

Emil Angehrn
Freiheit und System bei Hegel

Emil Angehrn

Freiheit und System bei Hegel



1977

Walter de Gruyter · Berlin · New York

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Angehrn, Emil

Freiheit und System bei Hegel. — Berlin, New York : de Gruyter,
1977.

ISBN 3-11-006969-5

©

1977 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.
Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

Diese Arbeit wurde im Wintersemester 1975/76 der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation vorgelegt.

Meinem Lehrer, Prof. Michael Theunissen, spreche ich für die stete Förderung meinen aufrichtigen Dank aus.

Ebenso danke ich der Heinrich-Heine-Stiftung (Freiburg i. Br.), deren Stipendium es mir ermöglichte, mich ganz dieser Arbeit zu widmen.

Heidelberg, März 1977

E. A.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Erster Teil: Logische Systematik und Freiheit	9
1. Die Hauptbestimmungen der Logik	11
A. Zum Anfang der Logik	14
Logischer Anfang und Freiheit 14 – Verschiedene Extension des Anfangs 17 – Sein und Nichts 17 – Beziehung auf sich. „Negative“ Freiheit 18 – „Positive“ Freiheit 20 – Unfreiheit 20 – Möglichkeit von Freiheit. Ideal- Abstraktion 21 – Abstraktheit des Anfangs 22 – Idealität der Abstraktion 23 – Unmittelbarkeit als ansichseiende Freiheit 25 – Anfangskonstellation. 2 Bedeutungs Momente 26 – Vorerst einseitige Weiterentwicklung des Anfangs. Qualität 27	
Exkurs I: Die Realabstraktion der Ware als erste Bestimmung der Kapitalslogik 31	
B. Die Beziehung von Sein und Wesen am Anfang der Wesens- logik	35
Wesen als Wahrheit des Seins 35 – Einfache und negative Selbstbezie- hung 36 – Die Reflexion 37 – Die Reflexionsbestimmungen 39 – Das Wesen als Grund 43 – Freiheitsperspektive. Aufhebung des Seins 46 – Das Wesen als Sphäre der Differenz und des Widerspruchs 48 – Freiheits- gehalt des Wesens 49	
Exkurs II: Die ambivalente Nachbildung der Wesensstruktur im Ver- hältnis von Kapital und Ware 51	
C. Der Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik	56
Notwendigkeit und Freiheit 57 – Wirklichkeit 58 – Notwendigkeit 60 – Notwendigkeit „blind“ 61 – Substantialitätsverhältnis. Formelle Macht 63 – Kausalität. Reale Macht 65 – Gewalt 66 – Manifestation, Macht, Gewalt 67 – Wechselwirkung. Übergang zum Begriff 68 – Begriff, Urteil, Schluß 70 – Freiheitsaspekte. Freiheit/Notwendigkeit 73 – Fremdbezug/ Selbständigkeit 75 – Freiheit und Anerkennung 77 – Begriff/Macht 79 – „Wirkliche“ Freiheit 81	
Exkurs III: Die Reproduktion des Kapitals 82	

D. Die absolute Idee und die Methode	86
Thema des Schlußabschnitts 86 – Absolute Form 87 – Form/Inhalt-Dialektik 89 – Deren Explikation am Beispiel des Anfangs 90 – Ansichsein/Gesetztsein 93 – Form/Inhalt, Gegenstand/Methode 94 – subjektive/objektive Dialektik 95 – System und Totalität 97 – Freiheitsdimension 99 – Spezifische Freiheitsbestimmung der absoluten Idee 101 – Letzte Stufe der Wahrheits- und Freiheitsbestimmung 102 – Zusammenfassende Darstellung des Freiheitsbegriffs auf den vier Bestimmungsstufen der Logik 104 – Logische Systematik/Freiheit 105 – Übergang zur Natur 107 – Freiheitstheoretische Deutung dieses Übergangs 108	
Exkurs IV: Der Abschluß der Kapitalslogik 110	
2. Die Logik als Ganzes	114
A. Formbestimmtheit des Logischen: Dialektik und Spekulation	114
Freiheit und logische „Form“ 114 – Dialektik/Spekulation 115 – Dialektik 117 – Illustration des Dialektikbegriffs 120 – Das Spekulative 121 – Spekulativer Satz 123 – Einheit von Dialektik und Spekulation 124 – Illustration des Spekulationsbegriffs 127 – Dialektik/Spekulation bei Marx 128 – „Inhaltlichkeit“ der spekulativen Dialektik 130	
B. Die Inhaltlichkeit der Logik	131
Inhaltlichkeit/Wirklichkeitsbezug 131	
1. Wirklichkeitsbezug des Logischen 132 – Logik/Natur 133 – Logik/Subjektivitätstheorie 135 – Logik/Gesellschaft/Geschichte 137	
2. Inhaltlichkeit der Logik 138 – Inhaltliche Aussage über die Wirklichkeit, Freiheitsdimension 140 – Verunmöglichung des Freiheitsbezugs, Geschlossenheit 141 – Identitätsphilosophie 143 – Inhaltlichkeit als konkreter Wirklichkeitsbezug, Darstellung/Kritik 145 – Logik/Geistesphilosophie 148	
Zweiter Teil: Die Verwirklichung der Freiheit: Die Theorie des objektiven Geistes	151
1. Einleitung: Allgemeine Kennzeichnung der „Praktischen Philosophie“ Hegels	153
A. Systematischer Ort der Philosophie des objektiven Geistes innerhalb des Hegelschen Systems – Geistesphilosophie/Naturphilosophie 153 – Dimension des Geistes 154 – Defizienz des unmittelbaren Geistes 155 – Anthropologie/Phänomenologie 157 – Psychologie 158 – Der freie Geist als Abschlußbestimmung des subjektiven Geistes 159 – „Formalität“ des „freien Geistes“ 160	
B. Spezifische Dimension der Philosophie des objektiven Geistes – Geist/Freiheit/Recht 162 – Freiheit/Recht, Zweifacher Zusammenhang 163 – Doppelte Positivität des Rechts 164	

C.	Philosophiegeschichtlicher und systematischer Hintergrund der Hegelschen Rechtsphilosophie – Antike 166 – Neuzeit 168 – Wolff, Kant 169 – Praktische Philosophie als Theorie des objektiven Geistes 170 – Naturrecht 172 – Nationalökonomie 173 – Arbeit/Handeln in der Jenaer Philosophie 175 (Anm.)	
D.	Geschichtsphilosophie/Moralphilosophie, Faktizität/Normativität 177 – Logik der Rechtsphilosophie 179	
2.	Die Hauptbestimmungen des objektiven Geistes	180
A.	Das abstrakte Recht	181
	Abstraktes Recht als Anfangsbestimmung 181 – Begriff der Person 182 – Idealität der anfänglichen Unmittelbarkeit 183 – Negativer Aspekt, Recht als bloße Möglichkeit von Freiheit 183 – Sachlichkeit, Äußerlichkeit 184 – Sachlichkeit der Selbstbeziehung 185 – Spezifische Natur der Ware Arbeitskraft 186 – Sachlichkeit der Intersubjektivität 187 – Abstraktheit des Eigentums, Wert 188 – Positiver Aspekt, Sachlichkeit als Realität der abstrakten Freiheit 188 – Beschränkung auf Sachlichkeit als Freisetzung der Subjektivität 190 – Idealität des Rechts, Moment und Gestalt 192 – Die römische Welt: real-abstrakte Allgemeinheit 194 – Übergang zum Christentum: Analogie zur Überwindung der Rechtssphäre 195 – Reale Abstraktheit im Kapital 196 – Das Allgemeine als Partikulares, Unrecht 197 – Zwei Aspekte der Kritik am abstrakten Recht 198	
B.	Die Moralität	199
	Unrecht und Strafe 199 – Moralische Subjektivität 201 – Setzen des Vorausgesetzten 202 – Analogie zum Wesensbegriff, Stufe der Differenz 202 – Subjektive Freiheit als Grundlage auch des Rechts 204 – Zurücknahme des Unmittelbaren in die Subjektivität: Vorsatz, Absicht, Gewissen 204 – Positive Setzung von Bestimmtheit 206 – Notwendigkeit des Sollens 208 – Formalismus des Sollens 209 – Freiheitskriterium/Freiheitsbestimmung 210 – Rückfall in Willkür und Zufälligkeit 211 – Kritik an Kant, Verfehlen des Ethischen 212 – Kritik am Subjektivismus 212 – Historische Illustration: Französische Revolution 231 – Umschlagen der moralischen Intention, Das Böse, Ironie 213 – Übergang zur Sittlichkeit 215	
C.	Die Sittlichkeit	217
	Politische und systematische Fragestellung 217 – Modell der griechischen Sittlichkeit 218 – Institutionelle Ethik 220 – Recht/Pflicht 222 – Problematik des Hegelschen Konzepts 223 – Momente der Sittlichkeit, Familie 224 – Notwendigkeit der Differenz 225 – Bürgerliche Gesellschaft als System der Besonderheit 226 – Bürgerliche Gesellschaft/Abstraktes Recht 227 – Bürgerliche Gesellschaft als eigene „Abstraktion“ der Sittlichkeit 230 – Bildung 231 – Defizienz der bürgerlichen Gesellschaft 232 – Übergang zum Staat 234 – Einheit in der Entzweiung, Freie Macht 235 – Allgemeines/Besonderes/Einzernes 237 – Institutionelle Wirklichkeit und Freiheit 238 – Gesamtzusammenhang 239	

3. Geschichte und Geschichtsphilosophie 241

Problematik der Geschichtsphilosophie 241

- A. Geschichte als Abschluß der Rechtsphilosophie. Analogie mit der Logik – Äußeres Staatsrecht/Geschichte 244 – Weltgeschichte/Weltgeist 245 – Staat/Geschichte 246 – Geschichte/Staat 248 – Vergleich mit der Logik. Geschichte/absolute Idee 248 – Geschichte als Wahrheit der Dimension des objektiven Geistes 250 – Resultat als inhaltlicher Grund der vorangehenden Bewegung 251
- B. Geschichte/Natur 252 – Naturgebundenheit des einzelnen Volks 253 – Systematischer Ort der Geschichtsphilosophie. Naturvermittlung 254 – Geschichtliche Veränderung des Naturverhältnisses 256 – Naturbeherrschung/Befreiung der Natur 257
- C. Innere Struktur des geschichtlichen Prozesses – Volk/Weltgeist 259 – Alibibedarf 261 – Der Einzelne und das Allgemeine 261 – vom Standpunkt des Einzelnen 264 – vom Standpunkt des Allgemeinen 266 – Von der Macht zur Manifestation 266 – Form/Inhalt 269 – Ansichsein/Fürsichsein 270 – Arbeit/Handeln 271 – Freiheit/Geschichte 273 – Freiheit/Freiheitsbewußtsein 274 – Freiheit als absoluter Gehalt 276
- D. Geschichte/Philosophie/Theodizee — Gegen O. Marquard 277 – „Theodizee“, Positive Bestimmung 278 – Wirklichkeit, Idee, Vernunft 279 – Philosophie/Geschichte 281 – Vernunft in der Geschichte 283 – Freiheit/Unfreiheit. Negative Dialektik 284 – Philosophie und das Begreifen des Wirklichen 285 – Religion und Philosophie als Instanzen des objektiven Geistes 286 – Übergang vom objektiven zum absoluten Geist 288

Dritter Teil: Die sich selbst erfassende Freiheit: Die Theorie des absoluten Geistes 291

1. Einleitung 293

- A. Fragestellungen – Geschichte/Philosophie 293 – Problematik der Theorie des absoluten Geistes. Mögliche Gegenpositionen 294 – Marx 295 – Sartre 297 – Kant 298
- B. Die Ebene des absoluten Geistes im allgemeinen – Der Übergang als sittliches Motiv. Religion als Moment der Sittlichkeit 299 – Spezifische Ebene des absoluten Geistes 300 – Endlichkeit/Unendlichkeit 300 – Spekulative Umkehrung. Gottesbeweise 302
- C. Systematische Gesichtspunkte – Ethik/Ontologie 303 – Analogie zur Logik. Idee des Guten/absolute Idee 303 – Endlicher/unendlicher Geist 304 – Logik/Geistesphilosophie. Idee/Geist 306 – Neue Qualifikation der Freiheit 308 – Systematische Notwendigkeit im Hinblick auf die Freiheitstheorie. Gegen den subjektiven Formalismus 309 – im Hinblick auf das System selber 310
- D. Die Stufen des absoluten Geistes 311 – Geschichtliche Genese 312 – Geschichtliche Sukzession der Stufen 313 – Geschichte innerhalb der einzelnen Stufen 313 – Logische Sukzession 315

2. Kunst und Kunstphilosophie 317
- Kunst in der Fortsetzung der Sittlichkeit. Gegen die Naturnachahmung 317 – Unmittelbarkeit, Ideal 318 – Kunstformen. Symbolik, Klassik 320 – Romantische Kunst 321 – Deren Defizienz. Vergangenheit der Kunst 322 – Nach-Kunst 324 – Probleme der Hegelschen Ästhetik. Kunst heute 325 – Standpunkt der ästhetischen Rezeption. Marcuse 326 – Standpunkt der ästhetischen Produktion. Kunst als nicht-entfremdete Arbeit 329 – Standpunkt des Kunstwerks 329
3. Die Religion 332
- Religion, Kunst, Philosophie 332 – Übergang Kunst/Religion 333 – Offenbarung 333 – Religion/Ethik 334 – Inhaltliche Bestimmung des Gegenstandes der Religion. Geschichtliche/logische Entfaltung 337
- Zwei Hauptstufen, in Analogie zum Freiheitsbegriff. Bestimmte Religion, Macht 339 – Naturreligion. Ansichseiende Macht, Substanz 339 – Religion der geistigen Individualität. Gesetzte Macht, Subjekt 341 – Absolute Religion, Manifestation 342 – Offenbarung als höchste Bestimmung des absoluten Geistes 344 – Spekulative Instanz 346 – Logische Form der Religion 347 – Religion als Vorstellung. Reflexionsbestimmungen/Geschichte 349 – Voraussetzendes Denken 350
- Doppelte Notwendigkeit des religiösen Standpunkts 352 – Vorstellung/Andacht 353 – Notwendigkeit des Übergangs zur Philosophie. Bestimmung der Form 354 – Denken als Freiheit der Form und dem Inhalt nach 356
4. Die Philosophie 359
- Sonderstellung der Philosophie. Gestalt des absoluten Geistes und ganzes System 359 – Philosophie/Religion. Philosophie als Theologie 360 – Erhebung der Religion ins Denken 361 – Stufen dieser Erhebung 363 – Philosophie als „freies Denken“ 364 – Begriff der Philosophie im Rückblick auf Kunst und Religion 367 – Philosophie als Rechtfertigung der religiösen Form 370 – des Inhalts 371 – Der Inhalt als absolute Form 372 – Die absolute Form als Denken 374 – Philosophie in der geschichtlichen Nachfolge der Religion 375
- „Gehalt“ der Philosophie. Spekulative Umkehrung, absolute Voraussetzung 377 – Absolutes Setzen. Identität beider 378 – Vorschlag Theunissen 380 – Weder ontologischer noch religiöser Inhalt. Teilweise Übereinstimmung mit der „religiösen“ Deutung 382 – Abhebung von der „religiösen“ Deutung. Nicht-Gebundenheit an Faktizität 384 – Absolute Form/Freiheit des Geistes. „Inhaltlicher“ Abschluß des Systems 385 – als inhaltliche Wahrheit über die logische Wahrheit 387 – Inhaltlich: die Sache der Freiheit 389 – Status der abschließenden Instanz 391 – Spezifische Art der Abgeschlossenheit des Systems 392 – (Exkurs: Das Paradigma der idealen Sprechsituation bei Habermas 393) – Philosophie/Religion. Fazit 394
- Die drei Schlüsse. Zusammenführung von Freiheit und System 397 – Rektifizierung des Systembaus durch die drei Schlüsse 398 – Bezug der drei Schlüsse auf die „Enzyklopädie“. Gegen Puntel 400 – Ursprünglichkeit der Freiheit 403 – Geschichtliche Dimension 405

Vierter Teil: System und Freiheit	407
Übergang Philosophie/System 409 – Neufassung der Fragestellung 409 – Form/Inhalt 410 – System/Systematizität 411	
1. System und Freiheit	413
A. Verschiedene Aspekte des Philosophiebegriffs 413 – Verschiedene Aspekte des Freiheitsbezugs 414 – Freiheit als Thema des Systems als ganzen: Freiheit/System 415 – System auf Freiheit ausgerichtet: System/ Freiheit 418 – Philosophie als praktische Philosophie 419	
B. Freiheitstheorie als Philosophie der Geschichte 420 – a) in der Logik 421 – analog: Rechtsphilosophie und „Kapital“ 422 – b) im System 424 – in der Philosophie selber 425	
C. Freiheitstheorie als Philosophie des absoluten Geistes 425 – Gesichts- punkt des Inhalts 426 – der Form 428	
D. „Abgeschlossenheit des Denkens“ 430 – Logik/Realphilosophie 431 – Theorie/Praxis 433 – Geschlossenheit/Offenheit 434 – System/Enzyklo- pädie 435	
2. Systematizität und Freiheit	439
A. Die drei Dimensionen: Logik/objektiver Geist/absoluter Geist 439 – Die Philosophie als Abschluß. Übergang zum System als ganzen 441	
B. Frage des systematischen Gesamtzusammenhangs. Problematik der Na- tur 442 – Natur als Außersichsein 444 – Freiheit als das Übergreifende 445 – Einschätzung der Naturphilosophie 447	
C. Das Böse und das Unfreie 449 – Böses/Freiheit 450 – Positive/Negative Dialektik 452 – Dialektik/Spekulation 458 – Darstellung/Kritik 460	
D. Abgeschlossenheit/Freiheit 463 – Systemcharakter 464 – Totalitätscha- rakter. Außersichgehen/Insichgehen 465 – Individuum/Ganzes 466 – Systematizität als Freiheitsbestimmung 467	
3. Schlußbetrachtung	469
Stimmigkeit der prinzipiellen Fragestellung 469 – Falschheit und Ideo- logie bei Hegel 470 – „Ideologische“ Momente der Rechtsphilosophie 472 – Systematische Schwäche 474 – Inadäquate Fassung des spekulativen Abschlusses 474 – in der Logik/im System 476	
Bibliographie	481
a) Textausgaben	481
b) Literaturverzeichnis	482
Namenregister	486
Sachregister	488

Einleitung

Eine Untersuchung zur Hegelschen Philosophie unter den Titel „Freiheit und System“ zu stellen, bedarf der Erklärung und der Rechtfertigung: letzteres angesichts der Fülle der Hegel-Literatur, die sich im Umkreis dieser Problematik ansiedelt; ersteres, weil die einfache Korrelation von Freiheits- und Systembegriff nicht selber schon darüber Auskunft gibt, in welchem Sinne sie zu verstehen ist. Die im Titel angedeutete Problemstellung scheint zu implizieren, daß die Hegelsche Philosophie, und zwar insofern sie systematische Philosophie ist (oder sein will), in irgendeiner Weise mit dem Freiheitsgedanken zu tun hat — sei es in positiver oder negativer Hinsicht. Nach keiner Seite aber besteht im heutigen Hegel-Verständnis ein Konsensus über die Beschaffenheit dieses Zusammenhangs. Weder darf als ausgemacht gelten, was bei Hegel Systematik bedeutet, noch herrscht Einigkeit darüber, wie innerhalb der Hegelschen Philosophie der Freiheitsgedanke zu bestimmen sei. Vollends kontrovers aber ist die Frage, ob Freiheit, wenn sie bei Hegel überhaupt soll gedacht werden können, in Verbindung mit dem Systemcharakter aufzugreifen oder nicht vielmehr gegen diesen zur Geltung zu bringen ist. Und schließlich, wie auch immer diese letzte Frage beantwortet werden mag, so bleibt die Unklarheit darüber, auf welche Weise denn beide Aspekte überhaupt in Beziehung zu bringen und über ihre Konkordanz oder Unverträglichkeit zu entscheiden sei.

1. Auch wenn diese Beziehung als solche vorerst in ihrer Unbestimmtheit belassen wird, so scheint doch die Literatur zumindest über deren eine Seite Aufschluß geben zu müssen, darüber nämlich, wie der Hegelsche Freiheitsbegriff zu bestimmen und zu werten sei. Zahllos sind in der Hegel-Literatur die Äußerungen, welche die Freiheit, in positiver oder negativer Hinsicht, sei's zum Schlüssel des ganzen Systems, sei's zum Grundbegriff bestimmter Theoriebereiche erklären. Indes scheint auch die Vielzahl der Publikationen, welche — zentral oder peripher — mit Hegels Freiheitsbegriff befaßt sind, eher Indiz einer ungelösten Schwierigkeit als einer Einhelligkeit zu sein. Verwirrend ist dabei nicht nur — und nicht einmal primär —, daß Hegels Philosophie von der

theoretischen Rechtfertigung der preußischen Restauration bis zur erklärten Philosophie der Revolution im Urteil der Interpreten so ziemlich alle Einstufungen erfährt. Gravierender erscheint die Ungeklärtheit der Frage, wie denn überhaupt darüber zu entscheiden sei, was hier Philosophie der Freiheit heißen kann. In dieser Frage lassen sich zwei grundlegende Aspekte unterscheiden: sie betreffen, abstrakt formuliert, erstens den Ort, an welchem innerhalb des Hegelschen Systems die Frage nach der Freiheitsproblematik zu lokalisieren sei, und zweitens die Art, wie diese Frage selber gestellt werden soll.

Überblickt man die Literatur zur Hegelschen Freiheitslehre, so scheint die Antwort auf die erste Frage auf der Hand zu liegen. Freiheit ist da zu erörtern, wo sie von Hegel selber zum Thema gemacht wurde. Von Anfang an schien hier die Rechtsphilosophie einen bevorzugten Platz einzunehmen, ist sie doch die explizite Darstellung der Verwirklichung der Freiheit in Gesellschaft und Geschichte. Aber auch die Phänomenologie des Geistes wurde, besonders im Zuge des französischen Existentialismus, zur grundlegenden Darstellung der menschlichen Auseinandersetzung mit Natur und Gesellschaft und damit zum Fundament jeglicher Freiheitstheorie erklärt. Ähnliches gilt, in geringerem Maße, von fast allen Teilen des Hegelschen Systems, angefangen von den Jugendschriften mit ihrem religiös-politischen Impuls bis hin zu den Berliner Vorlesungen über Geschichte, Ästhetik und Religion. An all diesen Interpretationen aber, die sich einzelnen Schriften, sogar einzelnen Stellen zuwenden, rächt sich der Charakter eines Systems, welches seine Wahrheit gerade als Ganzes beansprucht. Unklar bleiben dabei die gegenseitigen Implikationen der Systemteile, unklar ebenso der Ursprungsort gewisser Bestimmungen wie die formale Bestimmtheit vage beschriebener Sachverhalte. Diesem Mangel wird meist nicht schon abgeholfen durch die sukzessive Miteinbeziehung mehrerer Systemteile in eine Art globaler Darstellung des Freiheitsbegriffs in der ganzen Hegelschen Philosophie. Entweder wird dann das System durchgängig nach einem bestimmten Grundmuster oder in Funktion eines bestimmten Grundbegriffs erklärt, durch welchen sowohl die Einheitlichkeit wie der Freiheitscharakter des Ganzen sichergestellt werden sollten¹; oder es wird, um der dadurch bedingten Perspektivenreduzierung zu entgehen, das ganze Hegelsche System gemäß seinem eigenen Duktus und Reichtum durchschritten, um alle seine Teile als verschiedene Dimensionen der

¹ So z. B. Roettges anhand des Begriffs der Idealität.

Freiheit darzustellen². Beide Deutungsmodi aber sind mit spezifischen, komplementären Schwierigkeiten behaftet. Während der erste Versuch oft die Rechenschaft darüber schuldig bleibt, inwiefern das von ihm als Basis postulierte Grundmodell auch tatsächlich die tragenden Intentionen des Systembaus trifft, läuft der zweite Gefahr, das System als solches gar nicht mehr in Frage stellen zu können und in der Sorge um die Systematizität des Ganzen die im Einzelnen aufzugreifenden Probleme zu verdrängen; zudem wird der darin als notwendig unterstellte Bezug des Freiheitsgedankens auf das System durch die einfache Parallelisierung beider Ebenen noch keineswegs begründet oder verständlich gemacht.

Eine Vermeidung dieser Schwierigkeiten und einen privilegierten Einstieg scheint demgegenüber eine Thematisierung der Freiheit innerhalb der Wissenschaft der Logik zu bieten. Erhebt doch die Behandlung der Denkbestimmungen den spezifischen Anspruch, die grundlegenden Formen und Maßstäbe für die Philosophie überhaupt zu bestimmen und darin zugleich einen Abriß und das — wie immer noch zu präzisierende — Fundament des ganzen Systems darzustellen. Zudem enthält die Logik innerhalb ihrer sozusagen einen spezifischen Ort der Freiheitsbestimmung — im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik. So scheint es angemessen, hier jene Struktur zu entnehmen, welche den Maßstab abgeben soll zugleich für jede reale Freiheitsbestimmung wie für die Kohärenz des ganzen Systems im Horizont des Freiheitsgedankens³. Jedoch reproduzieren sich hier ähnliche Schwierigkeiten wie bei der Untersuchung anderer Systemteile. Auch wenn der Freiheitsbegriff nicht nur an seinem spezifischen Ort, sondern in seiner Entstehung und seiner Bedingtheit durch die vorangehende Entwicklung aufgenommen wird, so bleibt eine solche Untersuchung doch innerhalb des Gesamtrahmens befangen, innerhalb dessen in der Logik überhaupt Bestimmungen zur Geltung kommen können, und der von ihr nicht mehr befragt werden kann. Zudem charakterisiert sich die Hegelsche Logik durch die Eigenart, daß Bestimmungen, welche in ihr an einer bestimmten Stelle inhaltlich zu Worte kommen, zugleich als Momente der Form als solcher die logische Gesamtstruktur mitbestimmen. Freiheit wird nicht nur beim Übergang zum Begriff als „thematische“ Bestimmung aufgenommen, sie soll auch das Denken als ganzes — welches erst im Abschluß der Logik sich vollständig expliziert — definieren. Und auch hier wird diese

² So z. B. Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*.

³ So z. B. Reisinger, *Die logischen Voraussetzungen des Begriffs der Freiheit bei Kant und Hegel*.

Schwierigkeit nicht schon dadurch abgefangen, daß in einer ausführlichen Rekonstruktion der gesamten Logik deren sämtliche Bestimmungen von Anfang an mit einer inhaltlichen Freiheitsdeutung belegt werden⁴.

Betrachtet man das Hegelsche System im Hinblick auf den Freiheitsgedanken, so fällt eine eigenartige Diskrepanz auf. Freiheit bildet in der Hegelschen Philosophie, auch nach deren Selbstverständnis, einen (wenn nicht: den) Hauptgegenstand. Gleichwohl scheint es, im Gegensatz zu andern zentralen Kategorien, im System keinen eindeutig festlegbaren Ort zu geben, an welchem es explizit um die Bestimmung *der* Freiheit ginge. Gerade als Hauptgegenstand ist Freiheit eine Art Metathema, sowohl für die einzelnen Teile wie auch, in anderer Hinsicht, für das Ganze. Sie ist ein ebenso zentrales und zugleich umfassendes Thema wie die Bestimmung der Philosophie selber. Die Frage nach der Freiheit kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selber erörtert werden. Das aber bedeutet, daß die Frage nach dem „Ort“ der Thematisierung der Freiheit sekundär wird.

2. In den Vordergrund tritt damit die Frage nach der Art und dem spezifischen Gesichtspunkt der Fragestellung; erst von ihr aus kann die Freiheitsproblematik im System auch „geortet“ werden. — Ein erstes Erfordernis ist hierbei allgemeiner Natur, noch nicht durch die spezifische Beschaffenheit der Hegelschen Philosophie bedingt: es verlangt, daß die Nachzeichnung der „formalen“ Bestimmung des Freiheitsbegriffs auch immer über dessen „inhaltliche“ Seite zu vermitteln sei. Es kann nicht genügen, die logischen Voraussetzungen des Hegelschen Freiheitsbegriffs, wie sie tatsächlich in der Logik expliziert sind, ans Licht zu bringen, oder auch die realen Momente, welche den freien Geist kennzeichnen, schematisch zu erfassen. Immer muß auch gefragt werden, ob denn auf Grund eines solchen Konzepts überhaupt so etwas wie Freiheit zu fassen ist: die Frage muß auch die nach einem möglichen Freiheitsbegriff überhaupt sein. Die kritische Darstellung des Hegelschen Freiheitsbegriffs hat nicht nur dessen Nicht-Widersprüchlichkeit und formale Kohärenz zur Diskussion zu stellen, sondern auch danach zu fragen, ob eine bestimmte Freiheitsauffassung formal sinnvoll und inhaltlich gerechtfertigt erscheint. Ist die Struktur, welche zur Definition von Freiheit taugen soll, dazu auch wirklich in der Lage, oder siedelt sie Freiheit, vielleicht wider Willen aber zwangsmäßig, unter oder über

⁴ So z. B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung.*

ihrem eigenen Niveau an: als Freiheit des Gottes, des Herrn, des Knechts? Wie aber soll eine solche simultane Erarbeitung von „formaler“ und „inhaltlicher“ Bestimmung des Freiheitsbegriffs überhaupt möglich sein, und dies mit Rücksicht auf den spezifischen Ansatz dialektischer Philosophie?

Wenn Freiheit in „Koextensivität“ mit der Philosophie selber thematisch zu machen ist, so ist nach deren eigenem Konstitutionsprinzip zu fragen. Die Ebene, auf welcher philosophisches Denken bei Hegel seinen Wahrheitsanspruch erhebt, ist die Ebene des Systems. Als System bringt die Philosophie zur Darstellung, als was sowohl sie selber wie auch die in ihr verhandelten Sachverhalte in Wahrheit zu betrachten sind. Wollte man aber zunächst den systematischen Ansatz im allgemeinen umreißen, um von da zur Betrachtung einzelner Sachgebiete überzugehen, so geriete man in ähnliche Verlegenheit wie beim Versuch einer „direkten“ Thematisierung der Freiheitsbestimmung. Im Gegensatz zu andern Wissenschaften entbehrt die Philosophie nach Hegel des Vorteils, ihren Gegenstand wie ihre Methode voraussetzen zu können. Beides muß selber Thema der wissenschaftlichen Abhandlung werden und kann erst als deren Resultat in voller Bestimmtheit hervortreten. Die Nachzeichnung dessen, was bei Hegel System heißt, hat sich dem Prozeß seiner Selbsterfassung anzupassen und das System gerade im Akt dieser Selbsterfassung vor Augen zu führen — welcher Akt für das System nicht redundante Selbstdarstellung, sondern selber konstitutiv ist. Im Nachvollzug dieser Systemkonstitution ist sowohl deren eigener „Freiheitsgehalt“ wie auch die Verfassung der Freiheit an ihr selber herauszuarbeiten. Zu untersuchen ist die Systematizität des Hegelschen Systems und darin spezifisch jenes Moment — das selber nicht Teilmoment, sondern das Ganze ist —, welches Freiheit oder Unfreiheit zu indizieren scheint. Es ist kein Zufall, daß eine solche Betrachtung in die Nähe jener im Namen der Freiheit gegen Hegels Philosophie gerichteten Einwände führt, welche zwar nicht immer auf der detailliertesten Textanalyse beruhen, die aber der zugrundeliegenden Problematik am nächsten zu kommen und sie an ihrem tiefsten Punkt aufzugreifen scheinen. Es sei nur auf Namen wie Adorno, Bloch, Marx, Löwith, Cohn, Litt u. a., oder auf die bekannten Streitpunkte verwiesen, welche mit den Begriffen Identitätsphilosophie, Abgeschlossenheit, Ungeschichtlichkeit, Panlogismus, Zwangszusammenhang, Kreisdenken usw. angezeigt werden. Es kommen darin Motive zur Sprache, die nicht nur logisch-systematischer, sondern ebenso ethisch-praktischer Natur sind.

3. Damit hat sich die Fragestellung modifiziert. Die Frage nach der Freiheit bei Hegel führt zur Einsicht, daß Freiheit nur im Rahmen des Systems und auf dem Hintergrund seines Konstitutionsprinzips angemessen dargestellt werden kann. Über dieses aber kann nicht unmittelbar verfügt werden. Die Beschaffenheit des Systems macht es erforderlich, die Frage nach der Freiheit in Verbindung mit jener nach dem System selber zu stellen; beide Gesichtspunkte sind gleichzeitig zu erarbeiten und zu konkretisieren. Die Ausgangsfrage wird so zur gedoppelten: sie fragt einerseits, *wie* überhaupt nach Hegelschem Verständnis wahr zu denken ist, oder was die Wahrheit an ihr selber ausmacht; andererseits, *was* der absolute Gehalt des philosophischen Denkens ist, und wie die Freiheit, die sich als eben dieser Inhalt herausstellen soll, zu bestimmen ist. Das Resultat, zu dem die Untersuchung führen wird, daß nämlich der Freiheitsbegriff ebenso wesentlich vom Systemgedanken her bestimmt ist wie das System vom Freiheitsgedanken her, ist selber, indem es noch eigenes Thema der abschließenden Systembestimmung wird, erst *als* Resultat erfaßbar. Die angedeutete Perspektivenverschiebung ist selber eine, die sich in dieser Explizitheit erst als Konsequenz einer zunächst primär am Freiheitsgedanken orientierten Untersuchung ergeben hat. Sie wird sich naturgemäß auch in der Darstellung tendenziell geltend machen, an deren Anfang ja kein bestimmtes Verständnis vom Systemganzen noch von dessen Beziehung zum Freiheitsbegriff vorgegeben sein kann. Wenn sich als spezifisches Demonstrandum schließlich eine noch genauer zu bestimmende systematische „Gleichwertigkeit“ — als aufeinander Verwiesen- und durcheinander Definiertsein — von Freiheits- und Systemgedanken herausstellt, so bedeutet dies allerdings nicht, daß im Verfolg dieser Problemstellung nicht auch Gründe und Plausibilitäten für jede der beiden Seiten beizubringen sind, für die Einsichtigkeit des Systembaus und die Überzeugungskraft des darin explizierten Freiheitsbegriffs selber.

In bezug auf die Hegel-Literatur bezieht die Untersuchung so eine doppelte Frontstellung. Gegen den Großteil jener Interpretationen, welche den Freiheitsbegriff innerhalb der Hegelschen Philosophie zum Thema haben, ist die Notwendigkeit zu betonen, jenen im Kontext der Systematik selber aufzugreifen; und gegen jene Deutungen, welche gerade auf die Unverträglichkeit des Systemgedankens (bei Hegel oder überhaupt) mit der Freiheit abheben, soll versucht werden, die prinzipielle — zwar nicht in allen Aspekten aufzuweisende und nicht in der integralen systematischen Durchführung durchzuhaltende, wohl aber im theoretischen

Grundkonzept einsichtig zu machende — „positive“ Korrelation von System und Freiheit zur Darstellung zu bringen. Schließlich wird es auch darum gehen müssen, im System selber jene Punkte ausfindig zu machen, wo die Konvergenz der systematischen Intention mit dem Ausgerichtetsein auf Freiheit selber in den Vordergrund rückt. Als solche Konvergenzpunkte werden sich in allen drei hier abgehandelten Bereichen — in deren Ganzem dieser Zusammenhang immer implizit mitthematish ist — die jeweiligen Schlußbestimmungen erweisen.

Wie der spekulative Freiheitsbegriff nur mit Bezug auf den Systemgedanken in voller Bestimmtheit darzulegen ist, so wird sich Freiheit ihrerseits als eine wesentliche, nicht nur interpretative Bestimmung des dialektischen Systems erweisen. In der Herausarbeitung dieses Zusammenhangs hofft die Untersuchung, einen bestimmten Gesichtspunkt zur Klärung des Gesamtzusammenhangs des Hegelschen Systems beizutragen; diese Klärung bleibt, trotz der gegenwärtigen Insistenz auf der Notwendigkeit einer „buchstabierenden“ Kleinanalyse, „immer noch eine fundamentale und dringende Aufgabe der Hegel-Interpretation“⁵. Gleichzeitig soll darin einer grundlegenden Intention des Hegelschen Philosophierens gefolgt werden: jener Freiheit, um die es dem Denken wie der geschichtlichen Praxis geht, zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen. Denn daß Freiheit „ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie da Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit“ (Ph. Gesch. 33). Hegels Gegenwart ist in dieser Hinsicht ebenso die unsere.

4. Der Zusammenhang von Freiheit und Systematik soll auf vier Ebenen dargelegt werden. Zuerst ist er schwerpunktmäßig von jedem der beiden in ihm enthaltenen Hauptgesichtspunkte aus zu beleuchten: in der Nachzeichnung der Theorie des Logischen und des Systems des objektiven Geistes. In beiden Bereichen wird zugleich mit der Erarbeitung des jeweils spezifischen Theoriegegenstandes die Beziehung beider Dimensionen zu Wort kommen und ihre gegenseitige Verweisung sich mit umgekehrter Prävalenz geltend machen. Die im dritten Teil aufzunehmende Theorie des absoluten Geistes steht sowohl in der Kontinuität des im objektiven Geist ausgemachten Freiheitspotentials, wie sie auch, insbesondere in ihrer abschließenden Selbsterfassung als Theorie der

⁵ Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, 22.

Philosophie, den Zusammenhang beider Sphären selber thematisch macht. Diese drei Ebenen, auf denen der für die ganze Hegelsche Philosophie schlechthin fundamentale Zusammenhang von Freiheit und Systematik zu erörtern ist, werden sich einerseits als drei grundlegende Dimensionen erweisen, welche sozusagen in koextensiver Darstellung das Gleiche zur Darstellung bringen. Andererseits bildet ihre Sukzession selber einen sich vertiefenden und sich auf seinen Grund hin explizierenden Zusammenhang; die Folge der hier aufzugreifenden Instanzen zeichnet selber die Stufenfolge einer Form nach, die sich zugleich als Grundmodell von Freiheit und von Wahrheit erweisen wird. Diesem Grundmodell wird sich die Untersuchung auch noch in ihrem vierten Teil implizit anschließen, in welchem der Zusammenhang von System und Freiheit an ihm selber und nunmehr mit Bezug auf die ganze Hegelsche Theorie zur Sprache kommt.

In der Nachzeichnung des Hegelschen Systems unter dem Gesichtspunkt der Freiheit wird zuweilen ein sozusagen alternierender Rhythmus unvermeidlich sein, welcher teils mehr den eigenen Duktus des Hegelschen Gedankengangs, teils mehr den darin aufzuweisenden Zusammenhang von Freiheit und Systematik in den Vordergrund rückt. Da sich die Interpretation so nahe wie möglich an die Hegelsche Theorie halten möchte, wird sie zeitweise in mehr oder weniger immanenter Texterschließung das „Material“ des Hegelschen Systems auszubreiten haben; da aber der hier verfolgte Gesichtspunkt, der zwar nach der These dieser Untersuchung für die Hegelsche Systematik schlechthin fundamental ist, doch nicht zugleich — zumindest nicht durchgehend — derjenige ist, der in der expliziten Systemgestalt die strukturierende Grundlage darstellt, wird dazwischen in Phasen der inhaltlichen Deutung das eigene „Formalobjekt“ der Untersuchung für sich selber herauszuarbeiten sein. Anzustreben ist allerdings die größtmögliche Durchdringung beider Gesichtspunkte, die denn auch in der äußeren Darstellung meist nicht separat für sich hervortreten, sondern in gegenseitiger Vermittlung gleichzeitig zu erarbeiten sein werden.

Erster Teil

Logische Systematik und Freiheit

1. Die Hauptbestimmungen der Logik

Spekulative Dialektik¹ ist der Titel, welcher in allgemeinste Weise das spezifische Merkmal Hegelscher Logik benennt. Von verschiedenster Art sind die Interpretationen, welche Dialektik in der Hegelschen Logik zu bestimmen versuchen, und sie scheinen sich allesamt zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Annäherungsweisen anzusiedeln. Zum einen kann versucht werden, die Art, wie Hegel von einer Bestimmung zu einer andern fortschreitet, genau zu analysieren und mittels der Erhellung dieses Übergangs Dialektik im allgemeinen zu fassen². Diese Beschreibung der Schritte dialektischer Entwicklung müßte sich idealiter an jedem einzelnen Übergang in der Logik anstellen oder auch überprüfen lassen, der Standort der Analyse bliebe dabei notwendigerweise indifferent. Den diametral entgegengesetzten Weg schlagen jene Deutungen ein, welche die Gesamtstruktur der Logik selber in den Griff zu bekommen versuchen, jene Struktur, welche in der Entfaltung von Seinsüber Wesens- zu Begriffslogik ausgebreitet und im abschließenden Methodenabschnitt in ihrer allgemeinen Form zusammengefaßt ist. Eine ausführliche Deutung des Methodenabschnitts wird zu zeigen haben, wie hier das Allgemeine jener Form zur Sprache kommt, welche immer schon in den einzelnen Formbestimmungen tätig ist und somit auch deren Umschlag und Übergängen zugrundeliegt. Der „zweite Weg“ würde sich damit als grundlegend auch für ein angemessenes Verständnis des ersten erweisen.

Er ist es auch, der hier aufgegriffen werden soll. Zugrunde liegt die zweifache Überzeugung, daß es nötig ist, die wesentlichen Strukturen von Dialektik dort aufzugreifen, wo diese in der Logik selber zum Thema gemacht werden — und nicht nur „instrumentell“ oder operativ fungierend vorkommen —, und daß dies aber zugleich möglich ist ohne

¹ Auf die eigenen Fragen, die sich mit der Problematik dieses Doppelbegriffs verbinden, soll weiter unten (I. 2. A.) zurückgekommen werden. Ebenso wird vorläufig abgesehen von der ganzen Debatte über subjektive und objektive, reale und methodologische Bestimmung der Dialektik. Sie kann erst von einem späteren Standpunkt aus sinnvoll geführt werden.

² Z. B.: H. F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*.

ausführliche Interpretation sämtlicher Teile der Logik, sondern anhand der Deutung einzelner wichtiger Stellen, in deren systematischem Zusammenhang das Ganze von Dialektik sich zu verkörpern scheint. In diesem Sinn sollen thematisiert werden: (A) der Anfang mit der abstrakten Unmittelbarkeit des Seins, (B) die Vermittlung des Unmittelbaren und seine Aufnahme in die Reflexion-in-sich des Wesens, (C) der Übergang zur Begriffslogik als Übergang von der Relationalität zur Selbstidentität und von der Notwendigkeit zur Freiheit, (D) der Übergang von der Formenlehre zur Methodenlehre als Übergang von der Dialektik der Formbestimmungen zur Dialektik der Form selber als letzter Grundlage³. Zugleich mit der Erarbeitung dessen, was die spekulative Dialektik ihrer reinen Form nach ausmacht, soll in diesen vier Abschnitten eine erste Präzisierung jenes Zusammenhangs zwischen System und Freiheit erfolgen, der den leitenden Gesichtspunkt der ganzen Arbeit ausmacht. Es ist offensichtlich, daß im Logischen als der ersten zu analysierenden Dimension, und insbesondere in deren ersten Bestimmungen, sowohl bezüglich der grundsätzlichen Charakterisierung des Systemcharakters wie auch im Hinblick auf dessen möglichen Zusammenhang mit dem Freiheitsgedanken noch kein bestimmtes Verständnis vorgegeben ist. Die Absicht, den Freiheitsbegriff im System und in selber systematischer Beziehung zur Hegelschen Systematik zu prüfen, gibt als solche noch keine konkrete Anweisung darüber, wie dies zu geschehen habe und wie im Logischen der Freiheitsgedanke aufzugreifen sei. Die Struktur der Hegelschen Denkfigur macht es erforderlich, den von ihr als voraussetzungslos statuierten Anfang⁴ in ebenso unvoreingenommener Weise nachzuvollziehen; was dialektisches Denken ist, soll selber erst Resultat des erkennenden Denkens sein. Andererseits ist ebenso deutlich, daß eine

³ Die Festlegung des Gesamtduktus der Logik auf vier Etappen bedeutet natürlich von vornherein, daß die folgenden Erörterungen nicht den Anspruch einer fundierten Interpretation der Logik überhaupt erheben können, in welcher über Recht oder Unrecht des ganzen logischen Entwicklungsgangs wirklich argumentativ und mit Gründen zu entscheiden wäre. Gleichwohl ist vielleicht die Hoffnung nicht unberechtigt, daß sich in der schwerpunktmäßigen Ausarbeitung einzelner Stellen und in der Erarbeitung von deren systematischem Zusammenhang ein Gesamtbild herstellen läßt, in welchem wirklich dasjenige, was Anliegen der Logik ist und in dieser faktisch abgehandelt wird, in seinen Grundzügen (und nicht nur als „Schema“, sondern in seiner innern „Logik“) sich zusammengefaßt findet.

⁴ Keine inhaltliche Bestimmung darf vorausgesetzt werden; „nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich, daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden“ (L I 68). In Wahrheit wird sich allerdings gerade das Erste und Anfängliche als das ursprünglich Vorausgesetzte erweisen.

implizite Verständigung über den Gang des Gedankens und die Intention seiner Nachzeichnung vonnöten ist, damit das Demonstrandum überhaupt in Klarheit hervortreten kann. Gegenstand der logischen Untersuchung ist die Form des wahren Denkens, die gleichermaßen Form der Wahrheit oder, in Hegelscher Terminologie, die Wahrheit an ihr selber ist. Die vier Stufen, auf denen der Argumentationsgang der Logik aufgenommen wird, sollen diese Form an ihr selber umreißen; in ihnen soll klar werden, wie spekulative Dialektik an ihr selber zu kennzeichnen ist, was den Systemcharakter als Merkmal des reinen Denkens ausmacht. Wenn aber der Freiheitsgedanke in irgendeiner Weise mit den Grundlagen des Hegelschen Systems überhaupt zu tun haben soll, so wird es von Anfang an erforderlich sein, zugleich mit der Fortbestimmung des Wahrheitsbegriffs auf jene Bestimmungen zu achten, in denen sich so etwas wie Freiheit abzuzeichnen scheint. Ein vorläufiges, wie auch immer un- oder unterbestimmtes Verständnis von Freiheit ist zu einem solchen Vorhaben ebenso notwendig mitzubringen wie ein Vorbegriff von Wahrheit. Im Argumentationsgang wird alternierend die eine oder die andere Perspektive zeitweise stärker in den Vordergrund treten müssen. Vorerst wird es darauf ankommen, die Plausibilität des rein logischen Gedankengangs zu eruieren. Gleichzeitig aber soll versucht werden, der impliziten „inhaltlichen“ Selbstinterpretation der Logik zum Ausdruck zu verhelfen. Wenn, aufs Ganze gesehen, Freiheit und Systematik sich als gleichursprünglich und von gleicher Reichweite erweisen sollen, so muß dies schon dort in Erscheinung treten, wo die Deduktion der Form von Wahrheit sich im Medium des reinen Gedankens vollzieht.

Zur Durchsichtigmachung des Logischen auf seinen Freiheitsgrund hin mag es behilflich sein, dem Hegelschen Konzept die von Marx entwickelte und dem „Kapital“ zugrundegelegte Logik gegenüberzustellen. Das Marxsche „Kapital“ folgt in der Tat einem logischen Aufbau, dessen Nähe zur Hegelschen Logik die Konfrontation nicht nur ermöglicht, sondern geradezu herausfordert. Es ist offenkundig, daß Marx sowohl in seinem Hauptwerk von 1867 wie im Rohentwurf von 1857/58, den sogenannten „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie“, sich an den Grundstrukturen der Hegelschen Logik orientiert; noch mehr als die — in den „Grundrissen“ noch zahlreicheren — terminologischen Bezugnahmen auf Hegel belegen dies die grundlegenden Denkfiguren selber. Besonderes Interesse gewinnt der Vergleich im vorliegenden Zusammenhang gerade deshalb, weil es Marx in seiner dialektischen Darstellung um die Kritik eines Zustandes geht, der in seiner Totalität

als Zustand der Unfreiheit gebrandmarkt werden soll. Sein „Gebrauch“ der dialektischen Denkweise bewegt sich so — gewissermaßen mit umgekehrten Vorzeichen — im gleichen Spannungsfeld der Freiheitsproblematik, in das sich auch das Hegelsche System hineinbegibt. Als Folie, auf der die freiheitsmäßige „Selbstwertung“ der spekulativen Logik mit größerer Deutlichkeit hervortreten kann, sollen parallel zu den vier Hauptstufen, die in der Logik aufgegriffen werden, die entsprechenden Bestimmungen der Kapitalslogik in Exkursen erörtert werden⁵.

A. Zum Anfang der Logik

Die erste Bestimmung der Logik, das reine Sein, charakterisiert sich durch ihre Doppelstellung, einerseits Resultat der Geschichte des Bewußtseins in der Phänomenologie des Geistes, andererseits Anfang der logischen Darstellung des Begriffs zu sein. In beiden Hinsichten kommt

⁵ Die Beschränkung auf die unter diesem Gesichtspunkt wesentlichen Bestimmungen bedeutet, daß keineswegs der Versuch eines prinzipiellen Systemvergleichs unternommen werden soll, wenn auch für einen solchen hier interessante Perspektiven resultieren können. Andererseits ist der Vergleich auch nicht so gemeint, daß nur durch ihn Eindeutigkeit in der Interpretation des Hegelschen Textes zu gewinnen sei; dieser muß aus ihm selber schlüssig gedeutet werden können. — Man könnte der Meinung sein, daß für eine Gegenüberstellung von Hegel und Marx nicht die Logik, sondern die dem „Kapital“ entsprechende Realabhandlung, etwa die Rechtsphilosophie, den geeigneteren Ansatzpunkt böte; auch die Hegel-Kritik des frühen Marx richtet sich in erster Linie gegen die Philosophie des Rechts. Gewiß hätte eine allgemeine Gegenüberstellung beider Autoren auch — und vordringlich — Hegels Realphilosophien zu berücksichtigen; die hier vorgenommene Einschränkung auf den logischen Bereich ergibt sich aus dem leitenden Interesse der Untersuchung. Indem als erstes das Grundmodell der Hegelschen Logik mit dem „Gegenmodell“ der Kapitalslogik konfrontiert wird, eröffnet und verdeutlicht sich sowohl in der Logik selber die Perspektive für eine freiheits-theoretische und kritische Erörterung der logischen Dimension, wie auch für die Realphilosophie nicht nur eine formale Struktur, sondern ein Spannungsfeld vorgegeben wird, innerhalb dessen reale Freiheit zu thematisieren ist und für welches umgekehrt die reale Freiheit des Geistes selber den Grund abgeben wird. Die Kontrastierung von Logik und Kapital intendiert keinen „inhaltlichen“, sondern einen „systematischen“ Vergleich; die „systematische“ Verwandtschaft der Marxschen Theorie mit der „Wissenschaft der Logik“ ist sinnfälliger und auch grundlegender als jene mit der Rechtsphilosophie; das „Kapital“ selber präsentiert sich in eminenter Weise als die „materiale“ Logik der Gesellschaft. — Es werden in diesem Zusammenhang ohne Unterscheidung das „Kapital“ und die „Grundrisse“ zitiert; dahinter steht die Meinung, daß in den hier aufzugreifenden Punkten der Logik des existenten Kapitals zwischen den beiden Büchern keine wesentlichen Differenzen bestehen.

ihr, in je verschiedener, wenn auch gegenseitig bedingter Weise, ein wesentlicher Freiheitscharakter zu: einerseits bezüglich des Elements, welches mit der phänomenologischen Entwicklung erreicht ist und in welchem fortan die Darstellung stattfinden soll, dem reinen Denken, andererseits — und dies ist hier der wichtigere Aspekt — bezüglich der Sache selbst, welche zur Darstellung kommen soll, und die hier in ihrer abstraktesten Form schon vorhanden ist: der Begriff.

Das absolute Wissen, als Überwindung der Subjekt-Objekt-Beziehung des Bewußtseins, stellt den Standpunkt her, auf welchem es erst möglich wird, die Sache an ihr selbst zu betrachten⁶. Sein Element, das reine Wissen, ist das „Beisichsein überhaupt“, und der Inhalt erhält in ihm die „wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens“ (E § 12 A). Die Freiheit, welche der Bestimmtheit in ihrer Qualität als reine Bestimmtheit zugesprochen wird, ist aber die nur formelle Freiheit der Partizipation an der Form des Gedankens überhaupt als des reinen Beisichseins in der Sphäre der Allgemeinheit⁷; insofern hat an ihr auch der abstrakte Gedanke, die losgelöste Formbestimmung teil. Der wirklich „freie und wahrhafte Gedanke“ aber ist „in sich *konkret*“ (E § 14). Diese höhere Freiheit, welche dem Gedanken nicht durch seinen bloßen Status, sondern durch seine inhaltliche Bestimmtheit zukommt, wird später für sich selbst zur Sprache kommen müssen: sie erweist sich als identisch mit der Freiheit der Sache selbst des Begriffs.

Jedoch ist auch diese inhaltliche Freiheit, welche der konkreten Idee zukommt, bereits hier, in defizienter Form, zu thematisieren: in der abstrakten Allgemeinheit als Anfangsbestimmung der Logik. Die hierbei sich aufdrängende Frage ist folgende: wie muß der Anfang in sich selber beschaffen sein, damit er als Grundlage der Entfaltung des konkreten und freien Begriffs fungieren kann? Oder: welche Momente am Hegelschen Konzept des Anfangs gewährleisten — oder verhindern —, daß in seinem Elemente so etwa wie Darstellung konkreter und freier Totalität möglich ist?

⁶ Vgl. L I 43: „Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den *Gedanken*, insofern er *ebenso sehr die Sache an sich selbst ist*, oder die *Sache an sich selbst*, insofern sie *ebenso sehr der reine Gedanke ist*“; vgl. L I 67.

⁷ Das Element der Logik ist somit die „Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstand nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sei, aufgeben (hat), dieser Subjektivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist“ (L I 67f.).

Diese Frage scheint um so dringlicher, als der Anfang mit einer Bestimmung gemacht wird, deren Unwahrheit und Unvollkommenheit nicht nur explizit hervorgehoben, sondern auch für die Darstellung des Konkreten als notwendig behauptet wird: Die Methode der Wahrheit weiß das „Unvollkommene überhaupt als ein Notwendiges, weil die Wahrheit nur das Zu-sich-selbst-kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist“ (L II 571), Wahrheit nicht unmittelbar als solche auftreten kann, sondern „eben als solche sich zu bewähren hat“ (E § 83Z)⁸. Zugleich aber soll, wie der absolute Geist die „konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins“ (L I 70), so die leere Abstraktion des Seins der Begriff „an sich“ (E § 84), das Allgemeine des Anfangs „an sich die konkrete Totalität, aber sie noch nicht *gesetzt*, noch nicht *für sich*“ sein (L II 555). Mit diesen Hinweisen wird die Frage aber erst präzisiert, und ein Zusammentragen der zahlreichen Textstellen ähnlichen Inhalts könnte im jetzigen Stadium des Verständnisses nur eine zirkelhafte Begründung liefern: das, womit die Darstellung der freien Totalität begonnen wird, ist ipso facto das, was eine solche Darstellung formal und inhaltlich ermöglicht. Es soll versucht werden, jene Momente zu bestimmen, durch welche der Anfang, wie er in Hegels Logik gemacht wird, dieser Aufgabe genügen kann.

Ein erstes Moment ist allgemeinerer Natur und wäre auf jede Kategorie der Logik anwendbar. Es besteht darin, daß jede Bestimmung nicht nur als reine Denkbestimmung, sondern spezifischer als logische gefaßt ist. Das letztere beruht zwar auf dem erstern — und es ist auch jede reine Denkbestimmung, in ihrer Wahrheit aufgefaßt, zugleich logische —, meint aber mehr oder ist spezifischer. „Das Logische“, oft verwendeter Ausdruck bei Hegel, bezeichnet dasjenige an einer Begriffsbestimmung, wodurch diese zugleich Moment der absoluten Form ist und nur durch deren Dialektik sich bewegt. Die Selbstbewegung der absoluten Form aber, die Methode, hat eine Struktur, welche, zumindest der Hegelschen Fassung dieses Terminus gemäß, mit dem Titel der Freiheit belegt ist. Dieser Punkt wird in der Diskussion des Schlußabschnitts der Logik genauer zu fassen sein. Vordringlicher ist hier die Klärung der andern, für den Anfang spezifischen Momente: Wie kennzeichnet sich das Sein sowohl in Beziehung auf die Entwicklung der Form des Wahren wie bezüglich des Spannungsfeldes, das durch die Freiheitsdimension des

⁸ Vgl. L I 79: Das Absolute sei in der Vorstellung „so reich, als es wolle, so ist die Bestimmung, die ins Wissen *zuerst* hervortritt, ein Einfaches“; vgl. L II 520.

Begriffs eröffnet wird? Wie verschränken sich im Anfang Wahrheit und Unwahrheit einerseits, Freiheit und Unfreiheit anderseits?

Das Sein, mit welchem der Anfang zu machen ist, kann in verschiedener Extension verstanden werden (L I 79f.). Als erste Bestimmung innerhalb des Gangs der Logik kann einmal deren ganze erste Sphäre, die Logik des Seins, verstanden werden; in eingeschränkterem Sinne wird der Anfang durch jenes Sein umrissen, das seiner Bestimmtheit gegenüber noch nicht in Differenz getreten, mit ihr noch unmittelbar identisch ist: die Qualität; und schließlich kann der Begriff des reinen Seins betrachtet werden, wie er den Anfang des Denkens, das schlechthin Anfängliche überhaupt ausmacht. Was alle diese Bestimmungen als erste und anfängliche auszeichnet, ist das Merkmal der Unmittelbarkeit. Indem diese ihrerseits in ihrer absoluten Fassung durch die Kategorie des reinen Seins thematisiert wird, so wird in dessen Erörterung auch die Qualität und die Seinslogik insgesamt implizit mitbestimmt. Es geht um die erste Erfassung dessen, was auf jeder Stufe und letztlich in bezug auf den Wahrheitsbegriff als ganzen das Moment der Unmittelbarkeit konstituiert; dieses soll hier selber unmittelbar, in seiner zugleich radikalsten und abstraktesten Form zum Ausdruck gelangen. Noch die in sich vermitteltesten Bestimmungen der Seinssphäre bleiben der Unmittelbarkeit verhaftet, und im besondern sind innerhalb der Dimension der Qualität noch die gegen das Unmittelbare gerichteten Formen der Negation — vorerst die einfache als Dasein, sodann die gedoppelte als Fürsichsein — selber nur „seiende“, unmittelbare. Was aber, so ist zu fragen, ist mit dieser Unmittelbarkeit für die betreffenden Bestimmungen, hinsichtlich ihres Wahrheits- wie ihres „Freiheits“-Gehalts, ausgesagt?

Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare. Gerade als dies Einfache und Leere ist es „schlechthin der Anfang der Philosophie“ (L I 79). Der Anfang wird nicht gemacht mit einem, welches nur nebenbei unmittelbar ist, oder welches zwar vermittelt ist, hier aber als unmittelbares auftritt, sondern mit dem, was sich gerade durch den Ausschluß jeglicher Vermittlung definiert. In seiner Unmittelbarkeit spricht es nicht einmal seine Nicht-Vermittlung aus, es *ist* nur. Für das logische Denken, das noch dieses Unbestimmte in seiner Bestimmtheit fassen will, hat es „den Sinn und die Form *abstrakter Allgemeinheit*“ (L II 553). Als Absehen von jeglicher konkreten Inhaltsbestimmung kann es identischerweise das „Nichts“ genannt werden, das „*Absolut-Negative*“ (E § 87), das ebenso wenig wie jenes Vermittlung enthält, weder seine Bestimmung noch seine (via negationis definierte) Unbestimmtheit ausspricht, sondern nur *ist*.

Den Anfang des Denkens bildet somit das Sein, welches identischerweise Nichts ist, wobei die Identität beider ebenso unmittelbar und identischerweise ihr irreduzibler Unterschied ist. Auf das selber unmittelbare Verhältnis der beiden Quasibestimmungen von Sein und Nichts verweist der Ausdruck, daß nicht das eine ins andere übergehe, sondern übergegangen sei. Als Anfangsbestimmung im eigentlichen Sinn zeigt sich somit das Werden, das nicht wirklich ein Drittes zu jenen ist, sondern in dem sich nur ausdrückt, daß das Sein, mit welchem anzufangen ist, identischerweise Nichts ist. Das Sein, und zwar gerade insofern es den radikal unvermittelten Anfang bilden soll, kann vom Denken nur so gedacht werden, daß es zugleich in seiner Negativität offenbar wird. Während die Eleaten im „abstrakten Verstand, daß nur das Sein ist“, verharren, wird für Heraklit „das Moment der Negativität immanent“. Erst mit ihm fängt im Grunde das philosophische Denken an: indem er „das erste Konkrete“ ausspricht, begründet Heraklit „die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form“⁹.

Durch diese seine „Negativität“, sein unmittelbares Identischsein mit dem Nichts, wird das reine Sein überhaupt erst in die Lage versetzt, Anfang zu sein, Anfang einer Entwicklung nämlich, aus welcher das Konkrete und Bestimmte hervorgehen soll. Es ist gar nicht möglich, das reine Sein am Anfang gegen das reine Nichts auszuspielen; wiewohl sie als schlechthin differente auftreten, enthält keines irgendwelche Bestimmtheit gegen das andere; was gedacht werden kann, ist allein das mit dem Nichts identische Sein oder das mit dem Sein identische Nichts. In dieser „Doppelheit“, die ebensowohl nicht nur Ungetrenntheit, sondern reine Identität ist, tun sich auch jene Bestimmungen kund, welche den Anfang in „inhaltlicher“ Hinsicht auszeichnen und ihn zum Ausgangspunkt — oder Nullpunkt — von Freiheit machen. Die reine Unmittelbarkeit, welche als solche die Unmöglichkeit jeglicher Konkretisierung und Weiterentwicklung zu verkörpern scheint, wird durch ihre immanente Negativität in ihrem auf-sich-Zurückgeworfensein zur Urform von Selbstbeziehung und Bestimmung überhaupt. Die Gleichheit nur mit sich ist zugleich einfache Beziehung auf sich¹⁰. Es kann dabei für unsere Belange gleichgültig bleiben, ob diese Selbstbeziehung für Hegel schon aus der eigenen Bedeutung des reinen Seins folgt, oder ob sie erst als auf höherer Stufe „wiederhergestellte“ dem Anfang retrospektiv zuzuspre-

⁹ „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“; *Gesch. Ph.* I 323, 326, 320.

¹⁰ Vgl. u. a. *L* I 128, 151, 166, 199; *II* 554, 566, 572; *E* § 112, § 193 A; *Rel* II 369.

chen ist. Hervorzuheben ist die „inhaltliche“ Bedeutung dessen, was hier als einfache Beziehung auf sich anvisiert wird — als Selbstbeziehung, die selber völlig unartikuliert und unmittelbar, ja mit dem reinen Sein oder der reinen Unmittelbarkeit identisch ist. Während die Unmittelbarkeit als solche in keiner Weise einen Ausgangspunkt für das Werden zur Freiheit darzubieten scheint, ist gerade in der unbestimmten Allgemeinheit, durch welche sich jene näher bestimmt, ein erstes Moment dessen berührt, was dem üblichen Verständnis als Freiheit gilt. Die elementare Tatsache, daß etwas überhaupt *ist*, wird von Hegel so gefaßt, daß bereits darin ein minimales Selbstsein ausgesprochen ist; gerade insofern nichts weiter denn das Sein ausgesagt wird, rückt in der impliziten Negation des durch-anderes-Bestimmtsein das nur-mit-sich-Befaßtsein in den Vordergrund. „Sein kann bestimmt werden als Ich = Ich, als die *absolute Indifferenz* oder *Identität*“ (E § 86 A). Noch die dürftigste Gedankenbestimmung, die sich diesseits aller bestimmten Bestimmtheit ansiedelt, erfaßt Wirklichkeit in gewissem Sinn als positiv in sich beruhende (vgl. L II 216); indem das Denken überhaupt ansetzt, eröffnet es den Raum, in dem Wirkliches als bestimmtes auftreten kann, und der als Grundlage von Konkretion im weitesten Sinn zugleich das allgemeine Element von Freiheit darstellt. Mit diesem allgemeinen Element wird zugleich eine erste Bestimmung des Freiheitsbegriffs selber thematisch: die Fähigkeit zur totalen Abstraktion von allem und zum reinen Selbstbezug. In diesem Sinne nennt die Einleitung zur Rechtsphilosophie als erstes Moment des freien Willens „das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder . . . unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst“ (R § 5; vgl. § 25). Als Grundlage jeglicher Konkretion ist „die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale, aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daseins“ (R § 12A). An ihm selber betrachtet, bildet dieses Moment der unbestimmten Allgemeinheit die Elementarform negativer Freiheit, der Freiheit des nur mit sich Zusammengeschlossenseins. Der Ausgang vom abstrakt Allgemeinen ist „wie als die allererste theoretische so auch sogar praktische Forderung anzusehen“ (L I 91); das Absehen von aller besondern Bestimmtheit ist erste Bedingung für die Autonomie des Geistes, sie erst stellt den Boden her, auf welchem Bestimmung als selber freiheitliche denkbar ist. Wird dieses erste Moment verabsolutiert und das Unbestimmte für sich zum Ganzen gemacht, so resultiert daraus die

„Freiheit der Leere“, der „Fanatismus“ der reinen Destruktion (R § 5 A; vgl. E § 87 A).

Mit dieser einen Seite fällt aber im einfachen Allgemeinen unmittelbar die andere zusammen, nach welcher das auf sich selbst bezogene Unbestimmte ebenso unmittelbar mit allem identisch ist. Was noch keine Differenz, weder in sich noch in bezug auf anderes, enthält, dessen Selbstgleichheit ist identischerweise Gleichheit mit allem. Es kommt hier die „positive“ Bedeutung zur Geltung, die sich üblicherweise mit dem Terminus „Sein“ verbindet, und die in ihrer absoluten Fassung das Sein als das schlechthin Affirmative, als „*Inbegriff aller Realitäten*“ (E § 86 A) meint. Dabei ist es nicht so, daß die beiden Momente oder Elementarformen von „positiver“ und „negativer“ Freiheit in der ursprünglichen Einheit von Sein und Nichts jeweils nur der einen Seite zuzusprechen wären; vielmehr ist es gerade deren Identität — die Tatsache nämlich, daß Sein und Nichts hier erst in ihrer absoluten Abstraktheit vorhanden sind und in dieser, als absolut unterschiedene, unmittelbar zusammenfallen —, welche beide „Freiheits“-momente fundiert — auch wenn diese schwerpunktmäßig zwei verschiedenen (obwohl ebenso untrennbaren) Bedeutungsmomenten des spekulativen Anfangs selber entsprechen: der unbestimmten Unmittelbarkeit als Abstraktion und als Allgemeinheit.

Was solcherart im absolut Unmittelbaren als Freiheitselement hervorgehoben werden kann, bezeichnet allerdings nur die generelle Dimension, in welche die Betrachtung der Denkformen ihren Gegenstand von vornherein hineinstellt. In keiner Weise werden damit „reale“ Freiheitsmerkmale, die sich wahrhaft als solche ausweisen ließen, dem Unmittelbaren zugesprochen. Ebenso ungetrennt wie „positiver“ und „negativer“ Aspekt sind im unbestimmten Anfang Freiheit und Unfreiheit selber. Unmittelbarkeit und Freiheit treten zunächst als inkompatible Größen auf. Zwar hat der Geist in seiner Unmittelbarkeit das Außersichsein der Natur überwunden und ist er als einfache Allgemeinheit zur Identität mit sich gelangt, in welcher er ebenso „der *Möglichkeit* nach Alles ist“ (E § 389). Aber als unmittelbarer ist er seiner geistigen Natur gegenüber keineswegs Selbstidentität: das unmittelbare Beisichsein ist selber, mißt es sich an dem, was zu sein es beansprucht und intendiert, auf neuer Stufe ein Außersichsein¹¹. Der unvermittelte Selbstbezug, der identischerweise Nicht-Abgeschiedenheit vom Ganzen und potentielle Identität mit allem ist, ist gleichermaßen Fremdbeziehung,

¹¹ Vgl. R § 66N: „Was ich nur *an sich* bin, bin ich äußerlich.“

von dieser gar nicht zu unterscheiden. Das Nur-Subjektive ist genauso das Nur-Objektive, das nur Innerliche fällt mit dem nur Äußerlichen zusammen. Sofern die beiden Momente des Freiseins — das im-andern-Sein und das Beisichsein — sich im Unmittelbaren durch keine angebbare Bestimmung voneinander abheben lassen, fallen sie ebenso bloß auseinander wie ineins zusammen. In ihrer Verhältnislosigkeit können sie sich nicht zu einer konkreten Freiheitsbestimmung ergänzen; im Gegenteil ist jede Seite die Aufhebung des Freiheitspotentials der ihr entgegengesetzten. Was sich so als absolut erste Voraussetzung von Freiheit zu realisieren schien, die reine Selbstbezogenheit und Losgelöstheit von aller äußern Determinierung, stellt sich in seiner immanenten Leere und Abstraktheit als Mangel jeglicher wirklichen Selbstbeziehung und als absolute Fremdbeziehung heraus. Was erst der Möglichkeit nach frei ist und in dieser Möglichkeit verharret, ist seiner Wirklichkeit nach unfrei. So bildet im abstrakten Recht die „Sache“ — das an und für sich Äußerliche — die unmittelbare Wirklichkeit der formellen Freiheit der Person. Weil deren eigene freie Selbstbeziehung noch nicht in sich konkret gefaßt ist, ist sie unmittelbar auf ihr Entgegengesetztes, die Äußerlichkeit, verwiesen¹²; diese Verwiesenheit ist selber nur Symptom jener Selbstäußerlichkeit, in der die unmittelbare, abstrakte Freiheit dadurch verhaftet bleibt, daß ihr die eigene Substanz, sittliche Freiheit, fremd gegenübersteht. Die in sich unbestimmte Bestimmung der „Gleichheit“¹³ vermag noch keinen sinnvollen Freiheitsbegriff zu konstituieren¹⁴; in ihrer seinsmäßigen Abstraktheit läuft sie vielmehr auf das Gegenteil von Freiheit hinaus.

Angesichts dieser ersten Kennzeichnung des anfänglichen Seins ist die bereits gestellte Frage wieder aufzunehmen, wie im Ausgang von diesen Bestimmungen eine konkretisierende Weiterentwicklung denkbar ist, und was diese für den mit der Seinskategorie eröffneten, aber in seiner Unmittelbarkeit noch in sich verkehrten Freiheitsraum bedeutet. Wenn aus logischen Gründen der Anfang mit dem unbestimmten Unmittelbaren zu machen ist, wie ist dann überhaupt über dieses hinauszukommen; und wenn die Unmittelbarkeit als solche den ihr verhafteten Bestimmungen das Siegel der Unfreiheit aufdrückt, andererseits aber alle

¹² Die Realität des unmittelbaren Geistes ist „notwendig eine noch unvermittelte, noch nicht gesetzte, folglich eine seiende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene“ (E § 387 Z).

¹³ Vgl. Gesch. Ph. I 297: „Sein ist die Gleichheit, ausgesprochen als unmittelbar“.

¹⁴ So führen auch die in der bürgerlichen Gesellschaft „gang und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück“ (E § 539 A).

Wirklichkeit in sich eine Seite der Unmittelbarkeit hat, wie ist dann wirkliche Freiheit überhaupt denkbar, und wie kann die solcherart ansetzende Logik zum freien Begriff gelangen, den sie doch darstellen soll? Es muß zur Beantwortung dieser Frage näher auf den Status des anfänglichen Unmittelbaren eingegangen werden. In der Einleitung zur Logik spricht Hegel einen Grundsatz dialektischen Denkens aus, angesichts dessen das reine Sein zunächst als Ungedanke erscheint: den Grundsatz nämlich, „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“ (L I 66). Das hervorgehobene „gibt“ wird in der ersten Anmerkung zum „Werden“ — bezüglich der Einheit von Sein und Nichts, welche auch in jedem Etwas „im Himmel und auf Erden“ enthalten sei — dahingehend präzisiert, daß dabei „von *einem irgend Etwas* und *Wirklichem* die Rede wird“ (L I 86; vgl. 111, 171; II 555). Das Nur-Unmittelbare wird damit in die Sphäre des Ideellen, nur Abstrakten, noch nicht Daseienden entrückt; dies entspricht seinem Ort als konstitutiver Vorkategorie des Daseins. Wie aber kann über diese Scheidung hinweg ein kohärenter theoretischer Zusammenhang aufgebaut werden, wie die Logik, die doch mit dem reinen Sein einsetzt, als einheitliche gedacht werden? Welches ist die Funktion dieser „reinen“ Unmittelbarkeit für das in sich vermittelte Konkrete? Wie kommt eine solche anfängliche Idealität überhaupt zustande und welches ist ihr Sinn im Ganzen?

Das Anfängliche hatte sich als Abstraktes gekennzeichnet: „unmittelbar und abstrakt sind gleich“ (Rel I 307)¹⁵. Zugleich aber ist das abstrakte Sein „*an sich*“ der Begriff (E § 84). Nur von diesem her ist nach dialektischer Logik das Erste überhaupt verständlich. „Das abstrakt Unmittelbare ist wohl ein *Erstes*, als dies Abstrakte ist es aber vielmehr ein Vermitteltes, von dem also, wenn es in seiner Wahrheit gefaßt werden soll, seine Grundlage erst zu suchen ist“ (L II 245). In Wahrheit ist der Begriff selber — der aber als „Unentwickeltes, Inhaltsloses . . . im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird“ — dasjenige, „was den Anfang macht“ (L I 71). Dies muß am Ersten selber einsichtig gemacht werden. Das „abstrakte Allgemeine . . ., nach seiner Wahrheit betrachtet, ist nicht nur das *Einfache*, sondern als *Abstraktes* ist es schon *gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet“ (L II 555). Zwar wird im unmittelbaren Sein die „Erinnerung, daß es Resultat der vollkomme-

¹⁵ Vgl. E § 249Z: „In einem System ist das Abstrakteste das Erste“.

nen Abstraktion“ ist, nicht selber schon explizit gemacht, erst im Wesen wird die Unmittelbarkeit als vermittelte gesetzt; deshalb ist auch die Charakterisierung des Seins als „abstrakte Negativität, Nichts“ selber eine unmittelbare, ein immer schon Übergangensein (L I 104). Gleichwohl ist es notwendig, daß dieses Vermitteltsein dem Anfang zumindest retrospektiv als etwas zugesprochen werden kann, was ihm an ihm selber zukommt, ihn als Anfang auszeichnet. Der in sich konkrete Begriff ist nicht nur selber ein irgendwie in sich Vermitteltes, sondern definiert sich eben dadurch, „daß das *Ansichsein* nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist“ (L II 555). Nur dadurch kann das Wahre sich an ihm selber als Wahres erweisen, daß das Abstrakte seine Falschheit, seine Negativität und Angewiesenheit aufs Ganze ebenso an ihm selber aufzeigt. Die Modifikation, die Hegel am traditionellen Abstraktionsbegriff anbringt, besteht darin, daß dieser selber nicht mehr abstrakt gefaßt wird, d. h. daß die in ihm ausgesprochene Trennung nicht Tun einer äußerlichen Reflexion, sondern die notwendige immanente Bewegung des Wirklichen selber ist¹⁶. Nur deshalb kann auch der Anfang als abstraktes Moment „*an ihm selbst* das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiter zu führen“ (L II 555; vgl. E § 87 A1). Die Defizienz des Anfangs macht diesen zu einem an ihm selber Negativen; er ist „nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll“ (L I 73). Daß vom Unmittelbaren ein Ausgang zu weiterer Entwicklung genommen werden kann, liegt darin begründet, daß seine Unmittelbarkeit nichts anderes als die vom Konkreten selber gesetzte Abstraktion ist. Weil er das Sein nicht nur in seiner starren Gleichheit, sondern in seiner eigenen Negativität — in Einheit mit dem Nichts als Werden — gedacht hat, bildet Heraklit den bleibenden „Anfang der Existenz der Philosophie . . . bis auf den heutigen Tag“ (Gesch.Ph. I 336f.).

Indem die Abstraktion hier selber „konkret“, d. h. im Zusammenhang des Ganzen und von diesem mit Notwendigkeit ausgehend, gefaßt wird, ist darin auch schon das zweite, distinktive Moment des spekulativen Ersten enthalten, die Idealität. Die Unmittelbarkeit, die als Bestimmung des Begriffs zugleich reale Existenz gewinnen und als selbständige

¹⁶ Dies kann als Exempel des in der Hegelschen Logik öfters angewandten Verfahrens gelten, Termini der traditionellen Logik aufzunehmen und sie durch Überwindung ihrer abstrakten Fassung in ihrem wahren Sinn zu restituieren. So hier mit dem Abstraktionsbegriff selber, dessen wahre Bedeutung gerade gegen das abstrakte Verstandes- und Reflexionsdenken gerettet werden soll; vgl. dazu die Behandlung der Einzelheit als „gesetzter Abstraktion“ (L II 300f.).

Gestalt auftreten kann, tut dies doch so, daß sie ihr Dasein zugleich als ideelles offenkundig macht, welches seine Wahrheit in der Einheit der Idee hat. „Weil der Begriff wesentlich als Idee ist“, muß seinen Bestimmungen, die „selbst Begriffe“ sind, zugleich relative Selbständigkeit zugeordnet werden; die logische Folge der Momente wird dadurch zugleich zu einer „Reihe von *Gestaltungen*“ (R § 32)¹⁷. So tritt auch die Bestimmung der abstrakten Unmittelbarkeit im Bereich des objektiven Geistes als die reale Wirklichkeit des abstrakten Rechts auf. Für sie wie für alle Gestalten der wirklichen Freiheit aber ist wesentlich, daß sie zugleich in ihrer „wahrhaften Stellung, nicht vereinzelt, sondern nach ihrer Wahrheit, als *Momente* der Idee vorkommen“¹⁸. Daß die „Momente des Begriffs . . . als *für sich verschieden* gesetzt“ werden, macht gerade das Gegenteil freier Selbstverwirklichung, das Unrecht aus. Zwar ist es die „logische höhere Notwendigkeit“ selber, welche den Begriff dazu treibt, die eigene, ideelle Einheit tendenziell zu negieren und zur „*abstrakten Realität*“ überzugehen (R § 81A). Im Real-Abstrakten reflektiert er sozusagen die eigene Grenze, jenes Negative, als dessen absolute Negation er sich selber verstehen muß. Zur Wahrheit des dialektisch-spekulativen Begriffs jedoch gehört, daß er seine abstrakten Momente, durch die hindurch er seine Bestimmungen entfaltet, zugleich ideell setzt und ins Ganze zurücknimmt; ideell ist eine Bestimmung, die zwar „unterschieden, aber nicht *selbständig seiend*, sondern als *Moment* ist“ (L I 165; vgl. 113f.). So verhält es sich mit dem reinen Sein des Anfangs, welches, wie das Unendliche in seinem Verhältnis zum Endlichen, „schlechthin nicht *ist* . . ., allein für sich, ohne sein Anderes *an ihm selbst* zu haben“ (L I 171). Indem das Sein von vornherein als mit seinem Gegenteil zusammengegangen und in seiner Negativität gefaßt wird, tritt in der Idealität der Momente von Anfang an auch die „Idealität“ der Idee selber in den Blick, in welcher das abstrakt Unmittelbare seine Selbständigkeit aufgehoben und sich zum Moment des Wahren herabgesetzt hat. Freilich ist dies eine Reflexion, die dem Unmittelbaren selber noch nicht zugänglich ist, in ihm und für es selber nicht offenkundig werden kann. Erst von späterer Stufe aus, wo die Ideell-Setzung des Ersten faktisch vollzogen wird, kann auch die „ansichseiende“ Idealität

¹⁷ Vgl. R § 104; PG 80; L II 549.

¹⁸ R § 279 A; vgl. § 273 A: die „reelle Vernünftigkeit“ und „wahrhafte Gestaltung des sittlichen Lebens“ besteht in der „freien Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente sind es — als Totalitäten aus sich entläßt und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält“.

des Anfangs als ein ihm selber Zukommendes explizit gemacht werden (vgl. L I 104). Daß das Zweite im Ausgang vom Ersten sich herleiten und dieses als Ideelles setzen kann, läßt die Idealität des Ersten manifest werden; im Zeitpunkt ihres ersten Auftretens macht die Sphäre der Unmittelbarkeit das „Ganze“ aus, ist sie die erste „Gestalt“ des Wahren und enthält sie ihr eigenes Moment-Werden sozusagen nur der Möglichkeit nach. Bereits diese Möglichkeit aber, die an ihr selber aufweisbar sein muß, kennzeichnet sie in signifikanter Weise und stellt den wesentlichen Unterschied zwischen Ideell- und Realabstraktion in seiner freiheitstheoretischen Relevanz heraus. In diesem Sinne muß auch gesagt werden, daß die hier vorgenommene Hervorhebung des Status des anfänglichen Unmittelbaren selber im impliziten Vorgriff auf die mögliche Freiheitsdimension stand, die mit dem ansichseienden Begriff nach Hegel prinzipiell eröffnet sein soll. Gleichwohl sollte dieser perspektivenmäßige Vorgriff nicht zu einer Verfälschung oder Überbewertung des Anfangs führen, sondern nur dasjenige an ihm hervorheben, was tatsächlich in ihm, in der Reinheit seiner ursprünglichen Abstraktion angelegt ist¹⁹.

Fragt man sich, was diese „statusmäßige“ Präzisierung der anfänglichen Unmittelbarkeit für die Freiheitsbetrachtung eingebracht hat, so ist offenkundig, daß nicht eigentlich der so gefaßte „Status“ an ihm selber die nähere Bestimmung anfänglicher Freiheit abgibt. Unter den Titeln von Abstraktion und Idealität wurden vielmehr — teils im Horizont des Ganzen, teils der Momente — nur die Bedingungen dafür freigelegt, daß einerseits am Anfang selber Freiheit — als mögliche — denkbar ist, andererseits im Ausgang von ihm freie Entwicklung, Entwicklung zu realer Freiheit stattfinden kann. D. h. es wurde gezeigt, unter welchen Voraussetzungen die schon im Sein aufweisbaren minimalen Freiheitsmomente — das Beisichsein und das im-andern-Sein — nicht durch die Unmittelbarkeit des Anfangs schlicht in ihr Gegenteil

¹⁹ Die Relevanz der „Idealität“ wird sowohl im „logikimmanenten“ Vergleich mit Marx wie auch in der realphilosophischen Abhandlung des objektiven Geistes deutlicher vor Augen treten. — In seiner Untersuchung *Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels* macht Heinz Roettges den Begriff der Idealität zum Zentralbegriff der Hegelschen Freiheitslehre; Freiheit ist die Gewißheit der menschlichen „Unendlichkeit, der gegenüber alles Seiende, sei es sinnlich oder übersinnlich, nur ideell ist“ (174). — Demgegenüber soll hier der Begriff der Idealität zwar in seiner fundamentalen Rolle für die Freiheit hervorgehoben, keineswegs aber aus ihm die ausreichende oder gar höchste Kennzeichnung von Freiheit gemacht werden; Idealität ist als „conditio sine qua non“ bloß erstes Moment konkreter Freiheit.

verkehrt und zu unüberwindbaren Bestimmungen der Unfreiheit werden. In diesem Sinn kann allerdings die Idealität der abstrakten Unmittelbarkeit selber als erstes Moment eines sich konkretisierenden Freiheitsbegriffs aufgefaßt werden. Zusammen mit den beiden „inhaltlichen“ Bedeutungsmomenten konstituiert sie so etwas wie den Begriff einer „ansichseienden“, potentiellen Freiheit. Es ist klar, daß die Seinslogik und insbesondere deren Anfang, betrachtet man sie von dem her, was ihren spezifischen Gegenstand ausmacht, das erklärte Gegenteil von Freiheit, eine Logik des Unfreien und Notwendigen repräsentieren. Unmittelbarkeit *ist* nicht Freisein und kann es nicht sein noch sein wollen. Was hier hervorgehoben werden sollte, war nur dies, daß Hegel auch noch das schlicht Unfreie vom übergreifenden Rahmen der Freiheit her konzipiert. Die Art, wie er die logischen Strukturen der Unmittelbarkeit auseinanderlegt, läßt deren Sphäre insgesamt als „Vorstufe“ oder „Nullpunkt“ zu sich kommender Selbstvermittlung erscheinen.

Die Bewegung, welche vom Anfang ausgehen und ihn zu seiner eigenen Wahrheit bringen soll — und welche nichts anderes als das „logische Denken“ in seiner Notwendigkeit selber ist (E § 87A1) —, wird meist mit den zwei entgegengesetzten Metaphern des Sichentfaltens und des Insichgehens gefaßt. Die „Fortbestimmung ist in einem ein *Heraussetzen* und damit Entfalten des *an sich* seienden Begriffs und zugleich das *Insichgehen* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst“ (E § 84; vgl. § 159A). „Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, d. h. der *weitem Bestimmung* ist auch ein In-sich-gehen, und die größere *Ausdehnung* ebensosehr *höhere Intensität*“ (L II 570). In erster Linie zielen diese Beschreibungen auf die Art des wissenschaftlichen Gedankengangs und die Entwicklung der in ihm verhandelten Denkbestimmungen ab. Von den elementarsten und dürftigsten Kategorien führt der logische Prozeß hinaus zu deren weitem Bestimmungen; die Entfaltung nimmt die Gestalt einer konzentrischen Erweiterung an. Zugleich aber, da das Erste an sich der Begriff und das Ganze ist, erscheint diese Bewegung auch als konzentrische Intensivierung: es ist das Sein selber, welches in den folgenden Bestimmungen näher und konkreter gefaßt wird. Was so als in sich gegenläufige Doppelbewegung der logischen Fortbestimmung auftritt, präsentiert auf der andern Seite eine auffallende Übereinstimmung mit den „inhaltlichen“ Momenten des logischen Gegenstandes selber; so hier mit den beiden entgegengesetzten elementaren Freiheitsaspekten des reinen Seins: der „Beziehung auf sich“ und dem universellen Gleichsein mit allem. Diese Analogie, die hier erst festgestellt,

noch nicht näher analysiert werden kann, wird in der „absoluten Idee“ selber thematisch werden müssen. Dort wird sich die „Methode“ selber als letztlich im „Inhalt“ des Logischen begründet erweisen; der Begriff als absoluter Inhalt und als höchste Form, nach welcher Wirkliches überhaupt erst in seiner Wahrheit darstellbar wird, ist zugleich bestimmend für die „Form“ des Prozesses, in welchem er sich selber entfaltet und darstellt. Hier sind die beiden Stränge noch nicht explizit aufeinander beziehbar. Die nähere Bestimmung des Anfangs kann lediglich in einer Art Bestandsaufnahme dessen bestehen, was in ihm angesetzt ist: dazu sollen kurz die beiden Bedeutungskomponenten der anfänglichen (Un-)Freiheit genauer umrissen sowie die Weiterentwicklung skizziert werden, die sich in ihnen andeutet. Der am Anfang vorhandene Doppelaspekt wurde mit den Begriffen von „negativer“ und „positiver“ Freiheit näher zu bezeichnen versucht. In Wirklichkeit ist jedoch auch diese Korrelation — wie die zwischen Freiheitsmomenten und Grundrichtungen der dialektischen Bewegung — keine strikte. Das Moment der Selbstbeziehung kann an ihm selber in „negativer“ oder „positiver“ Weise gedeutet werden, je nachdem ob die Freiheit von anderem oder die Verwirklichung des eigenen Selbst in den Vordergrund rückt. Dergleichen ist die Zuteilung der entgegengesetzten Momente auf das reine Sein und das reine Nichts als solche nicht zutreffend; weil diese gerade in ihrer unmittelbaren Einheit den wirklichen Anfang und den ersten Gedanken bilden, muß als Subjekt aller weiteren Differenzierung ihre unmittelbare Einheit fungieren. Gleichwohl stehen alle diese Dichotomien nicht berührungslos und indifferent nebeneinander; in ihren offenkundigen Entsprechungen verweisen sie auf einen ihnen zugrundeliegenden Wesenszusammenhang. Ihr Verhältnis, hier noch unmittelbar, wird sich mit der Konkretisierung der einzelnen Aspekte selber explizieren müssen. Als dasjenige, was am Anfang tatsächlich vorhanden ist, kann die Konstellation festgehalten werden, die sich durch das unmittelbare Verhältnis der verschiedenen hier angesetzten Dichotomien ergibt: zwei „Namen“ des Unmittelbaren (Sein/Nichts), zwei „Bedeutungen“ des Anfänglichen (Beziehung auf sich/in allem sein), zwei Ansätze möglicher Freiheit (positive/negative Freiheit), zwei Wertungen anfänglicher „Freiheit“ (Freiheit/Unfreiheit), zwei Richtungen des hier einsetzenden dialektischen Prozesses (Insichgehen/Herausgehen).

Wenn im unbestimmten Unmittelbaren die jeweiligen Elemente dieser Beziehungen noch in Indifferenz und ohne Prävalenz gegeneinander verbleiben, so zeigt doch die Art, wie das Sein sich weiter be-

stimmt, die Richtung an, in welcher die erste Fassung von Freiheit gehen soll. Freiheit soll dadurch zustandekommen, daß das noch unfreie Unmittelbare sich zum in sich Reflektierten macht und seine Abhängigkeit vom — oder Verflochtensein mit dem — andern dadurch löst, daß dieses entweder als Fremdes ausgeschlossen oder als voll Angeeignetes absorbiert wird. Im Ausgang von der Unmittelbarkeit, die als solche Nicht-Freiheit im Sinne der Nicht-Selbstverfügung ist, geht der erste Impuls „freiheitlicher“ Regung natürlicherweise auf die Vernichtung des Befangenseins im ebenso unverfügbaren Andern. In diesem Sinn kann die erste Sphäre der Seinslogik, die qualitative Bestimmtheit, verstanden werden. Die „Qualität“ definiert jenen Bereich, in welchem sich näher bestimmt, was das Sein ist, wobei diese Bestimmung selber noch schlicht seiende, mit dem Sein identische, „*unmittelbare* Bestimmtheit“ ist; sofern in ihr vom Sein „*als solchem*“ die Rede ist (L I 80f.), kann sie als die unmittelbare Explikation dessen gelten, was im Anfang selber angelegt ist. Die Entfaltung der Sphäre des Qualitativen, der Gang vom Sein über Dasein und Etwas zum Fürsichsein besteht darin, daß sich auf verschiedenen Stufen gegen die unmittelbare Einheit die Negativität geltend macht, welche dann in einem weitem Schritt mit der affirmativen Identität wiederum zusammengebracht, in diese „einbezogen“ und integriert wird. Die erste Bestimmung des Wahren ist das Sein, das sich unmittelbar als Nichts gesetzt hat, wobei die Identität und Verschiedenheit beider gleichermaßen unmittelbar sind und einander ebenso unvermittelt gegenüberstehen wie sie ineins zusammenfallen. Das Zusammengehen von Sein und Nichts, das Werden, selber „*als seiend*“ oder in der „Gestalt der einseitigen *unmittelbaren* Einheit“ gedacht, ist das Dasein (L I 113). Sofern in diesem aber „ebensowohl das Nichts als das Sein enthalten“ sind, ist es „selbst der Maßstab“, an dem sich seine Realitätsform als einseitige erweist; es ist daher „ebensosehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen“ (L I 118). Zugleich aber ist der Unterschied dieser beiden Daseinsformen, der „Realität“ und der „Negation“, selber als „nichtig und aufgehoben“ zu erkennen, weil das Dasein selber, im Gegensatz zum reinen Sein, beide Bestimmungen an sich hat. Mit der durch Aufhebung dieses Unterschieds realisierten Einheit ist der Begriff des „Etwas“ oder des „Daseienden“ gegeben: hier erst ist die Ebene erreicht, wo eigentlich „das Faktische“, das, was in der Tat „vorhanden ist“, in den Blick kommt (L I 123). Dieses Faktische aber erfüllt real jene „Freiheitsstruktur“, die — zwar im Stadium des Ansichseins — das eine Bedeutungsmoment des Anfäng-

lichen überhaupt ausgemacht hat: das Dasein ist „Insichsein“, als „*erste Negation der Negation . . . einfache seiende Beziehung auf sich*“, „*die Vermittlung seiner mit sich selbst*“ (L I 123f.). Indem das Dasein seine Selbstidentität über die Negation der Differenz als „wiederhergestellte“ Einheit, als „negative Einheit mit sich“ konstituiert, ist es zugleich, wennauch „erst ganz unbestimmt“, „der Anfang des Subjekts“ (L I 123f.). In ihm vollzieht sich auf einer ersten Stufe jene Selbstwerdung durch Überwindung der Entäußerung, welche im Rahmen der gesamten Hegelschen Philosophie eines der Grundmodelle von Freiheit darstellen wird. Im Etwas aber ist bloß die erste und völlig unmittelbare Bestimmung des Daseienden vorhanden; indem es als das einfache in-sich-Zurückgegangensein genommen wird, kommt es wiederum nur nach der einen der in ihm enthaltenen Seiten zur Geltung, als Sein. Zur Restitution der an sich vorhandenen Wahrheit auf dieser Ebene gehört, daß ihm die eigene Negativität als äußerliches, ebenso daseiendes Etwas entgegentritt: das Andere. Die Doppelung von Etwas und Anderem ergibt sich an dem Einen selbst als Zweiheit von Ansichsein und Seinfür-Anderes; so sind „jene Bestimmungen als *Momente* Eines und Desselben gesetzt“, „nämlich des Etwas“ (L I 128f.). Indem in diesem beide Momente „ungetrennt“ sind, muß auch gesagt werden, daß sie in ihm zur Deckung gelangen, daß dasjenige, was das Etwas „*an sich*“ ist, auch „*an ihm*“, für-anderes ist (L I 129), und daß umgekehrt „die Bestimmtheit . . . auch seinem *Ansich*“ angehört (L I 125). Sofern der Fremdbezug dem Dasein nicht gleichgültig ist, sondern seinem eigenen Sein angehört, ist das Dasein an ihm selber beschränkt, endlich. Indem ihm das Jenseits der Schranke — das Unendliche, dessen Selbstsein nicht mehr durch das äußerliche Bestimmte durch anderes bedingt ist — als eigenes Sollen zunächst nur „gegenüber“-steht, gerät es erneut in die Dualitätsbeziehung zweier gleichermaßen Endlicher. Zur wahren Realisierung seiner Bestimmung gelangt das Dasein erst dadurch, daß es sowohl die abstrakte Endlichkeit wie die ebenso abstrakte Unendlichkeit — das durchs-andere-Beschränktsein und das perennierend über-das-andere-Hinausgehen — zu Momenten seines Selbstbezugs herabsetzt, welche ihre gegenseitige Andersheit aufgehoben haben und in ihrem Je-anders-Werden mit sich selber zusammengegangen sind. So macht sich das Dasein zum „wahrhaft“ oder „affirmativ“ Unendlichen, das die Endlichkeit in sich selber ideell gesetzt hat, und als welches es sich zum Fürsichsein bestimmt. „Im *Fürsichsein* ist das *qualitative Sein vollendet*“ (L I 174); hier hat sich vollständig bestimmt, was das Sein „als solches“

ist. Als solches ist das Sein in Einheit mit seiner Bestimmtheit. Diese vorerst unmittelbare Einheit ist im Fürsichsein selber zur explizit gesetzten Übereinstimmung geworden. Indem „die Negation in die Unendlichkeit, in die *gesetzte* Negation der Negation, übergegangen, ist sie einfache Beziehung auf sich, also an ihr selbst die Ausgleichung mit dem Sein, — *absolutes Bestimmte*“ (L I 174). Was vorerst in seiner reinen Unbestimmtheit unmittelbar vorhanden ist, kann nur dann in seiner Wahrheit gedacht werden, wenn „das Andere“ an ihm „nur *als* ein Aufgehobenes, als *sein Moment*“ gedacht wird; „das Fürsichsein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche *Rückkehr* in sich ist“ (L I 175). —

Diese in äußerster Knappheit gehaltene, auf die wesentlichsten Hauptbestimmungen beschränkte Nachzeichnung der Dialektik der Qualität sollte nicht in eine Interpretation des Gangs der Seinslogik einmünden, sondern nur eine minimale Weiterbestimmung dessen geben, womit die Logik einsetzt, und was nach ihr die erste Bestimmung des Wahren ausmacht. Hegel betont ausdrücklich, daß in der Logik mit der Qualität zu beginnen ist, weil diese, und nicht die Quantität, „die der Natur nach erste ist“ (L I 80). Sie ist es in dem spezifischen Sinne, daß in ihr als solcher noch kein bestimmtes Verhältnis zwischen dem Sein und dessen Bestimmtheit besteht; ebenso unmittelbar wie das Sein überhaupt ist dessen Beziehung zu dem, als was es inhaltlich oder formal — diese beiden Hinsichten sind hier auch noch ungetrennt — bestimmt ist. Die Entfaltung, die von dieser Unmittelbarkeits-Situation ihren Ausgang nimmt, macht einerseits die Bestimmtheit, sofern sie selber eine bestimmte und in diesem Sinn nicht vom unmittelbaren Sein selber gestiftete ist, als Äußerlichkeit, Negation, Anderssein, Anderes geltend; so wird über das Sein „hinausgegangen“. Dieses Hinausgehen realisiert sich zugleich als die kontinuierliche Gegenbewegung des „Insichgehens“, durch welche das Sein, entsprechend seiner ursprünglichen Einheit mit der Negativität des Nichts, das ihm vorerst fremd Gegenüberstehende ins Eigene zurückführt, seine Bestimmtheit mit sich selber zum Ausgleich bringt. Die Herstellung der über die Negation der Negation vermittelten Selbstbeziehung findet vorerst, innerhalb der ersten Sphäre des unmittelbaren Bestimmteins, im Fürsichsein ihren Abschluß. Dieses bildet aber gleichzeitig den Wendepunkt des Übergangs zur Quantität: das Bestreben, sein durch anderes Bestimmteins so zu reduzieren und ins Selbst zu integrieren, daß dieses nicht mehr

durch jenes in Frage gestellt oder gefährdet wird, führt zur Gleichgültigkeit zwischen Selbstgleichheit und Bestimmtheit; „aber diese Gleichgültigkeit ist nur die Äußerlichkeit, nicht an sich selbst, sondern in anderem die Bestimmtheit zu haben“ (L I 387). Es deutet sich schon hier das auf höherer Stufe radikalisierte — und dort zu thematisierende — Dilemma der auf sich beharrenden Selbstbezüglichkeit an, welche das vermeintlich Überwundene als ausgeschlossenes zum in sich erstarkten Gegenüber und nun erst recht zur Gefährdung des Selbst werden läßt. Hier ging es zunächst nur um die Auslotung der Unmittelbarkeit, mit welcher die Logik einsetzt. Von dieser Unmittelbarkeit, die als solche das Gegenteil jeder Konkretion oder gar Freiheit bedeutet, hat sich gezeigt, daß in ihrer noch formellen Selbstgleichheit sowohl der Selbstbezug wie die universelle Beziehung auf reale Wirklichkeit virtuell angelegt sind. Die erste Konkretisierung der anfänglichen Unbestimmtheit versuchte, beide Bestimmungen so zusammenzubringen, daß in der Zunahme an Bestimmtheit gleichwohl nicht die Identität desjenigen, um dessen Erfassung es geht, verloren geht; dazu ist erforderlich, das Andere nicht als schlicht Anderes dem Einen gegenüberstehen zu lassen, sondern es dessen eigenem Realitätsbereich und Wirkungskreis einzuordnen. Daß aber die Unmittelbarkeit, in welcher das Wahre hier zuerst gefaßt wird, überhaupt überwunden werden kann, dies liegt darin begründet, daß dasjenige, was die Unmittelbarkeit rein als solche ist — wie sie sich im reinen Sein expliziert —, sich als nicht für sich bestehend, als ideell-abstraktes Moment erweist. Die Idealität der Abstraktion wurde zwar als solche und in eigener Instanz nur dem reinen Sein zugesprochen. Sie geht aber ebenso mit ein in die „Freiheitspotentialität“ der konkreteren Seinsbestimmungen, sofern diese als qualitative durch eben jene Unmittelbarkeit affiziert sind, welche das reine Sein definiert. Wie das Anfangende selber „allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet“ (L I 71), so bleibt auch die in jenem angelegte Bedingung möglicher Konkretion im Folgenden als erste Grundlage gegenwärtig.

Exkurs I: Die Realabstraktion der Ware als erste Bestimmung der Kapitalslogik

Gerade dieser zuletzt hervorgehobene Punkt ist es, der das Marxsche „Kapital“ in spezifischer Weise von der Hegelschen Logik unterscheidet. Wenn beiden Systemen das dialektische Vorgehen gemeinsam ist, mit dem Unmittelbaren und Abstrakten zu beginnen und von da zum Vermittelten und

Konkreten, in sich „Wahren“ fortzuschreiten, so trennt sie doch die Art und Weise, wie sie das anfängliche Unmittelbare des nähern fassen. Idealität und Realität der Abstraktion können als vorläufige Titel genommen werden, die sowohl Hegel von Marx abheben wie auch den im jeweiligen Anfang angelegten Freiheits- oder Unfreiheitsgehalt auf systematischer Ebene repräsentieren. Der Warenbegriff, mit dem die Kapitalanalyse einsetzt, bezeichnet nicht nur eine historische Vorform, noch eine nur logische Grundform des Kapitals, sondern auch das reale Element, innerhalb dessen das Kapital sich bewegt und auf das sich zu berufen — gerade insofern es ihm faktisch entgegengesetzt ist — für das Kapital von höchstem Interesse ist. In der Bezeichnung der Ware als des „realen Elements“ sind bereits Nähe und Ferne zum Anfang der Logik angedeutet: einerseits das Element als abstraktes Allgemeines, welches erst durch seine Besonderung zum Einzelnen und Konkreten wird; andererseits die Realität dieses Abstrakten, welche dessen Weiterentwicklung in spezifischer Weise bestimmen und „verfälschen“ wird. Wenn auf der Basis dieses Real-Abstrakten das Kapital als dessen Reflexion oder „Prozessierung“ sich konstituieren soll, so ist schon hier vorauszusehen, daß nicht wirkliche Vermittlung des ursprünglich Unmittelbaren, sondern nur eine Potenzierung der ersten Unmittelbarkeit erreichbar sein wird.

Wie aber ist diese Unmittelbarkeit, mit welcher Marx anfängt, des nähern zu kennzeichnen, wodurch sind ihre besondern Merkmale bedingt, und was bedeutet sie konkret für den Anfang der systematischen Totalität des Kapitals? Im Gegensatz zur Logik beginnt das Kapital nicht mit dem unbestimmten, sondern mit dem bestimmten Unmittelbaren. Ware ist nicht ohne innere (Gebrauchswert und Tauschwert) wie äußere Vermittlung (Produzent) zu denken; sie trägt in sich äußere und innere Bestimmtheit. Sie definiert sich aber gerade dadurch, diesen Vermittlungen gegenüber indifferent zu sein, sie nicht selbst auszusprechen, sondern sich als rein Unmittelbares zu geben. Sie ist Resultat einer realen Abstraktion auf verschiedenen Ebenen.

Was ihre innere Vermittlung anbelangt, so bestimmt sich die Ware als Doppelung von Gebrauchswert und Tauschwert. Ware aber ist sie gerade dadurch, daß der Gebrauchswert nicht in seiner eigenen Bestimmtheit, sondern ausschließlich als Träger und Bedingung von Tauschwert fungiert. Dadurch verliert die Ware ihren qualitativen Befund, um sich der Ordnung reiner Quantität zu subsumieren; die Kategorie der quantitativen Unendlichkeit, in welcher sich die Ware als Kapital eine Pseudoqualität zu geben sucht, bildet eine der Grundkategorien der Kapitallogik.

Eine analoge Verdrängung kommt der Ware zu in Beziehung auf ihre äußere Vermittlung, und dies in doppelter Hinsicht; einerseits wird die konkrete Arbeit, welche ihr zugrunde liegt, zugunsten der zu ihrer Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit eliminiert. Gerade dadurch verliert sie ihre innere qualitative Bestimmtheit, und was ihrer inneren reinen Quantitativität — dem Wert — konstitutiv zugrunde liegt, ist die abstrakte Arbeit, letztlich die reine Quantität der Zeit. Die faktisch vorgenommene Reduktion komplizierter, d. h. aber auch: jeder Art von qualitativ bestimmter Arbeit, auf „potenzierte oder vielmehr *multiplizierte* einfache Arbeit“ (MEW 23, 59) ist

letztlich auch eine Entleerung des Arbeitsbegriffs selber. Die Arbeit, welche unter gewissen Herrschaftsverhältnissen nur noch als abstrakte fungiert, wird selber zum „*Schein* einer Tätigkeit“. Da sie aber im Produkt „nicht als das erscheinen (kann), was sie dem Wesen nach *nicht* ist“ (MEGA I, 3, S. 547), muß auch ihr Produkt zur Widerspiegelung der entleerten Arbeit, zur reinen Quantität werden.

Daran schließt sich andererseits eine Unmittelbarkeit der Ware nicht nur gegenüber der konkreten, sondern der Arbeit überhaupt. Obwohl Ware ihrer quantitativen Bestimmtheit nach in Abhängigkeit von der sie konstituierenden Arbeit real fungiert, wird in ihrem bloßen Dasein diese Abhängigkeit selber geleugnet: der Wert scheint der Ware als Ding immanent. Da er, über die Reduktion auf abstrakte Arbeit, „hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt“ wird (MEW 23, 59), erscheint die Ware schlußendlich auch außerhalb jeder Subjekt-Objekt-Vermittlung.

Die Unmittelbarkeit, welche die erste Kategorie des „Kapitals“, die Ware, auszeichnet, ist somit von Anfang an in spezifischer Weise auf Vermittlung bezogen, nicht in abstrakter Entgegensetzung gegen diese gefaßt. Unmittelbarkeit bezeichnet einen Zustand als Resultat einer Tätigkeit, in welchem diese Tätigkeit nicht nur zur Ruhe kommt — dies wäre auch für eine wie immer zu bestimmende „Mittelbarkeit“ oder Vermitteltheit der Fall —, sondern als solche verschwindet. Sie geht in die reale Funktion des unmittelbar Seienden zwar ein, aber nur so, daß dieses Unmittelbare in seiner Bestimmtheit gerade von sich aus den Anspruch und das Selbstverständnis ihres Ausschlusses impliziert²⁰.

Soll nun die „real-abstrakte“ Unmittelbarkeit der Ware in ihrer innern („logischen“) Struktur genauer erfaßt werden, so ist näher auf die Bestimmungen von Gebrauchswert und Tauschwert einzugehen. In der ersten Auflage des Kapitals schreibt Marx: „Die Ware ist *unmittelbare Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert*, also zweier Entgegengesetzten. Sie ist daher ein unmittelbarer *Widerspruch*“ (Fischer-Studienausgabe II, 246). Diese Ausdrucksweise wird in der zweiten Auflage zurückgenommen: „Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und „Wert““ (MEW 23, 75). Mit dieser Korrektur wird aber nicht die Behauptung der — zumindest impliziten, an sich seienden — Selbstwidersprüchlichkeit der Ware zurückgenommen,

²⁰ Diese Struktur der Unmittelbarkeit erhellt aus vielen Ausdrücken, die zur Bestimmung wesentlicher Kategorien dienen. So das zur-Ruhe-Kommen und zum-Resultat-Werden der Bewegung: Warenwert als „Gallerte unterschiedloser menschlicher Arbeit“, „Kristalle dieser einen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz“, „Residuum der Arbeitsprodukte“ (MEW 23, 52, 77), „kristallisierte Arbeitsmasse“ (55), „festgeronnene Arbeitszeit“ (54, vgl. 65), „aufgehäufte Arbeit“ (66), Arbeitszeit in der Form der „Ruhe“, „des Resultats“ (GR 62). Andererseits das Auslösen und Unkenntlichwerden der Bewegung im Resultat: in der Ware ist „alle Individualität, Eigenheit negiert und ausgelöscht“ (GR 75, vgl. 60; 52; MEW 23, 52).

sondern sie wird nur — auch wenn sie nicht explizit erwähnt wird — auf ihre richtige Ebene gestellt: erst hier, nicht auf der zuerst genannten, ergibt sich ein Widerspruch.

Die Ware ist Gebrauchsgegenstand, insofern sie Produkt konkreter Arbeit ist; sie ist Wert, insofern sie Produkt abstrakter Arbeit ist. Diese beiden Bestimmungen aber schließen sich aus, nicht als zwei inhaltlich verschiedene, sondern als zwei verschiedene logische Stufen einer und derselben Bestimmung. Abstrakte Arbeit konkretisiert sich einerseits in qualitativ bestimmter Arbeit und schafft Gebrauchswerte, andererseits tritt sie *als* abstrakte in die Realität und erscheint als Tauschwert; beide Funktionen übt sie aus in Bezug auf denselben Gegenstand: die Ware. Diese ist hiermit an sich selber, in der Realität, abstrakte und konkrete (vgl. GR 60). Gebrauchswert und Tauschwert sind nicht zwei Seiten, denen ein gemeinsames Drittes — der Wert — als Genus zugrunde läge. Der Wert ist das im dialektischen Sinn übergreifende Allgemeine, welches es selber und das sein Gegenteil übergreifende Ganze ist: er ist dem Gebrauchswert entgegengesetzt (auf der Ebene der vergegenständlichten Erscheinung: insofern der Tauschwert dem Gebrauchswert entgegensteht), und er „enthält“ oder schließt ihn in sich, insofern gerade die abstrakte Arbeit es ist, welche sich in der konkreten qualitativ bestimmt, vereinzelt und zur Realität kommt.

Was so als „Widerspruch“ der Ware auftritt, zugleich Ausdruck konkreter Arbeit und Erscheinungsort des Abstrakten und Allgemeinen als solchen zu sein, ist eigentlich „der Grundwiderspruch, der im Tauschwert . . . enthalten ist“ (GR 151): der Widerspruch des zur Realität gewordenen Abstrakten. Der Tauschwert ist jenes Abstrakte, welches nicht nur als ideelles sich zum Moment eines Konkreten macht, sondern welches selber sich eine Pseudokonkretion gibt und in seiner vollendeten Erscheinungsform, dem Geld, zur wirklichen Existenz kommt²¹. In der verhärteten Form dieser Unmittelbarkeit ist auch deren Undurchdringlichkeit für das Subjekt angelegt, welche als „Fetischismus“ die Gestalt der Umkehrung von Grund und Begründetem annimmt: das über verhüllte Vermittlungen Konstituierte erscheint selber als ursprüngliches Konstitutivum in der „scheinbar transzendentalen Macht des Geldes“ (GR 65).

Es ist hier nicht näher auf den „Fetischcharakter“ der Ware, noch auf dessen gesellschaftliche Komponenten — Ursachen, Motive und Konsequenzen — einzugehen. Lediglich soll festgehalten werden, wie sich Unmittelbarkeit am Anfang des „Kapitals“ bestimmt hat. Zwar gibt es auch im Kapital nichts, was nicht ebenso vermittelt wie unmittelbar wäre, aber es *gibt* etwas — und dies ist zugleich die allgemeine Form des Existierenden —, was sich — trotz seiner Vermitteltheit, oder besser: gerade infolge seiner spezifischen gesellschaftlichen Vermittlung — primär durch Unmittelbarkeit auszeichnet. In ihm findet Vermittlung nur so statt, daß sie sich nicht nur in Unmittelbarkeit wieder aufhebt, sondern daß sie auch selber, als Vermittlung, im Zeichen

²¹ Als „notwendige Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts“ (MEW 23, 53) ist Geld das „Symbol der Ware als Ware“ (GR 63), „die unvergängliche Ware“ (GR 67).

der herrschenden Unmittelbarkeit steht. Dies ist die strukturelle Folge davon, daß Abstraktes nicht als nur ideelles Moment eines Konkreten fungiert, sondern selber als Reales, sogar als das dominierende Moment der Realität überhaupt (als „abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses“ GR 922) in Erscheinung tritt. Die Vermittlung, welche das Real-Abstrakte zum Resultat hat, ist selber nichts anderes als eine reale Abstraktion (vgl. MEW 24, 109: die Bewegung des industriellen Kapitals als „Abstraktion in actu“), Verdrängung wirklicher Konkretion zugunsten einer Pseudokonkretion des absolut Qualitätslosen, der reinen Quantität. Vergleicht man das „Kapital“ mit der Hegelschen Logik, so muß man mithin sagen, daß es nicht nur — anstelle des reinen Seins der Logik — mit dem Dasein als dem „bestimmten“ Sein anfängt, sondern spezifischer mit der Sphäre der Quantität als jenem Sein, das seiner („qualitativen“) Bestimmtheit gegenüber bereits gleichgültig geworden ist. Indem diese von Anfang an als gleichgültig gesetzt, „verdrängt“ ist, wird eines zum Ursprünglichen und Ersten gemacht, von dem aus wahre Vermittlung — und logisch gesehen: Konstitution des Wahren selber — gar nicht mehr denkbar ist. Schon in ihrem Anfang lassen die verschiedenen Ansätze durch die spezifische Fassung des unmittelbaren Ersten jenen Freiheits- oder Unfreiheitsgehalt durchscheinen, um dessen Darstellung es dem Ganzen geht. In beiden Systemen wird zwar der Anfang mit dem Unwahren gemacht, aber gerade die verschiedene Fassung dieses Unwahren ist schon Indiz der Verschiedenheit der Totalität, zu dessen Darstellung über es fortgeschritten werden soll. Der Anfang mit dem Unwahren als ideellem Moment, als notwendige Bedingung für die stringente — selber wahre, weil sich bewährende — Darstellung eines in sich wahren Systems, steht gegen den Anfang mit einem realen Unwahren, in dessen Element notwendig die kritische Darstellung eines selber unwahren Zustandes vorzunehmen ist.

B. Die Beziehung von Sein und Wesen am Anfang der Wesenslogik

Das Wesen, als „Wahrheit des Seins“ (L II 13), ist diejenige Bestimmung, in welcher nicht nur diese erste Kategorie, sondern auch und vor allem die ganze Sphäre des Seins ihre Wahrheit findet. Die Seinssphäre bleibt als ganze gerade insofern noch vorläufig oder unwahr, als sie sich im Umkreis des Seins als solchen entfaltet, im Zeichen jener Unmittelbarkeit, welche zu überwinden das Eigenste des Wesens ist. Als Nachfolgebegriff bezeichnet der Wesensbegriff nicht ein dem Sein Gegenüberstehendes, sondern das, als was das Sein durch seine eigene Dialektik sich herausgestellt hat: als in sich Vermitteltes, welches jene Unmittelbarkeit, von welcher es auszugehen schien, als sein eigenes Resultat setzt. Das Wesen ist das „durch die Negativität seiner selbst sich mit sich ver-

mittelnde Sein“ (E § 112). Es ist nun zu sehen, wie das Sein, indem es zum Wesen geworden ist, jene Bestimmungen, die ihm ursprünglich in seiner Unmittelbarkeit zugesprochen wurden, bewahrt oder modifiziert hat. In Analogie zur Sphäre des Seins als solchen — der Qualität — soll die erste Sphäre des Wesens — der erste Abschnitt der Wesenslogik: das Wesen der Reflexion in sich selbst — auf die Neubestimmung jenes Spannungsfeldes hin befragt werden, in welches sich die Logik mit ihrem ersten Schritt hineinbegeben hatte: das Spannungsfeld von Selbstidentität und Anderssein, innerhalb dessen sowohl der Wahrheitsbegriff wie der Freiheitsbegriff ursprünglich angesetzt sind²².

Als erstes muß bemerkt werden, daß das Sein im Wesen „nicht verschwunden“ (E § 112), sondern in seiner Aufhebung dadurch bewahrt ist, daß es auf neuer Ebene wiederhergestellt wird. Indem das Wesen durch Zurückbeugung der seinsmäßigen Fremdbeziehung zur mit sich identischen Reflexion geworden ist, konvergiert es mit der Unmittelbarkeit des Seins: „Beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich“ (E § 113). Das Wesen ist „das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein“ (E § 112A)²³. Jedoch ist die Wiederherstellung der „einfachen Einheit“ nur die eine Seite des Wesens (L I 446); auf sie beschränkt, wäre es nicht eigentlich Wesen, sondern nur dessen unmittelbare, selbst noch seinsmäßige Vorstufe: absolute Indifferenz. Für das Wesen jedoch ist entscheidend, daß es nicht „den Unterschied als *äußerlichen*“ (L I 456), nur durch äußere Reflexion bestimmten, an sich hat, sondern daß seine Bestimmtheit ihm in eigener Instanz zuerkannt wird. Wie die Aufhebung der bloß unmittelbaren Seinsbestimmungen der eigenen Negativität des Seins entspringt, so dürfen umgekehrt die dem Wesen zuzusprechenden Bestimmungen nicht einfach als seiende „hervortreten“, sondern nur durch die Selbstbeziehung des Wesens gesetzte, von ihm erzeugte sein (L I 457). In der Tat *ist* das Wesen, wie es sich aus dem Sein herausgearbeitet hat, mehr als bloße Indifferenz und mehr als Rückkehr zur Un-

²² Zur Unterteilung der Abschnitte der Wesenslogik — und besonders zu deren erstem Abschnitt — kann schon hier angemerkt werden, daß sowohl die Heidelberger Enzyklopädie (1817) wie auch die dritte Auflage der Enzyklopädie (1830) in beträchtlichem Maß von der Fassung der Wissenschaft der Logik (1813) abweichen. Man mag darin auch ein Indiz der Schwierigkeiten sehen, mit welchen „dieser (der schwerste) Teil der Logik“ (E § 114A) das Denken konfrontiert. — Hier werden wir uns gleichwohl an die Gliederung des einzigen ausführlich argumentierenden Textes, der „Großen Logik“ halten.

²³ Vgl. L II 13: es zeigte sich am Sein, „daß es durch seine Natur sich erinnert und durch dies Insichgehen zum Wesen wird“.

mittelbarkeit des Seins: es ist nicht nur Selbstgleichheit qua Selbstbeziehung, sondern als über die Negation vermittelte Gleichheit oder als Selbstbeziehung *des* Negativen ist sie zugleich sich negierende, *negative* Selbstbeziehung. So stellt sich auf der Ebene des Wesens jene Doppelung wieder her, welche sich im Anfang nur als unmittelbare und noch unbestimmte Identität von Sein und Nichts, als deren ineinander Übergangensein aussprechen ließ; sowohl die beiden Seiten wie deren Bezogenheit finden in der Wesensstruktur ihre Neuformulierung. Nicht nur soll das reine Sein als solches in den Selbstbezug des Wesens erhoben, die abstrakte Unmittelbarkeit des Anfangs als selber noch erzeugte aufgedeckt werden, sondern es soll die Wahrheit jenes Seins erkannt werden, welches identischerweise Nichts ist. Die eigene Negativität des Seins, die sich zunächst als unmittelbare Verwiesenheit auf das Andere bestimmte, soll hier auf die ihr — der Negativität als solchen — angemessene Ebene gehoben, in den Wirkungsbereich des „Zugrundeliegenden“ selber einbezogen werden. Nicht nur das „Sein“ als erste Instanz, sondern die — noch nicht wirklich so zu nennende — ganze „Verhältnisweise“ des Seins soll in ihrer Wahrheit erkannt werden: was im Übergang zum Wesen wirklich „gesetzt ist, ist daß das *Übergehen* überhaupt sich aufhebt“ (Heilb.Enz. § 63)²⁴. Indem die Unmittelbarkeit des Anfänglichen aufgehoben wird, wird ebensowohl die Unmittelbarkeit des Verhältnisses von Sein und Nichts, von Unmittelbarkeit und Bestimmtheit aufgehoben. An Stelle des „Übergehens“ als jener Grundbeziehung, die in Wirklichkeit noch Beziehungslosigkeit ist, tritt die wesentliche Bezogenheit, die Relationalität.

Diese ist die spezifische Kennzeichnung des Wesens als Reflexion. In seinem ersten Auftreten scheint das Wesen dem Sein, aus dem es herkommt, bloß „gegenüber zu stehen“ (L II 17). Als die erste Negation des Seins expliziert sich die Selbstbeziehung des Wesens zuerst ebenfalls als bloß seiende Beziehung auf das Erste, als Gegenspiel von Wesentlichem und Unwesentlichem. Weil aber das Wesen in Wahrheit nicht nur erste Negation, sondern „die absolute Negativität des Seins“ ist, kann sich dieses nicht als anderes gegenüber dem Wesen erhalten, sondern ist es „das *an und für sich* nichtige Unmittelbare . . . , der *Schein*“ (L II 19). Von diesem wird nun gezeigt, daß eben diejenigen Momente, die ihn *gegen* das Wesen auszeichnen sollten, Momente des Wesens selbst sind; seine Nichtigkeit ist „die *negative Natur des Wesens selbst*“, seine Unmittelbarkeit „das

²⁴ Vgl. L II 25f.: „Die Reflexion ist Übergehen als Aufheben des Übergehens“.

eigene absolute Ansichsein des Wesens“ (L II 21). Der Schein insgesamt ist das Wesen selber als „Scheinen seiner in sich selbst“ (L II 23). Dieses in sich Scheinen ist die allgemeinste Umschreibung des Reflexionscharakters des Wesens. Die Reflexionsbewegung stellt jene Selbstbeziehung her, in welcher Vermittlung und Unmittelbarkeit sich miteinander vermitteln und zur Einheit gelangen, und dies so, daß die Vermittlung zum Übergreifenden und die Unmittelbarkeit zur Funktion des Vermittelten wird. Was vorhanden ist, ist die „sich auf sich beziehende Negativität“ (L II 25), die beides in einem ist: einerseits Selbstvermittlung als Herstellung der Einheit und Gleichheit mit sich — in diesem Sinn ist sie die wesenslogische Neufassung der Unmittelbarkeit des Seins —; andererseits sich negierende Selbstgleichheit, „Abstoßen seiner von sich“ (L II 15), Setzen von Bestimmtheit, welche nun nicht mehr als bloß Negatives dem Selbstgleichen gegenübersteht oder über es kommt, sondern mit ihm in Kontinuität steht. Indem die Differenzsetzung und „das Bestimmen. . . innerhalb dieser Einheit“ bleiben (L II 15), heben sich auch die beiden Grundrichtungen der Selbstbeziehung nicht in Entgegensetzung voneinander ab, sondern bilden sie die „absolute Einheit des An- und Fürsichseins“ (ebd.). Die Reflexionsbewegung, die sich als „*absoluter Gegenstoß* in sich selbst“ (L II 27) darstellt, nimmt in der Sphäre des Wesens jene Doppelbewegung wieder auf, welche vom allerersten Anfang an den Inhalt wie die Form des Logischen kennzeichnete. Als Reflexion expliziert sie sich nun näher in der Dialektik von Setzen und Voraussetzen. Die Unmittelbarkeit, die als das erste erschien und von der auch „die reflektierende Bewegung anzufangen schien“, hat sich als durch die Selbstbeziehung der Reflexion erzeugte erwiesen; als wesentlich von anderem dependierend, ist sie „sich aufhebende Unmittelbarkeit“, „*Rückkehr aus einem*“, „*Gesetztsein*“ (L II 26). Sofern die Selbstgleichheit der Reflexion jedoch ein „Zusammengehen des Negativen mit sich selbst ist“, ist die „doppelte“ ebensosehr „dreifache“ Negation, „Negation des Negativen als des Negativen“ (ebd.): es wird negiert, daß das Andere nichtig oder aufgehoben sei. So ist die Reflexion „Aufheben des Setzens in ihrem Setzen“ (L II 27) und damit „wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist“ (L II 27). Das Vorausgesetzte seinerseits ist nur das Negative der Reflexion und nur in Beziehung auf diese; seine Unmittelbarkeit ist nur „die aufgehobene Unmittelbarkeit.“ So wird die Bewegung der Reflexion zur in sich gegenläufigen, die sich „als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um[wendet].“ Ihr „Ankommen bei sich“ ist die „sich selbst abstoßende, voraussetzende