kein „immanentes Erkennen“³⁵¹, weil sie durch die bestimmungslose Substanz nur *Denken des Anfangs* ist, jedoch dadurch, dass die Substanz sich nicht aus sich selbst heraus entwickelt, kein *Anfang des Denkens*. Der *Anfang des Denkens* als seine produktive Möglichkeit, sich weiterzuentwickeln und in seiner Entwicklung selbst zu erhalten, ist der Substanz nicht immanent. Der Grund ist ein einfacher: Die Substanz ist ewig und darum vollständig. In der Substanz kann keine Entwicklung stattfinden, weil ihre Entwicklung *immer-schon* passiert ist und sich *immer-schon* vollendet hat. In diesem Sinne kann Spinozas Substanz nicht in einen immanenten Selbstbezug treten. Immanent wäre dieser Selbstbezug, wenn die Substanz dadurch in einen inneren Unterschied zu sich selbst tritt, der dazu führt, dass sie

³⁴⁶ HEGEL, *WdL II*, 250.

³⁴⁷ Siehe folgende Stelle bei Hegel am Anfang der Begriffslogik. Hier beschreibt er die Auslegung und damit einhergehend die Widerlegung des Spinozismus in der Wesenslogik, wodurch die Substanz zum Subjekt beziehungsweise Begriff wird: „Sie [die Widerlegung] ist die *Enthüllung* der Substanz, und diese ist die *Genesis des Begriffes* [...]“ (Hegel, *WdL II*, 251). Zur Genesis des Begriffes siehe beispielsweise AUINGER, *Substanz und Begriff*.

³⁴⁸ Siehe APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*; APPEL, *Zeit und Gott*, 304-309; ARNDT, »*Enthüllung der Substanz*«; AUINGER, *Substanz und Begriff*;; EMUNDTS, *Die Lehre vom Wesen*, 387-456.

³⁴⁹ Siehe GUTSCHMIDT, *Hegel gegen Spinoza*, 173.

³⁵⁰ HEGEL, *WdL II*, 196.

³⁵¹ HEGEL, *WdL II*, 195.

anfängt zu *werden*, indem sie *ebensosehr Subjekt wird*. Die Substanz Spinozas muss aber nicht werden, weil sie immer schon auf vollkommene Weise *ist*. Darum gibt es keine Aktivität, welche direkt von der Substanz ausgeht. Die Aktivität findet erst in den Modi der Substanz statt.

Wenn Spinoza die Substanz als dasjenige definiert, was (1) „in sich selbst ist“ und (2) „durch sich selbst begriffen wird“, dann kann man im Hinblick auf diese Ausdrucksweisen von einem passiven und einem aktiven Moment sprechen.³⁵² Obwohl grammatikalisch die erste Ausdrucksweise im Aktiv und die zweite im Passiv formuliert ist, ist die Aktivität der Substanz in genau umgekehrter Form zu verstehen: Die Substanz ist in sich selbst vollkommen und braucht keine Bewegung und Aktivität. Durch sich selbst begriffen wird sie erst durch ihre Modi, welche den aktiven Part in der Bestimmung der Substanz übernehmen. Ähnlich lässt sich diese Beobachtung bei der *causa sui*-Definition machen, welche auch für die Substanz gilt und als dasjenige verstanden werden muss, „dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur als existierend begriffen wird.“³⁵³ Die Selbstursächlichkeit der Substanz ist dasjenige, was in sich ist beziehungsweise dessen Essenz Existenz einschließt (passives Moment), was gleichermaßen zu verstehen ist wie dasjenige, dessen Natur durch die Modi unter den Attributen Denken und Ausdehnung begriffen wird (aktives Moment). Diese beiden Momente stehen sich bei Spinoza somit sehr nahe.

Wenn Hegel in der PhdG schreibt, dass die Substanz *ebensosehr* als Subjekt (1) aufgefasst und (2) ausgedrückt werden muss, dann lassen sich hier zwei Verben finden, die auch einen (1) passiven und (2) aktiven Charakter aufweisen. Kuran drückt die Dynamik von Substanz und Subjekt als „in der Schwebung zwischen Aktivität und Passivität“ meiner Ansicht nach sehr treffend aus. Der spekulative Satz Hegels – *Substanz ist ebensosehr Subjekt* – erschöpft sich nicht bloß in seinem (aktiven) *Ausdruck*, sondern ist auch auf seine (passive) *Auffassung* angewiesen. Hegel entscheidet sich in diesem Satz somit für eine „Doppelung der Verben“ – *auffassen* und *ausdrücken* –, um diese Dynamik aufzuzeigen.³⁵⁴ Genau diesen Charakter hat der *Anfang des Denkens* als (1) „Angefangenwerden“ (passiv) und (2) „Sichselbstanfangen“ (aktiv) bei Hegel.³⁵⁵ Es sind zwei Momente eines Unmittelbaren und

³⁵² SPINOZA, *Ethik I*, 3def.

³⁵³ SPINOZA, *Ethik I*, 1def.

³⁵⁴ KURAN, *Text und Erscheinung*, 106.

³⁵⁵ APPEL, *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*, 273. – Eine sehr interessante Stelle in einem anderen Werk von Appel, worin er sich auf den Abschnitt „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ in der WdL I bezieht, bringt den passiven und aktiven Aspekt des Anfangs bei Hegel auch nochmal zum Ausdruck: „Dieser [der Anfang] ist sowohl unmittelbarer Anfang im Sinne einer freien Setzung – andernfalls wäre der Mensch die Marionette, zu der ihn die Manipulatoren unserer Warenwelt machen wollen – als auch absolute Vermittlung – andernfalls wäre der Mensch absoluter Willkür ausgeliefert – und in dieser Vermittlung immer

Vermittelten, welche in gewisser Weise sowohl bei Spinoza als auch bei Hegel von Anfang an da sind. Der grundlegende Unterschied liegt darin, dass nach Hegel alles was ist, ein immanenter beziehungsweise negativer Prozess ist.

Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl *vollständig*, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur *nacheinander* ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation *als* Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie *an ihr selbst* die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen.³⁵⁶

Bei Spinoza ist hingegen alles, was ist, die Substanz beziehungsweise die Immanenz in dem Sinne, dass alles *aus ihr folgt* und dabei *in ihr bleibt*. Nach Hegel muss die Substanz erst Substanz *werden* und kann somit nicht bereits *alles sein*.

Die Substanz ist so lange regungslos und starr, bis sie sich geöffnet hat. Erst durch ihre Öffnung tritt sie in die Entzweiung und ist dadurch zugleich Subjekt. Damit soll die Möglichkeit eröffnet sein, sichselbstgleich zu werden, um erst so bei sich sein zu können: „Denn dieses Sich-Offenbaren des Seins ist nur dann begriffen, wenn erkannt wird, dass die Substanz, gerade insofern sie Subjekt ist, erst ihren wirklich substanziellen Gehalt ausspricht.“³⁵⁷ Darum schreibt Hegel in seiner Vorlesung: „Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich.“³⁵⁸ Diese Öffnung ist nach Hegel nur durch Negation möglich. Nach ihm denkt Spinoza den Gedanken der Negation jedoch nicht weiter. Er bleibt bei der einfachen Negation stecken und damit beim *Denken des Anfangs*, der nicht zu einem *Anfang des Denkens* wird und damit zu keiner „Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit“.³⁵⁹

Aber Spinoza bleibt bei der *Negation als Bestimmtheit* oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. *sich negierender Negation* fort; somit *enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form*, und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen. Zwar ist die Substanz absolute Einheit des *Denkens* und Seins oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner *Einheit* mit der Ausdehnung, d. h. nicht als sich von der Ausdehnung *trennend*, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formieren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung.³⁶⁰

schon [...] Anfang der Liebe Gottes, was Liebrucks immer wieder in die prägnante Formel fasst, dass der Mensch nur als Marionette Gottes frei ist.“ (APPEL, *Zeit und Gott*, 244)

³⁵⁶ HEGEL, *WdL II*, 197-198.

³⁵⁷ APPEL, *Zeit und Gott*, 228.

³⁵⁸ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 166-167 und 170.

³⁵⁹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 166.

³⁶⁰ HEGEL, *WdL II*, 195.

3. Hegel und Spinoza: Negation und Affirmation als Erkenntnisprozess

Die Substanz bei Spinoza ist nach Hegel – bildlich gefasst – ein Behältnis, das mit Bestimmungen gefüllt wird. Dadurch, dass die Substanz Bestimmungen nur enthält und sich nicht grundlegend durch diese verändert, sieht das Behältnis von außen immer gleich aus. Spinozas Philosophie ist keine Philosophie, die sich durch ihr Bestimmt-Werden weiterentwickelt, sondern eine solche, welche ihre Bestimmungen nur verschwinden lässt und dadurch immer gleichbleibt. Eine verschwindende Philosophie ist nach Hegel kein *Anfang des Denkens*, sondern nur ein *Denken des Anfangs*. Weil das Denken immer nur zum Anfang ansetzt und dabei nie richtig anfängt, weil es sich in seinem Anfangen nicht selbst erhalten kann, wird es nicht zugleich zu einem *Anfang des Denkens*. Da das Denken in der Spinozistische Philosophie lediglich in den „Abgrund der Vernichtung“³⁶¹ hineingeworfen wird und nichts *daraus* entstehen kann, ist der Spinozismus nach Hegel ein Akosmismus. Alles, was entsteht, fällt in den „Äther der einen Substanz“ zurück.³⁶² Darin verschwindet es und erhält sich nicht selbst. Der Grund dafür ist, dass Spinoza die doppelte Negation nicht denkt, durch welche sich die einfache Negation und dadurch jede Bestimmung selbst negieren und in der Negation zugleich erhalten kann.

Die einfache Negation führt nach Hegel bei Spinoza zu einem verschwindenden *Anfang des Denkens*, welcher nicht – wie es in seiner Philosophie der Fall ist – zugleich ein dauernder ist. Dauernd kann das Denken nämlich nur sein, wenn sich die Bestimmtheit als Negation selbst erhält, indem sie sich negiert und durch ihre doppelte Negation zugleich affirmiert. Weil die Substanz bereits vollkommen ist, kommt es zu keiner reziproken, in Hegels Worten *spekulativen* Wechselwirkung zwischen Substanz und Modi, zwischen Sein und Denken, man könnte auch sagen: zwischen Inhalt und Form. Nach Hegel bleibt die Erkenntnis bei Spinoza durch die Erfassung ihrer unendlichen Bezüge innerhalb der immanenten Substanz ein ihr bloß äußerliches Erkennen, weil sich die Substanz dadurch nicht *selbst* modifiziert. Dieses Denken ist nach Hegel kein spekulatives und in diesem Sinne kein dialektisches Denken, welches die doppelte Negation beinhaltet.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu sein. - Es ist dies dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins

³⁶¹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 166.

³⁶² HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165.

Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an.³⁶³

Was für Hegel spekulatives Denken ausmacht, ist zu fragen, „ob dieser Satz wahr ist; im Beweisen wird nur der Grund anderswo gesucht“.³⁶⁴ Der Satz ist nur dann wahr, wenn es sich selbst, in dem was er meint zu sein, zugleich auch negiert. Die Substanz ist nur dann „in sich“ und begreift sich auch erst dann „durch sich“, wenn das *Sich* zugleich das *Ich* und *Nicht-Ich* ist, und zwar die Substanz, welche *ebensoehr* Subjekt ist. Nur ein solches Denken ist ein prozesshaftes und immanentes Denken, welches in seinem Bestimmt-Werden nicht stehen bleibt.

Nach Hegel ist Spinoza kein spekulativer und immanenter Denker, weil er kein produktiver Denker ist. Produktiv wäre sein Denken, wenn er den Negationsgedanken weitergeführt hätte, und zwar „*duplex negatio affirmat*“, nach der die Negation der Negation Affirmation bedeutet.³⁶⁵ Nach Hegel bleibt Spinoza aber beim Satz „*omnis determinatio est negatio*“³⁶⁶ oder „*«Die Bestimmtheit ist Negation»*“³⁶⁷ stehen und damit bei einer Negation, die „einseitig“³⁶⁸ und dadurch mangelhaft ist:

Spinoza hat den großen Satz: Alle Bestimmung ist eine Negation. Das Bestimmte ist das Endliche; nun kann von allem, auch vom Denken (im Gegensatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Bestimmtes ist, also Negation in sich schließt; sein Wesentliches beruht auf Negation.³⁶⁹

Im Sinne seiner spekulativen Dialektik kommt es bei Spinoza nach Hegel nicht zu einer „methodischen Rückkehr der doppelten Negation in den Anfang mit der Aufhebung und Aufbewahrung einer Entgegensetzung in einem positiven Resultat.“³⁷⁰ Der Grund dafür ist, dass Spinoza den Satz – *omnis determinatio est negatio* – nicht weitergedacht hat. Hegel ist, was die Auslegung des Satzes betrifft, von Friedrich Heinrich Jacobi geprägt. Jacobi stellt diesen Satz als ontologisch bedeutend für die Auslegung Spinozas heraus und führt Spinoza dadurch in die Diskussion des Deutschen Idealismus wieder ein.³⁷¹ In dem Gedanken einer

³⁶³ HEGEL, *PhdG*, 61.

³⁶⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 189.

³⁶⁵ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 171.

³⁶⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 165.

³⁶⁷ HEGEL, *WdL II*, 195.

³⁶⁸ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 164.

³⁶⁹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 164.

³⁷⁰ DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, 172-173.

³⁷¹ Jacobi schreibt in seinem Werk „Über die Lehre des Spinoza“: „Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, in so ferne sie nur auf eine gewisse Bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen, ist das einzige wahrhafte ens reale, *hoc est, est omne esse, & praeter quod nullum datur esse.*“ (Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 95-96)

Weiterentwicklung des Satzes findet Hegel einen wichtigen Grundsatz, von dem aus er versucht, Spinoza immanent weiterzuentwickeln.

Im deutschen Idealismus wurde in Anlehnung an den Brief über die Lehre Spinozas von Jacobi der Vorwurf verbreitet, Spinozismus sei Atheismus.³⁷² Vor allem die Starrheit der *Ethik* in der Darstellung ihrer Inhalte ließ den Verdacht erwachsen, dass Spinozas Philosophie deterministisch, fatalistisch und darum *atheistisch* sei. Hegel nimmt Spinoza hier in Schutz und sieht sein System als den „in den Gedanken erhobene[n] absolute[n] Pantheismus und Monotheismus“.³⁷³ Dieser absolute Pantheismus kippt schnell in einen absoluten Monotheismus. Wenn Hegel nämlich schreibt, dass Spinozas Natur „zu viel Gott“³⁷⁴ hat, meint er damit eigentlich, dass alles nur und allein Gott ist und nichts anderes. Weil Gott Denken und Ausdehnung zugleich und gleichermaßen ist, gibt es außer Gott nichts. Aus diesem Grund ist der größte Vorwurf, den Hegel Spinoza gegenübertritt, derjenige des Akosmismus³⁷⁵.

Der Akosmismus-Vorwurf gründet nach Hegel auf das Problem des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem, welches in meinen Augen automatisch ein Problem der Immanenz darstellt. Nach Hegel hat Spinoza es verpasst, die Unendlichkeit als Negation der Negation zu denken, somit als immanenten dynamischen Prozess, der sich im Verhältnis zum Endlichen, dem Negativen, befindet, indem er diesen *unendlich* aufhebt. Die Substanz bleibt vielmehr starr und reglos, weil sie bereits vollkommen ist und darum nichts aus ihr entstehen kann.

Für ein Verständnis des Akosmismus-Vorwurfes Hegels ist es wichtig im Blick zu haben, dass Hegel zwischen zwei Arten von Unendlichkeit unterscheidet. In den Nürnberger Schriften, Paragraph 28, bringt Hegel eine wichtige Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit als „unendliche[m] Progreß“ und der wahrhaften Unendlichkeit auf den Punkt:

Das Unendliche überhaupt ist im unendlichen Progreß zunächst das Aufheben der Schranke, sie sei eine qualitative oder quantitative, so daß diese Schranke als Positives gilt und daher gegen die Negation immer wieder entsteht. Das *wahrhaft Unendliche* aber ist, indem die Schranke als Negation gefaßt wird, *die Negation der Negation*. In ihm wird durch das Hinausgehen über das Endliche nicht wieder eine neue

³⁷² Siehe Jacobi *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 118 – Als Hinweis hat Maimon im Jahre 1792 den Spinozismus entgegen dem Atheismus-Vorwurf bereits als Akosmismus identifiziert: „Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen konnte, da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen.“ (MAIMON, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, 217)

³⁷³ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 164.

³⁷⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 163.

³⁷⁵ Siehe HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 162-163; 177; 191; 195. Siehe auch HEGEL, *Enzyklopädie III*, 387.

Schranke gesetzt, sondern durch das Aufheben der Schranke das Dasein zur Gleichheit mit sich wiederhergestellt.³⁷⁶

Hegels Hauptpunkt ist hier, dass die Negation im Falle des unendlichen Progresses äußerlich bleibt und nicht Teil des Unendlichen sein kann. Für die wahrhafte Unendlichkeit gilt, dass die Negation dieser derselben angehört. Wie im Falle des unendlichen Progresses bei Hegel enthält die unendliche Substanz Spinozas keine Negation, weil sie ewig und unendlich ist. Die Negation, die ihr zukommt, ist lediglich Teil der äußerlichen Reflexion und kann als fehlende Erkenntnis der Substanz aufgefasst werden, welche beseitigt werden muss. Im Hinblick darauf, dass nach Hegel bei Spinoza der Ort der Negation als keiner der Substanz immanenter erfasst werden kann, ist ihm unklar, wie überhaupt etwas aus der Substanz entstehen kann. Weil die Negation immanenter Bestandteil der Substanz sein muss und dieser nicht nur äußerlich zukommt, muss die Substanz die Negation des Endlichen, die Negation der Negation, beinhalten.³⁷⁷ Die Substanz bei Spinoza entspricht aber nicht dem, was Hegel sich davon erwünscht.

Der Satz – *omnis determinatio est negatio* – den Hegel bei Spinoza stark hervorhebt, findet sich bei ihm jedoch nicht in der Ethik und bleibt in seinem Gesamtwerk marginal.³⁷⁸ Der Satz stammt aus einem Brief vom 2. Juni 1674 an Jarrig Jelles, in dem Spinoza Körper oder ausgedehnte Dinge als eine „Art Negation“ charakterisiert.³⁷⁹ Deren Gestalten sind nämlich erst erkennbar, wenn sie begrenzt aufgefasst werden:

Nun zu dem Punkt, daß Gestalt eine Negation und nicht etwas Positives ist. Es ist klar, daß die Materie in ihrer Gesamtheit, als unbegrenzt betrachtet, keine Gestalt haben kann und von Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern gesprochen werden kann. Wer nämlich sagt, daß er eine Gestalt wahrnimmt, der zeigt eben damit an, daß er ein begrenztes Ding (und in welcher Form es begrenzt ist) begreift. Diese Bestimmung gehört dann nicht zu dem Ding in dessen Sein, sondern ist im Gegenteil dessen Nichtsein. *Da Gestalt also nichts anderes ist als Bestimmung und Bestimmung Negation ist, kann sie, wie gesagt, nichts anderes sein als eine Negation* [Hervorhebung N. Call].³⁸⁰

Alle Determination, Bestimmung oder Gestaltung erfolgt bei Spinoza durch die Modi als Teil der göttlichen Substanz. Weil das Endliche nur Endliches erkennen kann, erkennen die Modi unter dem Attribut des Denkens nur sich selbst. Die Erkenntnis nimmt an der göttlichen Substanz Teil und ist dadurch Erkenntnis der Substanz *in* ihrer Unendlichkeit. *In ihrer*

³⁷⁶ HEGEL, *Nürnberger Schriften*, 169.

³⁷⁷ Siehe MELAMED, *Omnis determinatio est negatio*, 181-182.

³⁷⁸ Im *Lexicon Spinozanum* von Giacotti Boscherini lässt sich lediglich eine Stelle aus dem Gesamtwerk Spinozas finden, worin er diesen Satz im Brief vom 2. Juni 1674 an Jarrig Jelles wie folgt formuliert: „*figura non aliud, quàm determinatio, et determinatio negatio est.*“ (GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, 763)

³⁷⁹ RÖD, *Omnis determinatio est negatio*, 479.

³⁸⁰ SPINOZA, *Briefwechsel*, 194.

Unendlichkeit ist hier räumlich zu fassen: Die Modi sind *immer-schon* in der Substanz *ein-*begriffen. Die Substanz als das absolute Seiende kann nicht negiert und dadurch begrenzt werden, weil es *immer-schon* vollkommen ist: Die Substanz als absolute Realität und am meisten Seiende kennt somit keine Negation und ist in diesem Sinne nur pure Affirmation.³⁸¹

Nach Parkinson versteht Spinoza Negation als Determination so, dass x nicht-y oder nicht-z ist. Die Konsequenz hieraus ist, dass x keinen positiven ontologischen Status hat, sondern lediglich als nicht-y oder nicht-z existiert.³⁸² Dieses Verständnis von Determination und damit der Modi überhaupt könnte einer akosmistischen Lesart Spinozas sehr zugute kommen. Hieraus wird nämlich klar, dass Spinoza die Negation in die Modi verlagert, wohingegen das Sein unabhängig von den Modi existiert und als ontologische Basis der Modi unverändert bleibt, da es nicht von der Negation betroffen ist. Wichtig ist jedoch bei Spinoza zu erkennen – und das versuche ich in dieser Arbeit zu tun –, dass die Modi der Substanz immanent sind und darum nicht als von ihr Getrennte in sie zurückkehren können. Die Rückkehr in die Substanz ist nämlich eine Annahme, die getroffen werden muss, wenn man davon ausgeht, dass der Spinozismus Akosmismus sei.

Die Modi sind „das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“.³⁸³ Das Andere, worin die Modi sind, ist die Substanz. Der letzte Halbsatz – *durch das es auch begriffen wird* – kann zwei Bedeutungen haben: Zum einen, dass die Modi, die in der Substanz sind, durch diese, weil sie ihre Ursache ausmacht, begriffen werden. Weil die Modi erst durch die Substanz *sind*, können sie erst begreifen und in ihren Kausalitätsbezügen begriffen werden. Eine zweite Bedeutung ist, dass die Modi dasjenige sind, was in der Substanz ist, durch welche die Substanz *auch* begriffen wird. Modi und Substanz scheinen im Hinblick auf die Erkenntnis unter dem Attribut des Denkens austauschbar zu sein. Weil die Modi der Substanz immanent sind, können die *Modi* begreifen und begriffen werden und zugleich auch die *Substanz* begriffen werden. Wichtig ist hier, dass die Verbform, welche Spinoza wählt, eine passive ist. Diese gilt für die Substanz, weil sich diese nicht direkt durch sich selbst begreift, sondern erst durch ihre Modi *begriffen wird*. Zugleich aber kann dies auch für die Modi gelten. Die Modi werden nämlich auch durch andere, welche entweder ihre Ursache oder Wirkung sind, begriffen. Mein Interpretationsvorschlag ist somit, dass in der Definition der Modi unbestimmt bleibt, ob mit dem „Etwas“, welches begriffen wird, die Substanz oder die Modi gemeint sind. Dieser Interpretationsansatz ist dadurch gestützt, dass das Subjekt der Definition oder das

³⁸¹ Siehe, *Ethik I*, 8p 1s.

³⁸² Siehe PARKINSON, *Hegel, Pantheism, and Spinoza*, 457.

³⁸³ SPINOZA, *Ethik I*, 5def.

Definiendum nicht der Modus und natürlich auch nicht die Substanz ist, da es sich vordergründig um die Definition des Modus handelt. Das Definiendum ist das neutrale Pronomen „id“. Das „id“ ist ein Etwas, das in einem anderen ist, wodurch es auch begriffen wird: „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive *id* [Hervorhebung N. Call], quod in alio est, per quod etiam concipitur.“³⁸⁴

Modi sind endliche und dadurch begrenzte Bestimmungen der Substanz. Zugleich ist jedoch jede Bestimmung der Substanz eine Positionierung, Gestaltung und Formierung der Modi als Teil der unendlichen Substanz in ihrem Versuch, diese zu erkennen und dadurch zu affirmieren. Wenn Spinoza in Lehrsatz 8 des ersten Teils schreibt, dass endlich sein eine „partielle Verneinung“ ist und Unendlich-Sein die „unbedingte Bejahung der Existenz irgendeiner Natur“, folgert er, dass die Substanz unendlich sein muss.³⁸⁵ Dasjenige, was begrenzt und determiniert ist, ist nämlich endlich.

La cosa finita [...] anche un'affermazione soltanto parziale della esistenza del genere [sostanza] al quale appartiene, e perciò una parziale negazione proprio dell'esistenza di quell'essenza che le appartiene, sia pur a titolo di una manifestazione ed espressione finita di quest'ultima.³⁸⁶

Wichtig ist in diesem Zitat folgender Aspekt: Die Modi nehmen nur – wie Spinoza es ausdrückt – „zum Teil, anders formuliert inadäquat“ wahr.³⁸⁷ Das ist der Fall, weil ein Modus immer durch einen anderen determiniert, beziehungsweise bestimmt ist. Modi müssen somit in ihrer Erkenntnis der Substanz immer im unendlichen Geflecht von Kausalbeziehungen gedacht werden. Durch jede Ausformung dieses Geflechts steigert sich die Möglichkeit zur Bestimmung und dadurch Affirmation der Substanz. Die Substanz kann in ihrer Unendlichkeit nicht begrenzt werden. Was die Modi machen können, ist, die Substanz zu affirmieren, indem sie an ihrer Unendlichkeit aktiv teilnehmen und auf diese Weise die Substanz erkennen.

Nochmals zusammengefasst, ist die Bestimmung der Substanz nie identisch mit der Substanz selbst, weil jeder Ausdruck ein bestimmter und damit endlicher Ausdruck der Substanz ist. Aus der Perspektive der Modi ist deren Tätigkeit, die Substanz auszudrücken, eine produktive, denn jeder Ausdruck ist ein Versuch, die Substanz auf *immer-ausdifferenziertere* Weise zu erkennen. Erkenntnis gibt es nur, weil es die Substanz oder Gott gibt. Alles, was bestimmt ist, eine Tätigkeit zu haben und dadurch etwas zu bewirken, ist von Gott dazu

³⁸⁴ SPINOZA, *Ethik I*, 5def.

³⁸⁵ SPINOZA, *Ethik I*, 8p 1s.

³⁸⁶ DI VONA, *Spinoza. Etica*, 15 – „Das endliche Ding [...] stellt auch nur eine partielle Bejahung der Existenz der Gattung [Substanz] dar, zu der es gehört, und daher eine partielle Verneinung der Existenz des Wesens selbst, das zu ihm gehört, wenn auch als endliche Manifestation und Ausdruck desselben.“ [Übersetzung von N. Call]

³⁸⁷ SPINOZA, *Ethik II*, 11p 1c.

bestimmt.³⁸⁸ Dasjenige, welches Dinge dazu bestimmt, etwas zu bewirken, muss nach Spinoza somit notwendigerweise „etwas Positives“ sein.³⁸⁹

Die Negation ist bei Hegel dasjenige, was das Endliche zugleich nicht-endlich macht. Dadurch, dass das Endliche immer auch nicht-endlich ist, gibt es keine Positionierung und Instanziierung des Denkens, auch nicht als nur Negatives. Das Endliche ist unendlich dabei, nicht endlich zu sein. Das Nicht-Endlich-Sein des Endlichen ist seine immanente Negation als immanenter Werdens-Prozess.

Wie dargelegt, macht die Negationsbewegung des Denkens als verschwindender und zugleich dauernder *Anfang des Denkens* den Erkenntnisprozess bei Hegel aus. Die Negation bei Spinoza ist hingegen nur eine partielle Negation. Die Modi, welche die Substanz lediglich auf begrenzte Weise ausdrücken können, sind in ihrem Ausdruck stets dabei, die Substanz zu affirmieren. Im unendlichen kausalen Geflecht der Erkenntnis ist jeder Modus in einer kausalen Beziehung mit einem anderen Modus involviert usw. ins Unendliche beziehungsweise in die Substanz hinein. In diesem Sinne ist die Substanz im Hinblick auf ihre Bestimmung die Summe ihrer Modi, jedoch nicht als einfache Summe: Jeder Modus muss in seinen unendlichen Bezügen mit anderen Modi, die wiederum in unendlichen Bezügen verstrickt sind, addiert werden, und dies ins Unendliche. Die Unendlichkeit ist kein einfacher Summand, welcher auf lineare Weise addiert werden kann, sondern vielmehr die unendliche räumliche Ausbreitung der kausalen Bezüge für eine Erkenntnis der Substanz.

3.1. Der immanente Prozess und die Immanenz

Die Substanz ist nach Hegel erst immanent, wenn sie *ebenso sehr* Subjekt geworden ist. Das Denken ist dabei die Substanz in ihrem subjektiven Selbstbezug. Durch die Subjektivierung der Substanz befindet sich diese in einem Werdens-Prozess, welches nie zum Erliegen kommt. Auf diese Weise wird die Substanz immanent, indem sie Substanz *wird*.

Immanenz impliziert bei Hegel ein Prozess, weshalb er den Begriff vor allem adjektivisch verwendet. Er benutzt nicht nur den Begriff der Immanenz adjektivisch, sondern auch denjenigen des Absoluten. Auch hier stellt er nicht das Absolute als Instanz in den Vordergrund, sondern das Absolute als Werdens-Prozess. Die PhdG kulminiert bei Hegel (und in ihrer Aufhebungsbewegung fängt sie zugleich wieder von vorne an) im „absoluten Wissen“, in der WdL hingegen in der „absoluten Idee“. In der Wesenslogik schreibt Hegel über den „absoluten Unterschied“, „absoluten Grund“ und das „absolute Unbedingte“; weiterhin über

³⁸⁸ Siehe SPINOZA, *Ethik I*, 26p.

³⁸⁹ SPINOZA, *Ethik I*, 26p 1s.

die „absolute Notwendigkeit“ und das „absolute Verhältnis“. In der Begriffslogik verwendet er das Absolute auch adjektivisch, und zwar in den Kategorien des „absoluten Mechanismus“ und der „absolute[n] Idee“. Nur in seiner Auslegung des Absoluten in der Wesenslogik verwendet Hegel den Begriff substantivisch.

Ein möglicher Interpretationsansatz ist, dass Hegel das Absolute in Anlehnung an die Spinozistische Substanz, wie er dies zu Beginn der Anmerkung anführt, versteht. Eine erste prozesshafte Entwicklung des Absoluten geschieht im Hinblick auf das „absolute Attribut“. Das Absolute hat sich hier, wie in Punkt 2.1 dargelegt, selbst attribuiert. Der „Modus des Absoluten“ ist hingegen das wahrhaft Äußerliche des Absoluten. In der Auslegung des Absoluten durch den Modus scheint Hegel am Ende des Kapitels eine Grenze erreicht zu haben, die im nächsten Schritt wieder aufgehoben werden kann. Der Modus ist als Äußerlichkeit und Schein gesetzt; es ist Äußerlichkeit *als* Äußerlichkeit und Schein *als* Schein; somit ist es die Äußerlichkeit des Absoluten oder der Schein des Absoluten überhaupt. Das Absolute als sein Modus *scheint* hier lediglich durch sich hindurch und ist vollkommen leer. In seiner Unbestimmtheit ist das Absolute regungslos; es zeigt keinen Ansporn, sich zu entwickeln und dadurch zu bestimmen. Das ist der Punkt, wo nach Hegel Spinozas Philosophie an ihre Grenze stößt, da wo sie die Negationsbewegung nicht weiterverfolgt und darum nur *Denken des Anfangs* und nicht zugleich *Anfang des Denkens* wird.³⁹⁰

Bei Spinoza ist die Substanz Immanenz. Immanenz impliziert bei ihm keinen Prozess, weil sie als Faktum und vollkommenes Seiendes *immer-schon* da ist. Die Substanz ist jedoch auf eine bestimmte Weise da, und zwar als Ausdruck ihrer Modi, welche *immer-schon* in der Substanz oder Immanenz ein-begriffen sind. Spinoza verwendet den Begriff der Immanenz in der Ethik nur einmal.³⁹¹ Dass er diesen Begriff nicht eingeführt, obwohl es offensichtlich ist, dass Spinoza eine Philosophie der Immanenz zu Werke bringt, könnte daran liegen, dass er mit der ersten Definition der *causa sui* bereits erklärt hat, dass die Substanz Immanenz ist.

³⁹⁰ Senigaglia weist in ihrem Text zur Frage der Immanenz bei Hegel auf eine interessante Stelle in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften bei Hegel hin, worin er wie folgt schreibt: „Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.“ (HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, 172-173). Das „*immanente* Hinausgehen“ ist wie Senigaglia es ausdrückt, ein „Paradoxon“ (SENIGAGLIA, *Hegel und die Frage der Immanenz*, 444). Diese Stelle könnte so gelesen werden, dass die Immanenz für Hegel – im Kontext dieser Arbeit vor allem im Sinne Spinozas gedacht – eine Sache ist, die umgangen werden muss beziehungsweise aus der herauszubrechen ist.

³⁹¹ Siehe SPINOZA, *Ethik I*, 18p.

Hegel mit Hegel mit Spinoza ist Spinoza mit Spinoza.

In seiner Auslegung der Spinozistischen Philosophie ist Hegel Spinoza auf eine bestimmte Art und Weise begegnet. *Diese Begegnung* besteht darin, Spinoza immanent weiterentwickeln zu lassen. Spinoza begegnet sich *mit* oder *durch Hegel* im spekulativen Satz *Substanz ist ebensosehr Subjekt* somit erst *selbst*: Spinoza ist Spinoza, indem er Spinoza *wird*, so wie die Substanz durch ihre Subjektivierung auch erst *wird* und auf diese Weise Substanz *sein* kann.

Der Dialog zwischen Hegel und Spinoza ist keiner, welcher von Anfang an gleichberechtigt ist. Das ist zunächst einmal die historische Konsequenz dessen, dass Spinoza vor Hegel gelebt hat und auch, dass sich diese Arbeit vordergründig mit Hegels Auslegung der Spinozistischen Philosophie befasst hat. Spinoza in der Auslegung Hegels darzulegen, impliziert zunächst einmal ein Verständnis davon, *wie* Hegel philosophiert. Wenn ich Hegel verstehen will, dann indem ich in seine spekulative Denkbewegung trete und versuche, Hegel *mit* Hegel zu lesen. Wenn Hegel mit Hegel gelesen werden soll, um Hegel zu verstehen, so muss auch weiterhin Hegel mit Hegel gelesen werden, um Hegel mit Spinoza zu verstehen. Der Tautologie „Hegel mit Hegel“ liegt der entscheidende Satz der Substanz zugrunde, welche *ebensosehr* Subjekt ist. Indem sich die Substanz zu sich selbst verhält und sich nur auf diese Weise produktiv aus sich selbst heraus entwickeln kann, wird sie erst zur Substanz. Aus diesem Grund bedeutet Hegel mit Hegel das Gleiche wie Spinoza mit Spinoza, insofern sich ihr Denken spekulativ und immanent entwickelt.

Hegel entfaltet seine Philosophie – nicht nur, das versteht sich natürlich – in großer Anerkennung der Spinozistischen Philosophie. Der Weg von Hegel zu sich selbst erfolgt somit unter anderem dadurch, dass er Spinoza dahinbegleitet, zu sich selbst zu finden. Ob Hegel Spinoza auf diese spekulative Art und Weise *wirklich offen* aufgefasst hat, möchte ich im Zuge meiner Herausarbeitung und Analyse des Akosmismus-Vorwurfes in Frage gestellt haben.

Wenn Hegel mit Hegel Spinoza so liest, dass Spinoza mit Spinoza gelesen werden kann, was würde passieren, wenn Hegel ohne Hegel Spinoza lese? Deleuze macht ein oder gleich mehrere Vorschläge für neue Formeln: „Spinoza und wir“ oder „wir inmitten Spinozas“.³⁹² Nach ihm muss Spinoza aus der Substanz oder Immanenz heraus, in die wir *immer-schon* eingebettet sind, gedacht werden.³⁹³ Aus dieser Mitte heraus zu denken bedeutet, immanent zu

³⁹² DELEUZE, *Spinoza. Praktische Philosophie*, 159.

³⁹³ Deleuze entwickelt den Gedanken der Immanenz in seiner Konzeption der „Immanenzebene“ weiter. Siehe hierzu DELEUZE, *Spinoza. Praktische Philosophie*, 159-169; DELEUZE, *Die Immanenz: Ein Leben*.

denken. Weiterhin und wie in der Arbeit zu beweisen versucht wurde, dass das Denken nie in die Substanz zurückfällt, weil es nie aus dieser herausgetreten ist.

Hegels und Spinozas Philosophien sind wie zwei Paläste, dessen Verwinkelungen, Steigungen und Schiefen mir viele Räume immer noch unzugänglich machen. Ich werde noch lange darin verweilen müssen und geduldig meine Schritte gehen. Wenn nicht im Anschluss an diese Arbeit, werde ich mich daran zurückerinnern, schon einmal bei den Torwächtern des *Anfangs* vorbeigeschlichen zu sein und einen ersten Versuch gewagt zu haben, die Paläste *von innen* zu erkundigen:

Unbestritten bleibt, daß auf dem Weg dorthin [zu einer Metaphysik Hegels und Spinozas] Spinoza und Hegel den unsteten Wanderer zum Verweilen in ihren Gedankenpalästen einladen; und er sollte sich lange darin aufhalten, bevor er weiterzugehen wagt.³⁹⁴

³⁹⁴ DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, 177.

Schluss

Hegels Denken ist immanent, weil sich sein *Denken des Anfangs* immanent zu einem *Anfang des Denkens* entwickelt. Das Denken fängt sich dadurch selbst an, und dies nicht nur am Anfang und auch nicht auf endgültige Weise. Eben darum, weil sich das Denken nie denkend einholen kann, ist es unendlich dabei endlich zu sein indem es sich bestimmt. Das Verhältnis zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist im Denken durch die doppelte Negation erhalten: Dadurch, dass jede Bestimmung zugleich ihre Negation ist, ist keine Instanziierung im Denken möglich. Nur so ist das Denken bei Hegel von Anfang an in Bewegung: Alles, was *ist*, ist zugleich auch *nicht*, sodass es immer dabei ist, zu *werden*. Daraus folgt, dass nichts jemals vollständig vermittelt sein kann, da sich jeder Vermittlungsprozess in seiner eigenen Unmittelbarkeit befindet. Damit treten die Vermittlungsstrukturen stets in die Unmittelbarkeit eines Anfangs zurück, wodurch sich der Kreis nicht schließt, sondern vielmehr von Neuem seine Kurve ziehen kann.

Im Anfang liegt somit die widersprüchliche Kraft im Denken Hegels, welches es daran hindert, stehen zu bleiben. Die Unmittelbarkeit des Anfangs kann auf diese Weise nie vollständig vermittelt werden und da sie als *Anfang des Denkens* dem Denken immanent bleibt, kann das Denken nie als solches bestimmt sein: Jede Instanziierung, Fixierung und Positionierung würde nämlich bedeuten, dass der Gedanke zum Erliegen gekommen ist.

Hegels Denken ist ein Denken der Freiheit und Offenheit, weil er keinen bestimmenden Anfang macht. Das ist ein zentraler Punkt, welcher versucht wurde, in dieser Arbeit dazulegen: Nur als offenes Denken ist Hegels Denken möglich; als solches, welches nicht stehen bleibt, da das Höchste, was es erreichen kann, sein eigener *Prozess* ist. Nur ein produktives im Sinne eines widersprüchlichen Denkens kann ein spekulatives Denken sein, das sich stets in seiner Verwobenheit und Gegenseitigkeit mit dem zeigt, was es *nicht-ist* und damit erst *werden* kann.

Angesichts dessen, *wie* Hegel philosophiert, lässt sich fragen, was unter einem Problem der Immanenz bei Hegel im Hinblick auf die Philosophie Spinozas zu verstehen ist. Hier hat sich herausgestellt, dass das Problem der Immanenz ein Problem des Anfangs ist; ein Anfang, welcher sich nicht spekulativ von einem *Denken des Anfangs* hin zu einem *Anfang des Denkens* entfalten kann. Hegel schätzt Spinoza darin, mit der bestimmungslosen Substanz einen voraussetzungsneutralen Anfang gemacht zu haben, welcher die Richtung des Denkens von vornhinein *nicht* bestimmt. Das Problem ist jedoch, dass die Substanz Spinozas nicht dahinkommt sich zu bestimmen, indem sie sich *ebenso sehr* in dem, was sie nicht-ist setzt und auf diese Weise zum immanenten Denken *wird*. Immanent kann das Denken nämlich nur sein, wenn es sich aus sich selbst heraus zu dem entwickelt, was es ist und zugleich nicht-ist. Dies

sieht Hegel in der Philosophie Spinozas nicht erfüllt: Seine Substanz ist absolute Identität mit sich.

In der Begegnung mit der Philosophie Spinozas stülpt Hegel dieser kein äußerliches Urteil auf, sondern zeigt die Grenzen Spinozas Denkens auf, indem er dieses selbst durchexerziert. Im Kapitel zum Absoluten in der WdL entwickelt Hegel das Absolute (die Substanz Spinozas) in seinen Momenten als Attribut und Modi (siehe Kapitel 3, Punkt 2.1.). Als Attribut attribuiert sich das Absolute selbst in einer Bestimmung, welche es nicht aufrechterhalten kann. Das Absolute löst sich somit in seiner absoluten Identität auf, und zwar in seiner Negation *als* Negation und Schein *als* Schein. In den Momenten als Attribut und Modus verliert sich das Absolute, indem es keinen reflexiven Bezugspunkt weder nach außen noch nach innen hat. Die Entwicklung des Absoluten führt somit zu seiner Selbstauflösung. Im Verschwinden erhält es sich nicht selbst, da es in keinem negativen Selbstbezug tritt, wodurch es sich produktiv weiterentwickeln könnte. Das ist der entscheidende Punkt, den Hegel im Kapitel zum Absoluten entwickelt.

Das Denken Spinozas entsteht erst als Wirkung seiner Ursache, der Substanz. Ein Denken, das nicht Ursache seiner selbst ist, ist kein Denken, welches sich nach Hegel erhalten kann. Darum fällt alle Bestimmung der Substanz in diese zurück und löst sich darin auf. Nach Hegel können hochvermittelte Konzepte wie Wahrheit, Immanenz oder das Absolute beziehungsweise Substanz nicht von Anfang an fixiert werden, denn dadurch bleiben sie in sich verschlossen. Diese Prinzipien, die am Anfang bereits vorhanden sind, müssen sich durch ihren negativen Selbstbezug öffnen, um auf diese Weise erst zu *werden*. Darum ist für Hegel Spinozas Denken ein solches, welches mit der Substanz von Anfang an zum Erliegen kommt. Die Substanz kann nämlich erst in Bewegung treten, wenn sie *ebensoehr* Subjekt ist. Die Subjektwerdung der Substanz ist der Weg der Substanz zu sich selbst: Die Selbstwerdung der Substanz. Diese Bewegung des Denkens, welches nur durch den Selbstbezug als Selbstnegation möglich ist, lässt sich bei Spinoza nach Hegel jedoch nicht finden.

Die Substanz Spinozas ist ewig und vollkommen; nur so ist sie nicht von außen bestimmbar und darum der immanente Horizont, worin sich alles manifestiert. Dieses Alles ist Ausdruck der unendlichen Substanz in ihren Modi. Wie im zweiten Kapitel, Punkt 2.1., dargelegt, nimmt der Mensch nur zwei Attribute wahr – Denken und Ausdehnung – deren Modi sich nicht gegenseitig hervorbringen lassen, jedoch trotzdem nie unabhängig voneinander sein können. Der Gegenstand der Modi unter dem Attribut Denken ist der Körper beziehungsweise seine Affektionen.

Wenn die Substanz durch sich selbst begriffen wird, dann ist das „Sich“ ihr immanenter Modus. Die Substanz, welche in Einheit mit sich selbst ist, kann sich zugleich durch sich selbst als durch ihre Modi in ihrer Vielheit ausdrücken oder vielmehr *ausgedrückt werden*. Da die Substanz in sich selbst vollkommen ist, braucht sie keine Bewegung und Aktivität. Dadurch bleibt sie jedoch unerkennbar. Die Substanz wird erst durch sich selbst in ihren Modi begriffen, welche den aktiven Part in ihrer Bestimmung innehaben.

Es gibt sowohl bei Hegel als auch bei Spinoza *von Anfang an* eine Differenz: Bei Hegel als sich anbahnender Widerspruch zwischen Sein und Nichts, Vermittlung und Unmittelbarkeit und bei Spinoza als durch die Modi sich ausdifferenzierende Substanz. Bei Hegel entwickelt sich das Denken im Widerspruch zu sich selbst. Bei Spinoza hingegen in der Erkenntnis der Substanz durch ihre immanenten Modi, welche an ihr teilhaben.

Bei Spinoza sind Sein- und Erkenntnisgrund zwei unterschiedliche ontologische Momente, welche jedoch nicht voneinander getrennt aufgefasst werden können. Die Substanz (Sein) als *natura naturans* ist von den Modi (Erkenntnis) als *natura naturata* vor allem hinsichtlich der *causa sui* unterschieden: Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, die Modi hingegen nicht. Der Modus existiert nicht durch und für sich selbst, sondern als Modifikation eines anderen. Modi als Wirkung der Substanz sind dieser nicht unterlegen, sondern vielmehr immanent. Mit seiner ontologischen Struktur schafft es Spinoza, einen antihierarchischen Horizont der Philosophie zu eröffnen, welcher sich als unendliches Kausalitätsgefüge von Ausdifferenzierungen, das die Substanz selbst ist, zeigt. Genau das ist der entscheidende Punkt: Die Substanz als das am meisten Seiende kann nur in ihren Ausdrücken und Entfaltungen, in ihren Modi, als unendliches Kausalitätsgefüge erkannt werden.

Das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem kann im Begriff der *Teilhabe* ausgedrückt werden. Wie bereits erwähnt, ist die Ursache der Modi die Substanz. Auf welche Weise jedoch? Wie kann nämlich dadurch, dass Unendliches nur Unendliches hervorbringen kann, die Substanz Ursache der endlichen Modi sein? Indem sich Modi gegenseitig ursächlich sind, sind sie Teil der unendlichen Substanz *als* unendliches Kausalitätsgefüge. Ein Modus ist dabei die Wirkung einer Ursache, welches wiederum die Wirkung einer Ursache ist und so weiter *ins Unendliche* (siehe zweites Kapitel, Punkt 3.1.). Diese Kausalitätsbewegung erweitert sich ins Unendliche als in die Immanenz beziehungsweise in die Substanz *hinein*. Dabei ist das Kausalitätsgefüge *die Substanz selbst*. Spinoza entwickelt auf diese Weise ein sich selbsterhaltendes Denksystem unendlicher Möglichkeiten der Teilhabe an der immanenten Substanz durch die Erlangung einer adäquaten Erkenntnis dieser. Indem sich die Modi in ihrer gegenseitigen Ursächlichkeit erkennen, setzen sie sich durch aktive Teilhabe an der

unendlichen Substanz selbst. Durch die Erkennung ihrer Teilhabe, kommen sie zu einer *immer-ausdifferenzierteren* und dadurch adäquaten Erkenntnis der Substanz. Anders ausgedrückt: Dadurch, dass sich die Modi gegenseitig ursächlich sind und auf diese Weise affizieren und affiziert werden, nehmen sie an das unendliche Substanzgefüge *Teil*. Um das Denken bei Spinoza erkennen zu können, ist es wichtig *nicht* von der Substanz auszugehen, welche im Hinblick auf ihre Ewigkeit und Unendlichkeit bestimmungslos bleibt, sondern von den Modi der Substanz unter den entsprechenden Attributen.

Ist die Substanz in dieser Hinsicht die Summe ihrer Modi? Ja, aber nicht als einfache Summe gedacht. Jeder Modus ist Teil einer unendlichen Vielzahl von Modi, indem er mit diesen auf unendliche Weise kausal verbunden ist. Jeder Modus ist dadurch zusammen mit seinen unendlichen Bezügen Summand einer Summe, welche keine lineare Addition ergibt, sondern dreidimensional gedacht werden muss. Die Teilhabe der Modi an der unendlichen Substanz zeigt sich in der räumlichen Ausbreitung der Modi in der Substanz, wodurch diese erkannt wird. Ein Modus ist zusammen mit einem anderen Modus (welches zugleich zusammen mit unendlich vielen Modi) und einem anderen Modus (welches wiederum zugleich zusammen mit unendlich vielen Modi) usw. *ins Unendliche* Teil der Substanz und erkennt diese darin.

Sind die Argumente und Ausführungen, die ich entfaltet habe, jedoch stark genug, um beweisen zu können, dass der menschliche Geist durch die aktive Teilhabe an der göttlichen Unendlichkeit nicht in dieser versinkt und sich dadurch das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem auflöst? Das gilt es weiterhin zu fragen. Hegel bleibt mit seiner Auslegung der Philosophie Spinozas vor allem in seinem Akosmismus-Vorwurf eine wichtige Herausforderung für das Denken Spinozas.

Was ich versucht habe, darzulegen, ist, dass Hegel aufgrund der fehlenden Entwicklung seiner Negationsbewegung Spinoza nicht als Denker der Immanenz anerkannt hat. Endlich-Sein ist nach Spinoza eine partielle Verneinung, unendlich-Sein ist hingegen unbedingte Bejahung. Weil Modi nur partiell beziehungsweise zum Teil wahrnehmen, nehmen sie inadäquat wahr. Sie haben jedoch die Möglichkeit ihre Erkenntnis zu steigern, indem sie sich als Teil des unendlichen Geflechts von Kausalitätsbeziehungen der Substanz erkennen. Durch jede neue Ausformung dieses Geflechts steigert sich die Erkenntnis der unendlichen Substanz, die nur eines sein kann: absolut affirmativ.

Wie ausgeführt wurde, ist das Problem der Immanenz bei Spinoza nach Hegel ein Problem des Anfangs: ein *Denken des Anfangs*, welches sich nicht zu einem *Anfang des Denkens* weiterentwickelt hat. Entscheidend ist hier das problematische Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem durch die fehlende doppelte Negation. Die vermittelnde

Bewegung zwischen Einheit und Vielheit, Identität und Nicht-Identität, Unendlichem und Endlichem ist nach Hegel nur durch die Negationsbewegung möglich. Bei Spinoza zeigt sich diese Bewegung auf affirmative Weise und dies ohne Negation als produktive Kraft, welche aufgehoben und dadurch erhalten wird. Die Erkenntnis entwickelt sich vielmehr durch aktive Teilhabe an der unendlichen Substanz, welche Affirmation dieser ist. Entscheidend ist hier, dass die Modi *immer-schon* Teil der Substanz sind und darum nicht in diese zurückfallen können, um sich darin aufzulösen.

Es ist für den Prozess des Schreibens nicht unbedeutend gewesen, dass ich einen großen Teil der Arbeit an einem Ort zwischen felsigen Bergen geschrieben habe, von dem aus ich mich immer wieder auf Höhenwanderungen begeben durfte. Wenn man sich länger mit zwei sehr unterschiedlichen Denkbewegungen befasst und nicht von Anfang an aktiv nach Gemeinsamkeiten sucht, werden die Unterschiede zwischen den Denkern aus der eingehenden Beschäftigung mit ihnen immer subtiler. Neben den hier nochmals zusammengefassten Resultaten dieser Erkenntnisbewegung hat sich für mich vor allem eine philosophische Praxis erschlossen: Diejenige des geduldigen Ausharrens auf dem schmalen Grat zwischen zwei Denksystemen.

Die Begehung der Bergkante gab mir in jenen Momenten kein einengendes Gefühl der Alternativlosigkeit. Der Punkt war erreicht, wo Hegel und Spinoza zusammengekommen waren und zugleich auch nicht, denn mit jeder neuen gedanklichen Verschiebung eröffnete sich eine unverfügbare Landschaft, die ich gedanklich neu begehen durfte. Es ist bis zuletzt nicht möglich zwischen den Denkern eine klare Trennungslinie zu ziehen, vor allem nicht, weil diese von Anfang an nicht bestimmt werden kann. Wenn man sich einmal in beiden Gedankenbewegungen begeben hat, ist kein äußerliches Urteil möglich, vor allem nicht aus der einen oder anderen Position heraus. Diese Begegnung ist somit eine auch weiterhin zu bestimmende Begegnung.

Literaturverzeichnis

- ALTHUSSER, Louis: *Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung*, 1994, übersetzt von Isolde Charim: ALTHUSSER, Louis: *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. In: *Écrits philosophiques et politiques*, Bd. 1. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 539-579: <http://www.episteme.de/htmls/Althusser-Materialismus-Begegnung.html> (abgerufen am 16.04.2022).
- ANDERMANN, Kerstin: *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020.
- APPEL, Kurt: *Gott in Hegels spekulativer Philosophie*. In: DANZ, Christian; STOLZENBERG, Jürgen; WAIBEL, Violetta (Hg.): *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811-1821). Systeme der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus. Band V*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018.
- APPEL, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008.
- ARAGÜÉS, Rafael: *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung der Hegelschen Metaphysik*, GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; OLIVIER, Alain Patrik; QUANTE, Michael; WEISSER-LOHMANN, Elisabeth (Hg.), Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill Gruppe 2018.
- ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann), Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2019.
- ARISTOTELES: *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 6. Physik. Vorlesung über Natur*, übersetzt von Hans Günter Zekl. *Über die Seele*, übersetzt von Klaus Corcilus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019.
- ARNDT, Andreas: »*Enthüllung der Substanz*« *Hegels Begriff und Spinozas dritte Erkenntnisart*. In: WAIBEL, Violetta L. (Hg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012, 231-242.
- AUINGER, Thomas: *Substanz und Begriff. Zu Hegels Begriffsbestimmung des Begriffs anhand der Kategorie der Substanz*. In: GUTSCHMIDT, Holger; LANG-BALESTRA, Antonella; SEGALERBA, Gianluigi (Hg.): *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, 421-444.

- BARTUSCHAT, Wolfgang: *Einleitung. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.
- BARTUSCHAT, Wolfgang: *Nur hinein, nicht heraus. Hegel über Spinoza*. In: HEIDEMANN, Deitmar H. (Hg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchges., Darmstadt 2007, 101-115.
- BARTUSCHAT, Wolfgang: *Unendlicher Verstand und menschliches Erkennen bei Spinoza*. In: Tijdschrift voor Filosofie, Jahrgang 54, Nr.3, 1992, 492-521.
- BAYLE, Pierre: *Artikel »Spinoza«*. In: *Historisches und kritisches Wörterbuch*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.
- BODENHEIMER, Aron R.: *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Reclam Taschenbuch Verlag, Stuttgart 2011.
- CRAMER, Konrad: *Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigartigkeit der Substanz*. In: BUBNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad; WIEHL, Reiner (Hg.): *Spinoza 1677-1977*. In: *Neue Hefte für Philosophie*, Nr. 12, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 1-8.
- DAHLSTROM, Daniel: *Moses Mendelssohn*. In: ZALTA, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/mendelssohn/> (abgerufen am: 19.02.2023).
- DELEUZE, Gilles: *Die Immanenz: Ein Leben...* Aus dem Französischen von Joseph Vogl. In: BALKE, Friedrich; VOGL, Joseph (Hg.): *Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 29-34.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza. Praktische Philosophie*, aus dem Französischen von Hedwig Linden, Merve Verlag, Berlin 1988.
- DELEUZE, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, Wilhelm Fink Verlag, München 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *Was ist Philosophie?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- DELFO, Hanna; SCHOEPS, Julius H.; WALTHER, Manfred: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Ed. Hentrich, Berlin 1994.

- DERRIDA, Jacques: *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie*. In: DERRIDA, Jacques: *Randgänge der Philosophie*, aus dem Französischen von Günther Sigl, 2., überarbeitete Auflage, Wien 1999 [Original: *Marges de la philosophie*, Paris 1972], 93-132.
- DERRIDA, Jacques: *Grammatologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.
- DESCARTES, René: *Regulae ad directionem ingenii Cogitationes privatae*, übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011.
- DI VONA, Piero: *Spinoza. Etica* [Titolo originale: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677)], traduzione, introduzione e commento di Piero di Vona, premessa di Giuseppe D'Anna, Scholé, Brescia 2022.
- DOLAR, Mladen: *Being and MacGuffin*. In: HAMZA, Agon; RUDA, Frank: *Crisis & Critique*, Vol. 4, Iss. 1 (2017), 82-101.
- DONNA, Diego: *Baruch Spinoza. Etica*, Foschi, Brezzo di Bedero 2021.
- DÜSING, Klaus: *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 161-163.
- DÜSING, Klaus: *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*. In: WALTHER, Manfred (Hg.): *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, 163-180.
- DÜSING, Klaus: *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena*. In: KIMMERLE, Heinz (Hg.): *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeption Hegels*, De Gruyter, United States 2004, 185-200.
- EIDAM, Heinz: *Der Anfang der Logik*. In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich; EIDAM, Heinz (Hg.): *Anfänge bei Hegel*, Kassel University Press, Kassel 2008, 51-62.
- EMUNDT, Dina: *Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit*. In: QUANTE, Michael; MOOREN, Nadine (Hg.): *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik. Hegel-Studien Beiheft 67*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018.
- ENGLISCH, Felicitas: *Protokoll der Diskussion "Hegel und Spinoza"*. In: WALTHER, Manfred (Hg.): *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992, S. 181-197.
- EUKLID: *Die Elemente: Buch I – XIII*, nach Heibergs Text aus dem Griechischen Herausgegeben und übersetzt von Clemens Thaer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

- FLEISCHMANN, Eugène J.: *Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 18 1964, 3-29.
- FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (ed.): *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, New York 2012.
- FRITZMAN, J. M.; RILEY, Brianne: *Not Only Sub Specie Aeternitatis, but Equally Sub Specie Durationis: A Defense of Hegel's Criticisms of Spinoza's Philosophy*. In: *The Pluralist*, Vol. 4, No. 3 (2009), 76-97.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia: *Lexicon Spinozanum. L-Z*, Nijhoff, La Haye 1970.
- GIVSAN, Hassan: *Hegels Logik – die Frage des Anfangs: Kritik und Affirmation*. In: SCHMIED KOWARZIK, Wolfdietrich; EIDAM, Heinz (Hg.): *Anfänge bei Hegel*, Kassel University Press, Kassel 2008, 63-80.
- GOCCLENIUS, Rudolph: *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave Philosophiae fores Aperiuntur ...*, Frankfurt 1613, Nachdr. Hildesheim 1964.
- GRIMMLINGER, Friedrich: *Spinoza in Hegels Wissenschaft der Logik*. In: GOTTSCHLICH, Max; Wladika, MICHAEL (Hg.): *Dialektische Logik. Hegels Wissenschaft der Logik und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen*. Gedenkschrift für Franz Ungler, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, 252-266.
- GUTSCHMIDT, Holger: *Hegel gegen Spinoza ... und gegen Hegel. Hegels späte Kritik an der Substanzphilosophie und sein eigener Übergang von der „Substanz“ zum „Subjekt“*. In: *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie*, Brill/Fink, Boston 2019.
- HAMPE, Michael; SCHNEPF, Robert: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, De Gruyter, Berlin 2006.
- HARNISCHMACHER, Iris: *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Berliner Schriften 1818-1831*, Bd. 11, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Bd. 8, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Bd. 10, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Bd. 2, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 2020.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Bd. 14, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Bd. 20, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*, Bd. 5, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 2020.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*, Bd. 6, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 2020.
- HENRICH, Dieter: *Between Kant and Hegel. Lectures of German Idealism*, ed. David S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; London, England, 2008.
- HENRICH, Dieter: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2010.
- HONACKER, Ana; RUF, Matthias (Hg.): *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*, LIT Verlag, Berlin 2015.
- HÖSLE, Vittorio: *Hegel und Spinoza*. In: Tijdschrift voor Filosofie, Vol. 59, Nr. 1 (1997), 69-88.
- JACOBI, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten (A) und zweiten (B) Original Ausgabe, herausgegeben von Benno Erdmann, De Gruyter Verlag, Berlin/Leipzig 1919.
- KURAN, Daniel: *Text und Erscheinung. Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte*, Dissertation; noch nicht veröffentlicht.
- LANGENSCHIEDTS Universal-Wörterbuch Griechisch: griechisch-deutsch, deutsch-griechisch, bearbeitet von Günther S. Henrich und Kyriaki Chryssomalli-Henrich, Langenscheidt, Berlin/Wien, 1994.
- LIEBRUCKS, Bruno: *Die absolute Idee als Entsprechung*. In: *Sprache und Bewußtsein 6. Der menschliche Begriff: sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache, Teilband 3 [die subjektive Logik]*, Hegel: *Wissenschaft der Logik: Der Begriff*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1974, 581-632.

- LIEBRUCKS, Bruno: *Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bei Hegel*. In: *Erkenntnis und Dialektik: zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her*, Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971, LIEBRUCKS, Bruno, 1911-1986 [VerfasserIn], Nijhoff, Den Haag 1972.
- LLOYD, Genevieve: *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London/New York 1996.
- LÜTTERFELDS, Wilhelm: *Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt und die dialektische Selbstauflösung begrifflicher Bestimmungen*. In: *Synthesis Philosophica*, Vol. 43, Nr. 1, (2007), 59-85.
- MACHEREY, Pierre: *Hegel oder Spinoza*, aus dem Französischen von Jan Philipp Weise und Julien Veh, Verlag Turia + Kant, Wien 2019.
- MACHEREY, Pierre: *Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey*. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Verlag C.H.BECK oHG, München, Vol. 5, Nr. 1 (2011), 5-14.
- MAIMON, Salomon: *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, BATSCHA, Zwi (Hg.), Insel Verlag, Frankfurt am Main 1984, 217 [original, 1792-1793].
- MALABOU, Catherine: *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, New York 2005.
- MCMINN, J. B.: *A Critique on Hegels Criticism of Spinozas God*. In: *Kant-Studien*, Vol. 51, No. 1-4 (1960), 294-314.
- MELAMED, Yitzhak Y.: *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*. In: *Journal of the History of Philosophie*, Vol. 48, Iss. 1 (2011), Baltimore, 77-92.
- MELAMED, Yitzhak Y.: *Omnis determinatio est negatio. Determination, negation, and self negation in Spinoza, Kant, and Hegel*. In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (ed.): *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, New York 2012, 175-196.
- MODER, Georg: *Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie*, aus dem Slowenischen von Alfred Leskovec, Verlag Turia + Kant, Wien 2013.
- MONTAG, Warren; STOLZE, Ted: *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- MOREAU, Pierre-François: *Spinoza's reception and influence*. In: *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 408-434.

- MORFINO, Vittorio: *Spinoza in „Glauben und Wissen“*, in: Hegel-Jahrbuch, Vol. 7 (2005), 140-145.
- NEGRI, Antonio: *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2013.
- NEGRI, Antonio: *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Oxford 2000.
- NUZZO, Angelica: *System*, transcript Verlag, Bielefeld 2015.
- PARKINSON, G. H. R: *Hegel, Pantheism, and Spinoza*. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 38, No. 3 (1977), 449-459.
- PÄTZOLD, Detlev: *Spinoza–Aufklärung–Idealismus. Die Substanz der Moderne*. Zweite, erweiterte Auflage, Koninklijke Van Gorcum, Assen 2002.
- PLATON: *Phaidon*. In: *Sämtliche Werke. Band 2*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 2018.
- PLATON: *Timaios*, herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkung versehen von Hans Günter Zekl, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992.
- POTHAST, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- RÖD, Wolfgang: *Omnis determinatio est negatio*. In: HOGREBE, Wolfram (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002, Vorträge und Kolloquien*, Akademie Verlag, Berlin/Boston 2015, 478-489.
- SANDKAULEN, Birgit: *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische „Widerlegung“ der Spinozistischen Megaphysik*. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, Vol. 5 (2007), 235-275.
- SCHNEPF, Robert: *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996.
- SCRIBANO, Emanuela: *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, Editori Laterza, Bari/Roma 2021.
- SENIGAGLIA, Cristiana: *Hegel und die Frage der Immanenz*. In: Hegel-Jahrbuch, Vol. 1 (2015), 441-448.

- SHARP, Hasana; SMITH, Jason E.: *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*, Bloomsbury Publishing, London/New York 2012.
- SHMUELI, Efraim: *Hegel's interpretation of Spinoza's concept of substance*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 1, No. 3 (1970), 176-191.
- SPINOZA, Baruch de: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.
- SPINOZA, Baruch de: *Briefwechsel. Sämtliche Werke. Band 6*, neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.
- SPINOZA, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.
- VINCIGUERRA, Lorenzo: *La semiotica di Spinoza*. In: *Segni del pensiero*, Collana diretta da Carlo Sini e Rossella Fabbrichesi, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- WALTHER, Manfred (Hg.): *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- YOSHIHARA, Jiro: »Das Gutai-Manifest« (1956). In: RÜBEL, Dietmar; WAGNER, Monika; WOLFF, Vera (Hg.): *Materialästhetik. Quellentexte zu Kunst, Design und Architektur*, Reimer Verlag, Berlin 2005, 260–263.
- YOVEL, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, aus dem Englischen von Brigitte Flickinger, Steidl Verlag, Göttingen 1996.
- ŽIŽEK, Slavoi: *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.
- ZOURABICHVILI, François: *Spinoza. Una fisica del pensiero*. In: *Il corpo della filosofia*, Collana diretta da Rossella Fabbrichesi e Cristina Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012.

Abstract (deutsch)

Die vorliegende Arbeit erwächst aus dem Interesse an einer Darlegung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas, ohne jedoch von Anfang an Position für einen der beiden Denker zu beziehen. Aus diesem Grund ist das größere Ziel eine eingehende Beschäftigung mit beiden Denkbewegungen. Zentral ist hierbei die Frage, wie sich das Denken erhalten kann, indem es sich *selbst erhält*. Nach Hegel ist dies bei Spinoza nicht möglich, weshalb er den Spinozismus als *Akosmismus* charakterisiert: Spinoza macht nach Hegel mit der Substanz einen bestimmungslosen Anfang, aus dem alles Gedachte und Ausgedehnte als endliche Modifikationen (Modi) folgt. Weil die Substanz unendlich ist, bleibt sie bestimmungslos und dadurch reglos. Ihre Aktivität findet somit erst in ihrer Manifestation durch die Modi statt. Da sich das Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem bei Spinoza nicht aufrechterhalten lässt, fallen die endlichen Modi in die unendliche Substanz zurück und lösen sich darin auf. Aus dieser ontologischen Struktur heraus resultiert nach Hegel der Spinozismus als *A-kosmismus*: Es gibt kein Denken und keine Ausdehnung, folglich gibt es nichts. Das Problem der Immanenz liegt nach Hegel darin, dass die Substanz als *Denken des Anfangs* nicht auf spekulative Weise zu einem *Anfang des Denkens* als sich selbst anfangendes und sich dadurch erhaltendes Denken wird. Aus diesem Grund entwickelt Hegel Spinoza und dessen Substanz *immanent* weiter, indem letzterer durch Hegel zu sich selbst geführt wird und dabei ersterer zugleich durch Spinoza zu sich selbst findet.

Ein zentraler Aspekt, der von Hegel in seiner Auslegung Spinozas jedoch vernachlässigt wurde, ist, dass die Modi aus der Substanz nicht heraustreten können. Alles, was ist, ist der Substanz immanent, und zwar so, dass sich alles in dieser reflektiert, wodurch sie sich selbst reflektiert, beziehungsweise manifestiert. Auf diese Weise kann nichts in die Substanz zurückfallen, da alles immer schon in der Substanz enthalten ist und es außerhalb dieser nichts gibt. Die Modi erkennen die Substanz, indem sie an ihr *teilhaben*. Mit dieser Teilhabe entsteht ein Kausalitätsgefüge, welches sich *ins Unendliche* als *in die Substanz hinein* entwickelt und wodurch die Substanz von ihren Modi erkannt wird. Je ausgeprägter und ausdifferenzierter die kausalen Bezüge sind, in denen sich die Modi erfassen, desto adäquater manifestiert sich die Substanz. Spinozas Substanz muss somit nicht erst *immanent* weiterentwickelt werden, wie Hegel dies versucht, sondern *in ihrer Immanenz* erkannt werden.

Abstract (englisch)

The present work is an examination of Hegel's interpretation of Spinoza's philosophy, without, however, taking a stand for one of the two thinkers from the very beginning. For this reason, the larger goal is an in-depth engagement with both movements of thought. Central to this is the question of how thought can sustain itself. According to Hegel, this is not possible with Spinoza, which is why he characterizes Spinozism as acosmism: Spinoza's substance is, according to Hegel, a beginning without determination, from which all that is thought and extended follows as finite modifications (modes). Because substance is infinite, it remains indeterminate and thus motionless. Its activity takes place only in its manifestation through its modes. Since the relationship between the infinite and the finite cannot be maintained in Spinoza, the finite modes fall back into the infinite substance and dissolve in it. According to Hegel, Spinozism resulting from this ontological structure is *a-cosmism*: there is no thinking and no extension, consequently there is nothing. According to Hegel, the problem of immanence lies in the fact that substance as *thinking of the beginning* does not become a *beginning of thinking* as a thinking that sustains itself in its immanent beginning in a speculative way. For this reason, Hegel develops Spinoza and his substance immanently, in that the latter is led to himself through Hegel, and in doing so, the former simultaneously finds himself through Spinoza.

A central aspect, however, which Hegel neglected in his interpretation of Spinoza, is that the modes cannot emerge from the substance. Everything that is, is *in* the substance in such a way that everything is reflected in it, whereby the substance reflects, or rather manifests itself. In this way nothing can fall back into the substance since everything is always already contained *in* the substance so that nothing lies outside of it. The modes recognize the substance by *participating* in it. In this participation, they find themselves in a causality structure that develops *in infinity* as *in the substance* thereby recognizing it. The more the modes grasp themselves in their causal relations, the more adequately the substance manifests itself. Spinoza's substance does not first have to be developed *immanently*, as Hegel attempts to do, but must rather be recognized *in its immanence*.