

Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel

Von EVELINA KRIEGER

Der Grundtenor aller Kritik an Hegel lautet, daß er das individuell- Besondere im Allgemeinen „aufgelöst“ habe¹. Er habe in einer (letzten Endes unwiderstehlich als „Trick“ empfundenen) Methode, dem Besonderen zuerst unbezweifelbare, undeduzierbare, – und damit: *absolute*-Einmaligkeit zugeschrieben (ein Begriff, der noch dazu unserem Naivverstand in den Mund gelegt wird, zu dem Zwecke, ihn nachher um so besser zu widerlegen), um diesem Besonderen dann nachzuweisen, daß es nur zufällig, unbestimmbar und „unmittelbar“ sei; (was soviel bedeutet, wie eine „Einbildung“, d. h. eine hartnäckige Selbsttäuschung unseres Verstandes). Nun habe er sich aber nicht mit diesem Resultat begnügt, sondern habe nicht aufgehört, *gleichzeitig* (und noch dazu im Verein mit dem Naivverstand, den er soeben ad absurdum geführt hatte) die Wahrheit der Einmaligkeit des individuell-Besonderen zu behaupten, um sie ihm darauf dadurch zu „retten“, daß es als nur „scheinbar“ besonders und einzeln erklärt wurde (als welches es eben durchweg nichtig sei), während es „in Wirklichkeit“ das Allgemeine selber sei, und dieses die Wahrheit. In dieser Enthüllung des Besonderen, Unmittelbaren, erklärt Hegel, bestünde die Methode. Aber, so fährt die Kritik an Hegel fort, dieser Angelpunkt der Methode ist problematisch, und gerade über diese Problematik – schweigt Hegel. Der Angelpunkt ist jene Stelle, an der einerseits das Besondere als nichtig „durchschaut“ wurde, andererseits aber der Anspruch seiner Absolutheit aufrechterhalten wird mit der Schlußfolgerung „Wenn das Besondere *als* Besonderes nichtig ist, so ist es eben als Allgemeines zu begreifen“ oder, noch abrupter, „so ist es eben nicht das Besondere, sondern das Allgemeine“. Wenn es sich auch Hegel nicht ganz so einfach macht, und eine Kritik auf viele Nebenumstände Rücksicht nehmen müßte (die zu erörtern hier nicht der Raum gegeben ist), so kann man doch zugeben, daß man sich in Bezug auf jene Wendung zwischen Naivverstand und philosophischem Vermittelungs-Denken an das Verschen von Morgenstern erinnert fühlt: „Und so schließt er messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sein darf“, d. h.: Die Reflexion der Philosophie wird als das „Wirkliche“ gegenüber dem als „unmittelbar“ (nur als wahr sich *vermeintenden*) charakterisierten Verstand behauptet, – der von ihr dauernd widerlegt und als „unwirklich“ erwiesen wird, ohne daß Hegel sieht, daß diese Auszeichnung der reflektierenden Vernunft wirklich – nur eine Behauptung ist. Denn sie widerlegt zwar den Naivverstand in allen Stücken, aber eben nur darum, weil man sie im *Anfang* als das Wirkliche gegenüber diesem erklärte. Sie erweist zwar ihre größere Macht gegenüber der Naivität durch deren Widerlegung, – aber sie erweist sich nicht in Bezug auf sich selbst. Sie „lebt“ vielmehr davon, daß sie den Naivverstand widerlegen kann, insofern sie ihm beweist, daß er seinen Begriff

¹ Vgl. J. Möller, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951.

gar nicht durchführen kann (er behauptet das Besondere zum Absoluten, und nach seinem eigenen Maßstab muß er dann einsehen, daß er nur Zufälliges vor sich hatte), und insofern sie ihm zweitens beweist, daß *sie* allein das tun kann, was er will und verfehlt. Die Naivität wird also in sehr eigentümlicher Weise negiert: zuerst total – indem man dem Verstand die Unfähigkeit nachweist, überhaupt denken zu können, – wobei man sich aber seines eigenen Begriffes bedient, um ihn zu widerlegen, – und so besehen ihn nicht nur *nicht* negiert, sondern ihn sogar eigens setzt, *um* ihn zu negieren. (Denn weil der Verstand seine eigenen Meinungen nicht beweisen kann, wird er abgetan).

Aber diese einseitige Positiv-Setzung des Verstandes bleibt Willkür: denn der Begriff des Verstandes (den er in der „Phänomenologie des Geistes“ vom Besonderen hat) wird zwar durch die reflektierende Vernunft bewiesen, – aber nur, weil sie zuerst annahm, daß er *im* Verstand ein richtiger sei. Und diese erste Annahme war eine Annahme „auf gut Glück“; wozu noch kommt, daß sich auf diese unfundierte Annahme alle weiteren Vermittlungsschritte der Vernunft aufbauen. –

Es handelt sich, in der Hegel'schen Terminologie ausgedrückt, um den Übergang von Unmittelbarkeit zu Vermittlung². Unmittelbar ist alles, was sich selbst nicht in Frage stellt, ein Vor-„Logisches“ also (das seiner selbst so sicher ist, daß es sich gar nicht erst beweisen muß). Das „dies hier“ in der „Phänomenologie des Geistes“. Nun soll der Begriff, den zu vermitteln Sache der Vernunft ist, genau diesem „dies hier“ entsprechen, keine Vergewaltigung an ihm darstellen, auch wenn der erste Schritt dieser Vermittlung *teilweise* Negation ist: insofern die Unmittelbarkeit (die unmittelbare Gewißheit: „nichts ist so sicher, als dieser Tisch vor mir, den ich mit meinen Augen sehe, mit meinen Händen betasten, an dem ich mich anhauen kann“) als *begrifflose* Sicherheit negiert wird, zugleich aber unter der Voraussetzung „eigentlich hat sie ja schon Begriff in sich“.

So vollzieht sich der Übergang von Unmittelbarkeit zur Vermittlung in zwei Negationen: 1. Der Negation der *ganzen* Unmittelbarkeit – denn ich erschließe mich, hinfort nur mehr „vernünftig“ zu denken, wie sehr es mir auch gegen die Natur gehen möge. 2. Wird die Unmittelbarkeit negiert, *nur sofern* sie begriffslose, also gegenvernünftige blinde Selbstsicherheit ist. Und durch diese zweite Negation wird die erste eingeschränkt, denn nun wird nicht die unmittelbare Selbstgewißheit selbst verworfen, – sondern insofern sie selber *Negation* ist, nämlich gegen die Vernunft.

Nun zeigt sich hier aber zweierlei: 1. Muß die erste Negation in ihrer ganzen Schärfe zurückgenommen werden, weil sonst die Vernunft überhaupt *keinen Inhalt* hätte, über den sie sprechen könnte. (Spricht die Philosophie etwa vom Staat und seinem Wesen, so muß es zuerst irgendwo in der Wirklichkeit einen Staat geben, über den man philosophieren kann; ich kann als Philosoph den

² Zum Problem der Vermittlung: 1. Niel, *Dela Méditation dans la Philosophie de Hegel*, Paris 1945; J. van der Meulen, *Hegel, Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958; E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien 1952.

Sinn von Staat „vermitteln“, aber indem ich über das nachdenke, was die Erfahrung, die Unmittelbarkeit also, mir darbot.) 2. Wird aber so die Unmittelbarkeit nur in ihrer Vor-Begrifflichkeit negiert, nicht aber in ihrer Konkretheit, so verlegt man in sie selbst das Logos-hafte (denn *als* konkrete soll sie ja auch vernünftig sein), die Negation an der *ganzen* Unmittelbarkeit wird fragwürdig, und das Verhältnis der ersten zur zweiten Negation erscheint als ein der Unmittelbarkeit *innerliches* Ereignis, nicht mehr als ihr von außen angetan. Mit anderen Worten: Der Übergang von *vor-logischer* Unmittelbarkeit (dem „Dieses hier“) zur *gegen-logischen* Unmittelbarkeit wird fragwürdig. Die Unmittelbarkeit scheint nie gegen-logisch gewesen zu sein; denn das Konkrete hat sie aus sich selbst, und dieses wiederum ist wesentlicher Bestandteil der Vernunftaussage, *muß* also vernünftig sein. Also scheinen wir hier eine positive, durch keine Negation mehr überholbare Konkretheit vor uns zu haben, die eine Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung darstellt, die keiner Negation bedurfte: eine Selbstvermittlung, weil das Unmittelbare sich selbst als Logos erkennt.

Da Hegel aber mit der radikalen Negation der *ganzen* Unmittelbarkeit beginnt, so muß hier sein ganzer Systemgedanke auf dem Spiele stehen. Denn in der Tat ist schwer zu sagen, wie man anders *beginnen* sollte, und die gesamte Problematik des Deutschen Idealismus steht in dieser Frage des Beginnens. Vielleicht ist es gerade dieser Gedanke, es müßte einen absoluten Beginn geben, — ein Vorurteil, das sich darum notwendig in Widersprüche verstricken muß. Die hier gestellte Aufgabe ist bescheidener: unter Voraussetzung der Kenntnis Hegels (ohne also ein Referat über seine Methode vorzuschicken oder einzuflechten) eine Analyse des Verhältnisses von erster zu zweiter Negation und ihrer Synthesis zu geben, und zu zeigen, daß die aus beiden entspringende Synthesis in einer Hegels Absichten widersprechenden Weise schon in der Unmittelbarkeit (dem Besonderen, dem Ansich, dem „Dies da“) ruht. Mit anderen Worten: daß Hegel die Möglichkeit der Vernunft überforderte, weil die zweite Negation — die das Unmittelbare und seine Konkretheit teilweise wieder in ihr Recht einsetzt — eine *Folge* der ersten Negation sein soll: nicht ein versöhnliches Eingehen auf die Forderungen von Gefühl und Alltagsverstand, sondern die Geburt des Alltagsverstandes *aus* der Vernunft.

Zusammenfassend kann man die Bedenken gegen Hegels Methode, die als Motive hinter dieser Skizze stehen, so definieren:

1. Das Besondere, in dem wir leben, wird so im Allgemeinen „aufgehoben“, daß unser Menschsein, das sich nun einmal in der *Wirklichkeit* (und dem Glauben an diese Wirklichkeit) vollzieht, in Frage gestellt erscheint.
2. Durch die abrupte Negation, in der sich die Vernunft gegen das Unmittelbare stellt, wird sie selbst ein Unmittelbares. Sie beweist sich nicht in sich selbst, ehe sie das tut, und gibt kein Recht an, dies zu tun.
3. Weil sie im „Anfang“ Negation ist, bezieht sie die Konkretheit vom total negierten Unmittelbaren, was sie gar nicht könnte, wenn es wirklich total negiert worden wäre.
4. Die positive Konkretheit der Einzelheit zeigt sich daher als mehr als das

„Dies hier“ im Sinne der „Phänomenologie des Geistes“, das man in dieser Fassung (aber nur in dieser) durch Negation in das Allgemeine der Vernunft aufheben kann.

5. Daraus folgt aber, daß das Verhältnis von Unmittelbarkeit zu Vermittlung, von erster zu zweiter Negation und der Synthesis zu ihnen ein anderes ist als er selber bemerkte. Die Unmittelbarkeit, mit der die Vernunft „begann“ (durch die selbstsichere Negation der Unmittelbarkeit des Besonderen), läßt sie unkontrolliert in die Einheit mit dem Unmittelbaren umschlagen, von dem sie ihre Konkretheit nimmt. So scheint aber der „Motor der Vermittlung“, die radikale erste Negation, in Frage gestellt. Die Vernunft sieht sich (wenn der Gedankengang dieser Skizze stimmt) selber bei dem Fehler ertappt, den sie der Unmittelbarkeit vorwarf, um sie unter ihre Herrschaft zu bringen.

Anknüpfend an die Vorbemerkung kann man die Frage unseres Themas so formulieren: Wie kann Philosophie überhaupt über *Positivität* sprechen, wenn sie doch ihrem Wesen nach nur auf die *Constituentia* der Positivität reflektieren kann? Die Constituentia sind freilich das, was sie begründen, aber die Reflexion macht sie zu *vielen* Komponenten, während das der Positivität Eigentümliche die *Einheit* dieser Komponenten ist. Und die Constituentia selbst sind in der Einheit etwas anderes, als sie in der Trennung aus ihr sind. Nur als Trennung aber hat sie philosophisches Reflektieren. Andererseits aber muß jedes Philosophieren eine Distanz zu dem haben, was Gegenstand seines Nachdenkens ist – wie jedes Wissen diese Distanz braucht (im Gegensatz zum Tier, das unmittelbar in seiner Umwelt aufgeht), weil sonst überhaupt keine Erkenntnis wäre. Um das Wesen eines Wissens-Gegenstandes auszumachen, braucht man einen *Maßstab*, an den dieser gehalten werden kann, und dazu ist Entfernung von diesem Gegenstand unvermeidlich: die Distanz der Reflexion. Wenn ich den Sinn der Positivität dadurch vermitteln könnte, daß ich einfach Positivität an sich selber messe, so wäre hier kein Problem. So geschieht es ja auch, wenn man über etwas nachdenkt. Aber indem man dies tut, verwandelt sich *das, woran* gemessen wird zu einem anderen, als das Gemessene ist: zum Allgemeinen, (das das je einmalig Besondere gemeinsam mit vielen anderen Besonderen haben kann), zu den Constituentia, die hier ein Eigenleben führen, während das Wesen echter Positivität gerade in der unvergleichlichen Einheit besteht, in der die Constituentia aufgehoben sind. Denn die Eigenheit (das Unvergleichliche) das sie besitzen, haben sie gerade nicht aus sich selbst, sondern durch das Hineingemessensein *in* diese Positivität. Wenn ein Mädchen an ihrem Freund seine Augenfarbe oder auch seine Denkart besonders liebt, liebt sie ihn nicht um dessentwillen, sondern alles, was er an sich hat, um seinetwillen; aber diese Constituentia seiner Persönlichkeit werden als solche gar nicht bewußt: es ist ihr, als liebe sie ihn wirklich, weil er – in so unvergleichlicher Weise – liebenswürdig in seinem Aussehen, seinem Umgang usw. ist. Die Umwelt hingegen kann über diese Aussagen über den Gegenstand der Liebe lächeln, weil er das Gegenteil von all dem Behaupteten sein kann. Aber sie wird nicht sagen „ich liebe ihn, *obwohl* er häßlich, charakterlos – oder zumindest schwierig – ist“, sondern: „er ist schön und liebenswürdig“: Die Constituentia werden so sehr *aus* der Einheit

der Persönlichkeit begriffen, daß sie als Fürsichseiende gar nicht mehr zum Bewußtsein kommen. Sie können daher auch nicht als Gegensatz zur Einheit formuliert werden („obwohl er schwer verträglich ist – liebe ich seinen Wesenskern“). Man lächelt daher zu Unrecht über die Aussagen der Liebenden, indem man den Charakter dieser Aussagen erkennt: denn sie wollen ja gar nicht *vergleichende*, soziologisch-psychologische Aussagen über dieses Individuum im Umgang mit anderen Individuen machen, sondern sie sprechen über die *einmalige, unvergleichliche Geistperson*, die alles, was an ihr an Vergleichbarem ist, zu einem Unvergleichlichen macht, – nur, weil es an *ihr* ist („*seine* Augen!“). Es ist das Problem von Allgemeinem und Besonderem³, das seit Platon die Philosophie nicht mehr losgelassen hat. Es gibt einen Sinn des Besonderen über das hinaus, was das „Dieses“ am Anfang der „Phänomenologie des Geistes“ ist, das aus der Trennung von Unmittelbarkeit und Vermittlung entspringt, indem dem Besonderen reine Unmittelbarkeit zugeschrieben wird. Aber man kann es in Frage stellen, daß diese Zuordnung zu Recht besteht. Denn die Einheit von abstraktem Constituens und Substanz (dem Träger der Eigenschaften), die ja erst die Positivität ausmacht, ist im Erleben des Einmalig-Besonderen vorzüglich gegeben. Das zitierte verliebte Mädchen liebt den Jüngling nicht als Substanz, indem sie sich auf seinen Wesenskern bezieht, sondern als positive Einheit; sie liebt ja alle die Vielheiten, die zum Wesenskern gehören. Und in diesem Sinne – insofern die Spannung zwischen Substanz und den Constituentia *nicht* aufgehoben ist, sondern zum Erleben der je einmalig-individuellen Einheit gehören, ist hier – im vor-philosophischen Erkennen – schon Vermittlung gegeben.

Der Tisch, der Gegenstand, mit dem ich es zu tun habe, das Du, hat eine Besonderheit, die selber nicht problematisch ist, sondern vielmehr den Begriff, *insofern* er sich von ihr trennt (noch besser: die Trennung zwischen dem Begriff und ihr; denn in sich hat sie ja alle Merkmale des Begriffes) problematisch macht. Erst indem sie den Begriff *in* sich und damit den Widerspruch in sich entdeckt, wird auch sie problematisch. Aber auch in dieser und jeder folgenden Problematik einer dialektischen Überhöhung erneuert sich die Besonderheit als das je schon Vorausgewußte, so daß die Reflexion immer schon zu spät kommt. In der Unmittelbarkeit unproblematisch, wird sie in der Reflexion auf sie das „Gemeinte“, das sich dem Allgemeinbegriff ebenso entzieht, wie es ihm Maßstab bleibt. Denn das Gemeinte ist noch nicht unter die Prädikate eingegangen, die das Herrschaftsgebiet des Allgemeinen sind; und dennoch müssen alle Prädikate dieses „eigentlich Gemeinte“ suchen.

Wie ich das Einzelne nur über das Allgemeine habe, so habe ich auch umgekehrt das Allgemeine nur über das Besondere. Unmittelbare Gewißheit und Wahrheit von Sätzen, die diese unmittelbare Gewißheit ausdrücken, schließen einander nicht aus, sondern fordern einander. Ist diese wechselseitige (und daher doppelte) Beziehung in beiden Fällen gleich, so ist das Verhältnis ein negatives, keines kann ohne das andere sein (im Kantischen Sinne: Anschauung –

³ Vgl. Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I, Bonn 1935.

das Unmittelbare – ohne Begriffe ist blind, Begriffe ohne Anschauung sind leer), in einem so scheinbar wechselseitig negativen Verhältnis aber ist es in Wirklichkeit der Begriff, der die Oberhand behält: denn der Begriff hat schon von vornherein das Wort vorausgesetzt, *im* Wort ist aber schon das unmittelbarste Wissen von „rot“ etwa, nicht also ein dem Sinnlichen abstraktes Wissen, sondern auch das „Materielle“ an dem Wissen, weil sonst Erkenntnis überhaupt nie möglich wäre. Mit anderen Worten: Unmittelbarkeit und Begriff einander gegenübergestellt, verhalten sich so zueinander, daß der Begriff schon von vornherein die *Synthese* seiner selbst und der Unmittelbarkeit ist, während die Unmittelbarkeit *nur* sie alleine ist –. In dieser Gegenüberstellung führt die Philosophie von Kant konsequent zum Hegel'schen System.

Die Frage ist aber eine andere: Der Begriff (das Wort) setzt zwar nicht Unmittelbarkeit voraus, in dem Sinne, daß sie ihm die „Inhalte“ lieferte (was eine falsche Gegenüberstellung von Formellem und Materiellem bedeutet, weil an dem ausgesagten Wort „rot“ sich einfach nicht sagen läßt, was an ihm sinnlich und was formell-geistig sein sollte), aber er setzt das Verhältnis zwischen sich und ihr voraus. Das heißt: Wo immer wir sprechen, ist schon Geist und alles Unmittelbar *in* ihm, und es ist müßig, nach einem Unmittelbaren als Selbständigem zu fragen (denn dieses als selbständig „bewiesene“ wäre ja schon wieder ins Wort geraten und nicht mehr „unmittelbar“) –, denn dieses ist schon im Worte, im Begriff. *Es ist aber nicht müßig, nach dem Verhältnis von Begriff und Unmittelbarkeit zu fragen, weil dieses nicht im Begriff ist.* Der Begriff kann nur feststellen, daß das Unmittelbare immer schon in ihm ist, er spräche aber in einer Tautologie, wollte er sagen, es sei durch seine Mühe „in ihn hineingekommen“. Denn durch seine Mühe konnte er es lediglich ausdrücken („vermitteln“ in der Hegel'schen Terminologie), er hätte es aber nicht ausdrücken können, wäre es nicht schon vordem in ihm gewesen. Ist aber der Begriff so unmittelbar gegen sich selbst, so wird seine Vorherrschaft über das Unmittelbare – in der Hegel'schen Gegenüberstellung – fragwürdig. *Das Verhältnis des Begriffes zur Unmittelbarkeit* (das nicht er selber stiftete, – sonst wären wir Gott, der das Unmittelbare *schafft*) *bleibt bei Hegel vorausgesetzt*, es wird stillschweigend übergangen. Es geht hier also nicht darum, von Hegel zurückzuführen in eine „unmittelbarere“ Weise des Philosophierens (sich vom Sein unmittelbar ansprechen zu lassen, wie es Heideggers Grundtenor ist), was sich aber letztlich immer als ein *Unterbieten* von Hegels Methode darstellt, sondern darum, die Methode zu *überbieten*, – ein gegen ihre eigene Intention unvermittelt Vorausgesetztes ans Licht zu bringen.

Mit dem oben Gesagten ist aber implizit auch schon die *positive* Rolle des Unmittelbaren ausgedrückt worden. Freilich nicht des Unmittelbaren, das gegen das Wort in Opposition gebracht wird, sondern des Individuell-Besonderen, das man dann entdeckt, wenn man das Unmittelbare gerade nicht in diese Opposition bringt, – weil man erkannt hat, daß hier die Vernunft einen Gegensatz setzte, den zu setzen *sie* selbst gar nicht mächtig war („das Unmittelbare ohne mich ist nichts“), weil die Voraussetzung dazu in dem an ihr schon vorgefundenen Verhältnis zur Unmittelbarkeit lag (der Christ würde sagen:

weil sie ihre eigene Voraussetzung nicht schaffend aus dem Nichts erzeugen kann, sondern an sich gestiftet findet als Zeichen ihrer Kreatürlichkeit). *Hegel setzt aber eine solche außer der Vernunft sich befindliche Unmittelbarkeit voraus*, gerade weil er einen so starken Widerspruch gegen die Vernunft braucht, daß diese den Antrieb erhält, ihn zu überwältigen. Nur, weil ein solches radikales Außerhalb der Vernunft durch ihn gesetzt wurde, konnte es, nein: muß es zu dem Gegensatz kommen: „Alles ist in der Vernunft“. Steht es aber so um diesen methodischen Ansatz, so bedeutet das von der Unmittelbarkeit ausgesagte negative Verhältnis gegen die Vernunft (daß sie „blind“ sei, kurz gesagt) nicht eine Aussage über alles, was sich außerhalb der (immer schon Hegelschen) Vermittlung befindet, sondern eine – unwissend an sich selbst gesetzte – Aussage der Vermittlung über sich selber: Daß sie die Unmittelbarkeit eben deshalb gegen sich selbst als negativ setzen müsse, weil sie immer schon *in* ihr ist, daß sie sich also von ihr trennen muß, um sie dann aus eigener Kraft mit sich zu vereinigen. Denn aus dieser Unmittelbarkeit zu sich selbst muß das Denken freilich treten, – der Geist, der erwacht, muß sich selber Spiegel sein, um sich zu sehen, – aber *hier* wäre vom Zusichkommen des Geistes aus seiner eigenen Unmittelbarkeit die Rede, während es bei Hegel zugleich ein Zusichkommen der Welt bedeutet. Mit anderen Worten: hier wäre die Trennung des Geistes von seiner früheren Unmittelbarkeit eine Negation (was jede Trennung ist) des *Positiven* (Gen. subj. – das Positive, der Geist, negiert), während sie bei Hegel eine Negation des Positiven (Gen. obj.) ist. Denn diese Distanzierung des Geistes von sich selbst wäre nur das Durchschauen, daß das, was dem ersten Anschein nach durch *seinen* Begriff an ihm gesetzt war, gegen diesen Anschein nur in ihm war, weil sein Verhältnis zu diesem vor seinem Denken an ihm gesetzt war.

Das Individuell-Besondere ist aber mehr als das Unmittelbare (als die Unmittelbarkeit des Geistes gegen sich selbst verstanden, die darum negiert werden muß) *sein kann*. Das Besondere ist keine Negation des Allgemeinen, aber deshalb doch nicht allgemein, sondern besonders, wenn auch nicht „besonder“, nicht abgetrennt. Das ist der Sinn des Platon-Satzes, daß jedes Ding seine Idee haben müsse (Parmenides), daß es also nicht in seinen Prädikaten aufgehen könne, sondern sinnliches Bild *eines* (einzigen) Urprädikates sein müsse. Das heißt aber: daß *in* der Sinnlichkeit schon ihr Sinn gegeben sei, in der Unmittelbarkeit ihre Vermittlung, die nicht *allgemeine* ist, sondern verbesondert als *dieser eine Sinn*. *Das Allgemeine selber also ist es, das aufgehoben werden muß in die Individualität des Gemeinten, weil es sinnlos bleibt ohne dieses. Aber diese konkrete Individualität des Besonderen*, in der das Allgemeine der Reflexion immer schon aufgehoben ist – nicht in der sich-vergewissernden Weise des reflektierenden Geistes, sondern in der empfangenden Weise des kreatürlichen Geistes – *ist bei Hegel selbst vorausgesetzt*: freilich nicht durch einen Begriff der Positivität im hier aufgestellten Sinne, aber durch eben diese Positivität, die sich implizit *in der Methode* selbst manifestiert: Denn das Vermittlungsergebnis, das man für möglich halten mußte, ehe man es erweisen konnte – das „Gemeinte“, das da ist, ehe man es zu beschreiben suchte –, und das dadurch zur

Möglichkeit der von allem Konkreten abstrahierenden, allgemeinen Reflexion wird (die das Gemeinte ja vermitteln soll), ist schon die Einheit dieser vermittelnden Reflexion und des zu Vermittelnden, *ehe diese Einheit geleistet wurde. Hegel ist sich selber immer um einen Schritt voraus*: das, was vermittelt werden soll, das Ansich, wird als vermittelbar vorausgesetzt, damit man überhaupt beginnen kann, es zu wagen. Und diese Vermittelbarkeit des Ansich, die hier vorausgesetzt wird, *muß* für die Reflexion unbewiesen sein, da sie ja erst der Beginn ihrer Möglichkeit ist. So teilt sich aber das zu vermittelnde Ansich in zwei Aspekte: in das Ansich, dem man „glaubt“, daß es vermittelbar ist, und zweitens: in das Ansich, das *damit* schon alle Konkretheit der Vermittlung in sich hat: denn wenn man ihm glaubt, daß es vermittelbar sei, so setzt man in ihm schon die Synthesis von Vernunft (die das Ansich durch *Negation* vermittelt) und Ansich voraus. *Während die vermittelnde Reflexion sich aber zu ihm negativ verhält, verhält sich diese an sich Konkrete gegen es positiv*: denn es kann sich gar nicht gegen das negativ verhalten, dessen Synthesis mit sich es in seinem Wesen mit einschließt. Daß also die Reflexion das Ansich im Hegelschen Sinne überhaupt radikal negieren kann, und daraus nicht zu einer endgültigen Trennung vom Vermittlungsgegenstand gelangt, sondern gerade zu seinem positiven Begriff, liegt daran, daß *die* Differenz, die zwischen konkreter Individualität und Reflexion als negative gegeben ist, in dieser konkreten Individualität als positive vorhanden ist.

Dieses „Gemeinte“ ist jene Einheit des *noch-nicht* vermittelten Ansich (1.) und des über die Negation der Negation vermittelten Resultates (3.), die ich voraussetze, damit sich das *un-vermittelte* Ansich (2.) in seinem eigenen Begriff widerspreche, wenn es in sich beharrend gegen den Begriff den bloßen Hinweis des „Diesda“ setzt. Die Einheit zwischen dem noch nicht vermittelten Ansich und dem vermittelten ist fürs erste noch nicht gegeben; indem das Unmittelbare (das *als* Unmittelbares am Anfang auch kein Ansich ist, weil dieses schon im Gegensatze steht, sondern ebenso einfache Einheit wie die später zu findende Einheit) im Beharren der Einzigkeit in die kategoriale Bewußtheit tritt, tritt die erste Kategorie, die das „Diesda“, in den Widerspruch zum unmittelbar gewußten Sinn des Unmittelbaren, so daß das „Diesda“ nicht mehr ein Unmittelbares, sondern ein Un-vermitteltes, ein im *Gegensatz* zur Vermittlung Stehendes wird. *Zugleich* aber muß man sich den Widerspruch unmittelbar *am Unmittelbaren selbst denken* (also nicht das Werk der vermittelnden Vernunft seiend), *sonst ginge dieses ja die ganze Vermittlung nichts an, während andererseits der Widerspruch nicht in ihm sein, sondern sich finden muß im Unvermittelten gegen das Vermittelte, weil sonst* (nach Hegels eigener Voraussetzung) *die Einheit eine willkürlich gestiftete wäre* (nämlich durch das Wesen der Unmittelbarkeit), nicht aber eine vermittelte. Mit einem Wort, es handelt sich um die Reflexionsdifferenz der Synthesis $A = A$, in der das A nach dem Ist-Zeichen trotz der materiellen Gleichheit dem Sinn nach ein anderes ist, nämlich Prädikat gegen das Subjekt, das für sich noch nicht wissen konnte, daß es prädicierbar ist. Somit liegt aber das Wesen der Prädicierbarkeit auch nicht in dem Prädikate (denn dieses konnte wiederum nicht wissen, ob es das Wesen des noch

unbekannten Subjektes treffen werde — denn bekannt wird dieses ja erst durch die Prädikate) und so ist die Möglichkeit der Prädikation nur in der ganzen vollzogenen Prädikation gegeben, ohne daß man sich vergewissern könnte, daß diese möglich sei, ehe man sie — wagend und versuchend — setzte. (Hierin liegt der falsche Ansatz des Unternehmens der „Kritik der reinen Vernunft“, eine Kritik des Erkenntnisapparates *vor* seiner Anwendung auf dem Gebiete der Naturwissenschaften zu liefern — [Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“] — weil es eine in diesem Sinne „reine“ Erkenntnis gar nicht geben kann. Daß überhaupt das ganze *erfahrungs*-abstrakte A prädzierbar ist durch sich selbst, ist wiederum *Erfahrung*, in dem Sinne, daß der Erweis der Möglichkeit dieses Prädzierens in diesem Prädzieren nicht mit ausgesprochen ist).

In diesem Sinne ist es falsch, zwischen dem „Gemeinten“ (der beabsichtigten Prädikation) und dem Begriff (der vollzogenen Prädikation) einen Streit um den Vorrang beginnen zu lassen, denn in einer solchen Gegenüberstellung haben wir das Gemeinte tatsächlich nur über den Begriff. „Gemeintes“ und Begriff würden so absolut wie relativ zugleich, und beides zusammen ein unlösbarer Widerspruch: Denn entweder wäre dann der Begriff nur eine „Chiffre“, die „etwas“ (was?) auszudrücken hat, das von ihm abgetrennte Gemeinte aber nur blind ertasten kann, oder man könnte das Gemeinte ebensogut als leere Negation des Begriffes erklären. Welchem von beiden man aber den Vorrang über das andere geben wollte, darüber würde vollkommene Willkür herrschen, da ihr Verhältnis zueinander wechselseitig ein ganz gleiches ist. Es ist die Dialektik des „Anderen“ gegenüber dem „Etwas“, in der man ebensogut das „Etwas“ das „Andere“ nennen könnte wie das „Andere“ das „Etwas“, und wo dem Taumel der wechselseitigen (und sinnlosen) Negation nur dadurch ein Ende gemacht werden kann, daß die immer schon vorausgesetzte Totalbestimmung des *Einen* durch das andere (ohne daß man sofort wieder die Gegenbestimmung ansetzte), Prädikation überhaupt, möglich ist, und daß auch dieser verfehlt Versuch einer Deduzierung der Prädikation auf dieser Voraussetzung beruhte, weil man sonst überhaupt nicht hätte beginnen können. *Innerhalb der Dialektik ist diese Voraussetzung, die sie über ihre eigene Möglichkeit macht, zwingend.* Die Möglichkeit der „Trennung“ des Unmittelbaren und seines Begriffes überhaupt aber, die *erste* Negation (denn die zweite Negation ist ja nur insofern fragwürdig, als sie die erste Negation voraussetzt) bleibt notwendig unvermittelt, — und entspricht so nicht dem von Hegel selbst aufgestellten Vermittlungsideal.

Die erste Negation stellt die Mitte dar zwischen dem Unmittelbaren und dem Vermittelten als das Unvermittelte. Dieses, dem Begriff des Unmittelbaren wiederum in unmittlbarer Weise widersprechend (wenn man vom „Diesda“ ausdrücklich noch keinen Begriff hat, dann aber sagt, weil es keinen Begriff von sich hat, widerspreche es sich als ein schlechtes Allgemeines, da es doch gerade im Gegenteil das ganz Besondere sein will, so hat es sonderbarerweise auf einmal doch seinen ganzen Begriff unmittelbar an sich; dieser unmittelbare Begriff ist zugleich aber „Wider-Begriff“, — denn sonst könnte man ja bei ihm stehen bleiben und zufrieden sein; der Sprung von An sich als

blind gegen den Sinn zum Ansich als *Widerspruch in sich* gegen den Sinn / von Unmittelbar zu Unvermittelt / bleibt aber so ungerechtfertigt) *verhält sich ebenso unmittelbar zur Vermittlung als vollzogener*, wenn es auch in diesem zweiten Schritt zum Endergebnis – der Negation der Negation – weniger klar ins Auge fällt: *denn hier ist das Un-vermittelte die Negation der Vermittlung* – und wie sollte diese dann überhaupt je zustandekommen, wenn sie doch als Möglichkeit ihrer selbst nicht ein negatives Verhältnis zum Unmittelbaren, sondern eine positive Synthesis ihrer selbst mit diesem voraussetzen muß? *Das Un-vermittelte als Widerspruch der Vermittlung gegen das Unmittelbare würde gültige Vermittlung überhaupt unmöglich machen.* Und hier vollzieht Hegel einen zweiten Sprung: er setzt *über* der Mitte von erster und zweiter Negation (vordem war nur die Rede vom Übergang vom Ansich zur ersten Negation) die *ganze* Vermittlung voraus. Während man beim Prädikationsproblem des $A = A$ (Kant zum Beispiel) nur die Möglichkeit einer reinen Synthesis voraussetzte, setzt Hegel die Möglichkeit der dialektischen Vermittlung über alle Negationen voraus. Denn ehe er *negiert* (wodurch sein Vermittlungsniveau höher als das seiner Vorgänger liegt), setzt er doch die Hoffnung voraus, daß dies ein positives Ende finden werde. Aber er setzt dies nicht als Hoffnung, sondern behauptet hierin den *Beweis* des positiven Resultates zu liefern, – und bleibt so im Kantischen Sinne „dogmatisch“. *Die Negation der Vermittlung setzt eine ganze, noch nicht vermittelte Vermittlung voraus.*

Es ist also zu unterscheiden:

1. Das Unmittelbare, der Anfang überhaupt dieses ist zugleich:
2. *Das Un-vermittelte, im Verhältnis zum Unmittelbaren die erste Negation;* es ist *zweilichtig*:
 - a) „*omnis determinatio est negatio*“ (Spinoza, „Ethik“): alle Bestimmung ist Negation des absoluten Unmittelbaren; die *Bestimmung* erscheint dann als das Besondere, das Unmittelbare als das verfehlt Allgemeine.
 - b) Das Unmittelbare verfehlt seinen eigenen Begriff, wenn es sich als Besonderes dem Allgemeinen entgegensetzt: es wird das Aller-Allgemeinste.
3. *Das Un-vermittelte im Verhältnis zum Vermittelten, die zweite Negation:* Der Begriff des „Aller-allgemeinsten“ wird negiert; er wird aber nicht so negiert, daß man dann wieder dort stünde, von wo man ausgegangen ist (nämlich im Einzig-Besonderen), sondern *plötzlich* weiß man *mehr* als vorhin: das schlechte Allgemeine hat ein richtiges Allgemeines in sich. Es bekommt aber seinen Sinn erst aus der Negation des vorausgesetzten Vermittelten, das aus der Negation der Negation erst resultieren *soll*.

Das im Un-vermittelten vorausgesetzte Vermittelte ist so als *Voraussetzung* der zielgerichteten Negation der Negation deren *ENDE*, als Garant der Absoluten Identität von Unmittelbarem und Vermittlung die Möglichkeit des absoluten *ANFANGS*, als das schlechte Allgemeine oder der Widerspruch, der aber das konkrete Allgemeine in sich begreift (indem der Widerspruch aus dem Ganzen ein aufhebbarer ist), der *ÜBERGANG*.

Mit anderen Worten:

Indem der Begriff sich setzt, wird das „Gemeinte“ einerseits zum „Anderen“, d. h. zum Unmittelbaren, das in der Entgegensetzung zum Begriff keine Existenzberechtigung haben soll, auf der anderen Seite aber doch eine haben muß, um den Begriff voranzutreiben. Denn *diese* Unmittelbarkeit soll ja vermittelt werden, womit aber gesagt ist, daß es

1. ein Unmittelbares gebe, das in Negation zur Allgemeinheit steht, das leere Dieses; auf der anderen Seite
2. ein Unmittelbares, das die Vermittlung implizit in sich hat als vermitteltes Unmittelbares, so daß man die Vermittlung nur mehr zur Explikation bringen müsse, in der Gemeintes und Begriff *eines* sind.

Wie kann man aber diese beiden Aussagen über das Gemeinte getrennt durchhalten? Denn ist das Unmittelbare nicht Negation des Allgemeinen, des Begriffs, so fehlt der Motor, der die Begriffsentwicklung vorantreiben könnte. Ebenso muß aber die Unmittelbarkeit auch die latente Totalität darstellen, die zur Entfaltung zu bringen ist, und als dieses Zu-Vermittelnde (lat. Gerundium) bleibt es Maßstab der Entwicklung. Denn die Entwicklung vom „Diesda“ zum Allgemeinen geht so vor sich, daß gezeigt wird, daß das Diesda seinen eigenen Begriff des Einmalig-Besonderen verfehlt, wenn es sich als Negation jeder Bestimmtheit setzt, sich also über die Allgemeinheit vermitteln muß, gerade *um* sich als Einmalig-Besonderes zu erhalten. Der Begriff des Einmalig-Besonderen (der durch die Vermittlung über das Allgemeine erst „zu sich kommen“ soll) wird aber dennoch in unmittelbarer Weise vorausgesetzt, und muß vorausgesetzt werden, weil sonst einerseits das Allgemeine selber zu einer abstrakten Negation in durchaus formallogischem Sinne würde, und das Besondere andererseits abstrakter denn je, überhaupt keine Beziehung zum Begriff fände.

Man setzt also einen Begriff der Unmittelbarkeit, der gleichsam die Mitte darstellt zwischen einer abstrakten, undenkbaren Unmittelbarkeit (der ein ebenso abstrakter und undenkbarer Begriff entspricht), indem diese Unmittelbarkeit, anstatt die Negation des Begriffes zu sein, den *noch-nicht* – vermittelten Begriff darstellt.

Die Unmittelbarkeit und die abstrakte Unmittelbarkeit sind aber auswechselbare Begriffe: denn es ist die Unmittelbarkeit *selber*, die in der Reflexion auf sich die abstrakte Unmittelbarkeit wird, der Widerspruch in sich selbst, die erste Negation. Und die abstrakte Unmittelbarkeit ist nicht der Widersinn schlechthin, sondern der auf die Vermittlung hin aufhebbare Widerspruch, was 1. die Einheit von Unmittelbarem und Vermitteltem *von Anfang an*, und 2. die Einheit des Unmittelbaren mit sich selbst *in* seinem Widerspruch, ebenfalls *von Anfang an* bedeutet.

Die ganze Möglichkeit des Systems beruht 1. auf der impliziten Behauptung, daß ein *Noch-Nicht* kein Nicht darstelle, oder: daß es zwischen Sein und Nichts ein Drittes gebe, so daß das Sein immer in der Setzung erscheinen kann (in der Setzung ist die Endlichkeit des Prädikates immer mitgegeben), insofern das Sein jetzt Endliches geworden ist, negiert werden kann wie ein *Nichts*, dadurch

aber, daß es auf ein bestimmtes Drittes hin negiert wird (welches Drittes ich nur in der Suche nach der Vermittlung des Ganzen setzen kann, welches also jenen vorausgesetzten unmittelbaren Begriff darstellt), nicht gänzlich negiert, sondern „aufgehoben“ wird. Der Grundgedanke der „Wissenschaft der Logik“ ist also, daß das Sein (das das Absolute⁴ vertritt) seinen Sinn nicht aus der Einzelsetzung (die die Endlichkeit mit sich bringt), sondern aus dem *Ganzen* beziehe, das aber als Ganzes nie präsent sein kann, sondern im *Werden* vollzogen wird.

Und 2. beruht die Möglichkeit des Systems auf der Vorwegnahme seines eigenen Begriffes, der die absolute Identität von Begriffen und Sache wäre (Prädikation und „Gemeintem“), wobei diese schon unter dem oben ausgeführten Vorurteil stehen.

Der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Begriff und Sache, Vermitteltem und durch die Vermittlung bezielem „Gemeintem“ wird also, da die abstrakte Gegenüberstellung der je zwei Glieder in eine geradlinige gegenseitige Negation – in die Unmöglichkeit von Sprache überhaupt – führte, in ein *Drittes* zwischen beiden, die „immer schon vermittelte Unmittelbarkeit“ hineingetragen, wobei das „Immer-Schon“ gleichsam das Gleichgewicht gegen das „Noch-Nicht“ halten muß, um die problematische *zeitliche Differenz* aufzuheben, die Problematik aber im Gegenteil nur noch verschärft. Denn wenn das „Noch-Nicht“ fragen läßt, wie das später Explizierte schon implizit enthalten sei, – so aber, daß es sich selbst *nicht* genügt, daß Vermittlung notwendig wird (weil sonst das Implizite sich selbst verfehle, auf der anderen Seite aber das Implizite zum Maßstab der Vermittlung gemacht werden muß), so antwortet das „Immer-Schon“ am Ende der Vermittlung auf diese Frage, daß sie gleichsam ein Scheinproblem darstelle, indem die Vermittlung eben zeige, daß das „Noch-Nicht“ dem „Immer-Schon“ entspreche. Dann muß man sich aber die Frage stellen, woher es komme, daß sich das „Immer-Schon“ nicht genügen kann, sondern in die Dialektik eingehen mußte, und woher die Dialektik jene Spannung nahm, die sie erst in Bewegung setzte, – denn das „Immer-Schon“ darf wiederum nicht zur mystischen Einheit von Gemeintem und Begriff werden.

Die Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung *muß* bestehen, sie ist das Urphänomen der Reflexion selbst, das den analytischen Satz $A = A$ als einen synthetischen erweist; sie ist Gegenstand und Ziel aller Vermittlung. Sie *kann* aber zugleich *nicht* vermittelt sein, weil sie sich in jeder gesetzten Prädikation erneuert, und der Reflexion immer voraus ist, sie *darf* aber auch gar *nicht* vermittelt werden, weil sie nichts Bestimmtes sein darf, das selber wiederum im Vermittlungsproblem stünde, wodurch das Problem nur verschoben wäre. *Deshalb erscheint diese Spannung als das UNDIALEKTISCHE der Dialektik, als der absolute Anfang* (der in jedem Übergang präsent ist, denn er garantiert die ständige Einheit des vorausgesetzten Unmittelbaren mit seiner angestrebten Totalität und damit mit allen Vermittlungsstufen auf diese Totali-

⁴ Vgl. I. Iljin, Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bonn 1946. – E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, Gütersloh 1952. – H. Ogiermann, Hegels Gottesbeweise, Rom 1948.

tät hin) oder das Werden, der reine Übergang, der ebenso Spannung wie Identität in jeder gesetzten Prädikation darstellt. Weil dieser Übergang *ebenso* Identität wie Nicht-Identität zu gleicher Zeit darstellt, so ist er die Einheit beider: die „Identität der Identität und Nichtidentität“, so aber, daß diese „Identität der Identität und Nichtidentität“ nicht selber eine *neue*, zusätzliche Bestimmung an der Prädikation darstellt, sondern sie selbst in der vollzogenen Wirklichkeit.

Alle Begriffe, die Hegel verwendet, werden daher zwiespältig:

DIE UNMITTELBARKEIT: denn sie soll Negation des Begriffes sein, aber wiederum nicht als leere Verneinung. Und dabei wird diese Unmöglichkeit zwiespältig gefaßt: einmal als Begriff des Dieses, der sich selber verfehlt, indem es sich als Negation aller Bestimmtheit interpretiert (wobei zu fragen bleibt, ob dies dem „Diesda“ überhaupt entspricht, ob es ihm nicht von Hegel vindiziert wird); dann als Negation des je bestimmten Begriffes im Gange der Vermittlung. Aber solche Negation muß die Unmittelbarkeit erhalten bleiben, „damit etwas geschieht“. Das ist aber etwas ganz Anderes als das Erste.

Als Negation des je bestimmten Begriffes muß ja die Unmittelbarkeit von wo anders als vom Begriff her ihre Selbstgewißheit haben, die sie fähig macht, zu erkennen, ob ihr ein Begriff angemessen sei oder nicht. Zugleich darf diese Negation keine leere sein, sondern bestimmte Negation („wissende“ Negation, die entscheiden kann, ob sie zu negieren hat oder nicht; „zielgerichtete“ Negation also).

DIE BESTIMMTHEIT wird so aber auch zwiespältig:

Als die je konkrete Bestimmung kann sie fürs erste nicht aus der Unmittelbarkeit stammen, denn sie stellt sich ja der Unmittelbarkeit als das Allgemeine entgegen, während das Unmittelbare als das Besondere gedacht ist, das sich über jenes vermitteln soll. Das Unmittelbare als Negation des Allgemeinen verfehlt sich selbst: es wird das Allerallgemeinste. Das Besondere und Allgemeine dürfen aber auch nicht sofort „mystisch“ zusammenfallen. Es muß also eine Spannung geschaffen werden, die ebenso auseinanderhält wie vermittelt.

Ebenso das **BESONDERE** wie das **ALLGEMEINE** werden daher ferner zwiespältig gefaßt; das **BESONDERE** ist einmal leere Negation, dann bestimmte Negation. Das **ALLGEMEINE** einmal der Begriff überhaupt, dann der bestimmte, je konkret vorgebrachte Begriff. Das Besondere wird zur leeren Negation erklärt, damit einmal die Distanz zum Allgemeinen geschaffen wird, die notwendig ist, damit das Allgemeine mehr als das Besondere ist, und nicht jedes Besondere unmittelbar sein ihm eigenes Allgemeine habe, wodurch das Allgemeine ebenso einzeln-besondert würde. Wäre aber das Besondere schlechthin leere Negation, so verfehlete auch das Allgemeine seinen Sinn, der ja in der Erklärung des Besonderen besteht. Die Allgemeinheit muß also bestimmte Einzelbestimmung werden. Als Einzelbestimmung setzt sie aber den Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit und der bestimmten Negation voraus: Sie (die Einzelbestimmung) ist nicht das Allgemeine schlechthin, sondern eine von anderen Bestimmungen besonderte Bestimmung. Insofern sie Allgemeines ist (was sie sein muß, weil sie die Vermittlung darstellt), steht sie in Negation zum Beson-

deren. Sie wird also *aufgehoben*, d. h. sie wird unmittelbar zu einer anderen *Einzel-Bestimmung* geführt. Der Übergang ist dabei die bestimmte Negation, in der der gesetzte Begriff am unmittelbaren Begriff der Vermittlung oder des „Ganzen“ gemessen wird, und als *für sich* mangelhaft erkannt wird. Das heißt, jetzt findet das Umgekehrte statt: das Unmittelbare als Motor der bestimmten Negation ist jetzt das Allgemeine, der einzelne Begriff das Besondere, das aufgehoben werden muß.

Das auf das Allgemeine angewendet, bedeutet, daß es sich einzig im „reinen Übergang“ findet (in dem „Nichts“, das sich zwischen der einen Kategorie im System und der nächsten, daraus entwickelten, findet; ganz primitiv gesagt: in dem Nichts, das sich zwischen den Kapiteln der „Logik“ befindet, aus dem man aber begreift, warum jetzt gerade *diese* Kategorie zu ihrer Behandlung kommen muß und nicht eine andere), denn das Allgemeine muß: 1. präsent sein, 2. mehr als der einzelne Begriff, 3. nicht außerhalb von ihm. (Es darf nicht in das platonische Problem des „tritos anthropos“ führen.)

Jetzt ist es aber so, daß die bestimmte und die leere Negation nicht voneinander zu unterscheiden sind; denn die bestimmte Negation ist eine bloße Versicherung, indem sie sich aus dem Unmittelbaren herleitet, das als Allgemeines fungiert, als jene Totalität, die jede Bestimmung *bestimmt* (die letzte, unaussprechbare „Besonderheit“ ausmacht), ohne in irgendeiner aufzugehen. Sie ist also selber nicht bestimmbar und darf es auch nicht sein. Die leere Negation des Unmittelbaren gegenüber der Bestimmung wird so aber nicht nur als Unmöglichkeit bewiesen, sondern bleibt vorausgesetzt und führt in die Verwirrung: denn auch die *bestimmte* Negation bleibt eine leere Negation: denn sie bezieht sich von einer unaussprechbaren Totalität auf einen ebenso unaussprechbaren Übergang zwischen zwei Begriffen. Die *Unmittelbarkeit*, die früher als leere Negation formuliert worden war, wird jetzt zur messenden Totalität, indem sie die Vermittlung selber sein soll; – der *Begriff*, der früher das Allgemeine repräsentierte, hingegen wird zum Besonderen, das an jener Totalität aufgehoben wird. Jene Totalität hat sich aber keineswegs von einer leeren Unmittelbarkeit zur Totalität gewandelt. Denn die Totalität soll erst vollzogen werden, muß aber schon vorausgesetzt werden, um Maßstab für ihre Vermittlung zu sein. Die Totalität müßte also zweimal auftauchen, das eine Mal gerade *nicht* als Totalität, sondern als sich schlechthin Widersprechendes (also Falsches), das andere Mal als Totalität im echten Sinne, ohne daß man angeben könnte, wodurch sich ihre Unmittelbarkeit in dieser Fassung gegenüber ihrer ersten Fassung geändert hat. Denn einerseits muß man die latente Vermittlung schon von allem Anfang an in der Unmittelbarkeit annehmen, auf der anderen Seite wird das wieder geleugnet, wenn man die Unmittelbarkeit in ihrem negativen Sinn betrachtet; und dieses *muß* man tun, um der Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem willen.

Die Unmittelbarkeit in der zweiten Fassung vermittelt den *Begriff*: denn sie negiert nicht den Begriff schlechthin, sondern den Begriff als besonderen, endlichen. Als allgemeinen setzt sie ihn, als bestimmten bestimmt sie ihn, als besondert-endlichen hebt sie ihn auf die Totalität zu in den nächsten auf. Sie

selbst aber muß die Totalität von Besonderheit und Allgemeinheit sein, denn sie wurde

1. als leere Besonderheit gesetzt,
2. als das Allgemeine,
3. als das bestimmte Allgemeine.

Die Frage ist: Könnte man zwischen Unmittelbarkeit und ihrer Vermittlung eine „MITTE“ finden, die die Spannung zwischen beiden ausmacht (damit Reflexion überhaupt und die philosophische Vermittlung der Kategorien möglich sei)? Und kann diese eingehen in eine philosophische Fassung ihres Begriffes, anstatt – wie bei Hegel – im Hintergrund zu bleiben? Denn es erscheint nun notwendig, daß dieser Übergang stillschweigend und unauffällig im Hintergrund der Bewegung verborgen bleibt. *Die Vermittlung des „Überganges“ nach Hegels eigener Methode führte in eine Dialektik der Dialektik, IN DEN UNENDLICHEN WIRBEL EINES SINNLOSEN REGRESSES.*

Der Grund liegt sichtbar in der letztlichen Fremdheit zwischen Konkretem und Reflexion. Aber kann man diesen Fehler dadurch vermeiden, daß man hinter Hegel zurückgeht und sein Problembewußtsein unterbietet?

Das Problem zwischen Konkretheit und Reflexion könnte man – auf den historischen Hegel übertragen – so formulieren: Man müßte das Vorgehen der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Logik“ in Eins zusammenschauen können. Der „reine Übergang“ (Sein-Nichts-Werden), der das Undialektische in der Dialektik darstellt (damit man nicht in eine Dialektik der Dialektik gerät), die erste Negation einerseits *und* das Unmittelbare, das als latente Totalität die „Mitte“ zwischen schlechter Un-vermitteltheit (ihrem Widerspruch) und der Vermittlung darstellt, müßten eines aus dem anderen zu begreifen sein. Es erhellt, das *dieses* Unmittelbare nicht das von Hegel verstandene wäre, sondern die individuelle Konkretheit, die anders als das bloß Reflektive ist, jedoch nicht in der Weise des Negativen, sondern in einer positiven Eigenheit. Dieses individuell-Konkrete hätte aber (gelänge ein solches System) die Latenz des Begriffes in sich (ohne der Negation in sich zu bedürfen), *während der „reine Übergang“ gar nicht zum Begriff kommen kann, weil er die un-dialektische Wirklichkeit der dialektischen Prädikation darstellt.* Bei Hegel droht daher die Dialektik zwischen zwei Dialektiken – zwischen jener der Vermittlung (die ja seine „Logik“ ausmacht) und der Dialektik *in* der Unmittelbarkeit, die vorausgesetzt bleibt – *oder:* der Kurzschluß der Methode, indem sie sich selber im undialektischen Übergang verleugnen muß. Die Positivität der Konkretheit erweist sich so gegenüber schaffen wollender Reflexion als die überlegenere Macht.