

Oder ist vielleicht gar mit dem Gott der Philosophen auch der Gott der Theologen im Entschwinden? Konnte nicht auch der Gott der Theologen, seit es Theologie überhaupt gibt, nur so verstanden werden, daß man ihn im ersten Schritt mit dem Gott der Philosophen in eines setzte, um ihn danach in einem zweiten Schritt, aber unter Voraussetzung des ersten Schrittes, dem Gott der Philosophen entgegenzusetzen?²⁷

Salaquardas Überlegungen scheinen mir richtig bis auf einen, allerdings entscheidenden Punkt: Nicht die Philosophie geht mit der traditionellen philosophischen Theologie zu Ende, sondern allein die begründungsrationalistische Philosophie, die allerdings weitgehend mit der Philosophie identifiziert wurde und noch wird; denn unberührt von dem Ende der traditionellen philosophischen Theologie bleibt der Ansatz des pankritischen Rationalismus. Und von diesem Fundament aus ist es m. E. möglich, eine Metaphysik zu entwickeln, die zum Gesprächspartner auch der Theologie werden könnte. Für sicher halte ich es zumindest, daß der pankritische Rationalismus nicht in den engen Grenzen gefangen bleiben darf, in denen er durch ihre Gründer – also durch Popper und seine Schüler – gehalten wird. Denn so sehr mir auch der Grundansatz richtig erscheint, so muß der pankritische Rationalismus doch aus den neopositivistischen Verstrickungen gelöst werden, in denen er sich aufgrund seiner Tradition noch immer befindet. Er muß mit anderen Worten aus einer Wissenschaftstheorie mit philosophischen Ansätzen zu einer Philosophie umgestaltet werden – die allerdings auch den modernen wissenschaftstheoretischen Anliegen gerecht werden muß²⁸.

Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik

Von Peter ROHS (Kiel)

„Aus dem Werden geht das Dasein hervor. Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint daher als ein erstes, von dem ausgegangen werde“ (L I, 96). Mit diesen Sätzen beginnt Hegel die spekulativ-logische Explikation des „Daseins“. In ihnen tritt eine bestimmte dialektische Denkfigur auf, die an vielen Stellen der Hegelschen Logik wiederkehrt: die Denkfigur des Sich-aufhebens von Vermittlung, das zu neuer Unmittelbarkeit führt. Diese Denkfigur soll im folgenden untersucht werden²⁹.

Daß ein Unmittelbares sich ergibt aus der Aufhebung von Vermittlung – ist diese Hegelsche Denkfigur überhaupt möglich? Gerade deshalb, weil es sich ergibt, scheint es kein Unmittelbares sein zu können. Hegel bestimmt „Vermittlung“ wie folgt: „Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist“ (Enz. § 12 Anm., ed. Nicolin/Pöggeler, Hamburg 1959, 45; vgl. ebd. 106, Anm. zu § 86). Gerade dies trifft nun offenbar alles auf das Dasein zu: „Aus dem Werden geht das Dasein hervor“; die Bewegung ist von einem Ersten, dem Werden, fortgegangen zu einem Zweiten, dem Dasein;

²⁷ G. Picht, *Der Gott der Philosophen*, 17 f., zitiert nach Salaquarda, a. a. O., 21 f.

²⁸ Zu Ansätzen in dieser Richtung vgl. Verf., *Der unaufhebbare Primat der Logik. Die Dialektik des Ganzen und die Grenze der Logik*, in: *Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie* 4 (1973) H. 1, und idem, *Läßt sich eine Kernlogik konstituieren? Ein Versuch dazu vom Standpunkt des pankritischen Rationalismus aus*, ibidem H. 2.

* Schon in meinem Kommentar zur Hegelschen Logik „Form und Grund“ (Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn 1969) bin ich auf ihre Problematik zu sprechen gekommen (149 f., 256 ff., 271 ff.), ohne ihr jedoch genügend weit nachgegangen zu sein. Zum Thema vgl. außerdem vor allem: van der Meulen, *Hegel – Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958; Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.

dabei ist das Werden ein Anderes als das Dasein; das Dasein ist also für die Bewegung des Begriffs nur, „insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anders gekommen worden ist“. Man möchte also meinen, das Dasein sei – alles weitere einmal zugestanden – in jedem Fall ein Vermitteltes; solle nicht alles durcheinander kommen, so könne es nicht zugleich als Unmittelbares behauptet werden. „Unmittelbar“ wäre ja nur das zu nennen, zu dem nicht „von einem gegen dasselbe Anders gekommen worden ist“. Dies könnte in der ganzen Logik nur das Sein des Anfangs – das „unbestimmte Unmittelbare“ (L I, 66) – sein; alles weitere ist ja gleichsam nach Definition ein solches, zu dem die Bewegung des Begriffs erst gelangen muß, also kein Unmittelbares. Es scheint also nicht möglich zu sein, daß sich die Vermittlung zu einem neuen Unmittelbaren aufhebt, daß ein Unmittelbares entsteht aus dem Verschwinden von Vermittlung; – dies „aufheben“ und „entstehen“ wäre selbst immer wieder eine Vermittlung, und also das, was dabei herauskäme, in jedem Falle nur ein neues Vermitteltes. Die Vermittlung als solche könnte in der Bewegung nicht mehr verschwinden.

Im übrigen, so könnte man weiter einwenden: was wäre gewonnen, wenn die Vermittlung wirklich in eine einfache Unmittelbarkeit zusammengehen könnte? Verschiedene Unmittelbarkeiten kann es nicht geben, das Aufheben von Vermittlung muß darum auf den Punkt vor der Vermittlung zurückführen. Würde etwa irgendwo innerhalb der Bewegung des Begriffs *alle* Vermittlung aufgehoben, so wäre man wieder bei dem reinen Sein, mit dem alles angefangen hat, so daß die Bewegung sich von da an wiederholen müßte. Etwas Eigenes kann in die Bewegung nur durch die Unmittelbarkeit des Beginns, nicht durch eine neue Unmittelbarkeit kommen.

Wäre es nur „endliches Verstandesdenken“, wenn man der Hegelschen Darstellung der dialektischen Bewegung diese Einwendungen machte? – Ich möchte zeigen, daß hier im Gegenteil etwas Wesentliches getroffen ist, ja daß diese Kritik geeignet ist, ein angemesseneres Verständnis der dialektischen Bewegung, als es in der Hegelschen Logik verwirklicht ist, vorzubereiten.

Dazu ist zunächst zu fragen: was bedeutet überhaupt, daß eine Vermittlung aufgehoben wird?

Bleiben wir bei dem eingangs angeführten Beispiel, der vermittelten Unmittelbarkeit des Daseins. – Die Vermittlung des Daseins ist das Werden. Das Werden liegt, wie Hegel sagt, „hinter dem Dasein“, wenn dieses aus dem Werden hervorgegangen und „da ist“. Zweifellos denkt Hegel hier auch an die Verhältnisse der äußeren Zeit: wenn eine Sache erst einmal da ist, dann ist ihr Werden, ihr Entstehen vorbei, vergangen, liegt „hinter ihr“. Diese äußere Relation, daß die Entstehung eines bestimmten Daseins zeitlich früher ist als dessen Verwirklichtsein und darum vergangen ist, wenn jenes eintritt, kann jedoch nicht der Inhalt der dialektischen Entwicklung sein, die Hegel aufweisen will. Das Aufheben der Vermittlung ist nicht einfach ein Vorübergehen derselben in der äußeren Zeit, sondern muß seinen Grund haben in der „Bewegung des Begriffs“, also in formalen Strukturen. Auch der Gedanke, daß alles Werden Werden von etwas sei, und daß das Dasein darum gleichsam im Begriff des Werdens liege (vgl. z. B. Gadamer, Hegels Dialektik, Tübingen 1971, 60), rechtfertigt nicht den dialektischen Übergang. Hier würde ja ebenfalls nur die dialektische aus der äußerlich zeitlichen Bewegung erklärt; der Übergang vom Werden von etwas zum Dasein desselben geschieht in der Zeit. Außerdem gilt nur unter bestimmten ontologischen Voraussetzungen, daß alles Werden Werden von etwas ist.

Worauf formal das Aufheben der Vermittlung des Daseins beruht, hat Hegel in dem Abschnitt „Aufheben des Werdens“ (L I, 93) darzustellen versucht. Es heißt dort: „Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Sein und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“

Es soll gezeigt werden, wie das Werden, eine in sich unruhige Bewegung, sich dialektisch zu einer ruhigen Einheit fortbestimmt, in sie „zusammenght“. Das Werden ist Einheit von Sein und Nichts, es ist „als Einheit des Seins und Nichts . . . diese bestimmte Einheit, . . . in welcher sowohl Sein als Nichts ist“ (L I, 92). So sind Sein und Nichts in ihm aufgehoben, d. h. nur als

Verschwindende. Aber das Werden setzt die Unterschiedenheit beider voraus. Zum Werden gehört, daß Sein und Nichts unterschieden sind. „Ihr Verschwinden“, heißt es dann – dabei bleibt sich sachlich im wesentlichen gleich, ob man dies „ihr“ auf Sein und Nichts oder, wie ich vorziehen würde, auf Unterschiedenheit bezieht – „ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens“. Werden setzt die Unterschiedenheit von Sein und Nichts voraus. Indem aber diese in ihm aufgehoben sind, verschwinden sie, und damit verschwindet der Unterschied zwischen Sein und Nichts, und folglich das Werden selbst, das diesen Unterschied voraussetzt. Das „Zusammengehen“ und „Zusammensinken“ besteht demnach darin, daß ein Unterschied aufgehoben wird.

Das Dasein, das sich daraus ergibt, ist selbst ebenfalls Einheit von Sein und Nichts, „das einfache Einssein des Seins und Nichts“ (L I, 96). Auch in der Einheit des Daseins ist also der Unterschied von Sein und Nichts aufgehoben. Dieser Unterschied war jedoch wie gesagt schon im Werden selbst aufgehoben. Wenn also der Übergang vom Werden zum Dasein in einem Verschwinden dieses Unterschiedes besteht, dann kann dies nur folgendes bedeuten: ein Unterschied, der schon aufgehoben, negiert ist, wird noch weiter, mehr, stärker negiert. Vielleicht so, daß er nur gradweise stärker negiert ist, aber noch in der Einheit des Daseins erhalten bleibt, vielleicht auch so, daß die stärkere Aufhebung den im Werden schon aufgehobenen Unterschied von Sein und Nichts im Dasein ganz verschwinden läßt.

Sein und Nichts sind in der Einheit des Werdens aufgehoben, sind Momente seiner Einheit, und sind im Dasein aufgehoben, sind Momente von dessen Einheit. Die Einheit hebt den Unterschied zwischen den Momenten in sich auf. Dies ist auch schon im Werden mit dem Unterschied von Sein und Nichts der Fall. Wenn nun der Schritt vom Werden zum Dasein in einem weiteren Aufgehobenwerden oder Verschwinden dieses Unterschiedes besteht, dann muß das Aufheben des Unterschiedes durch die Einheit, das Negiertwerden des Unterschiedes in ihr stufenweise stärker werden können. Das Werden wäre der erste Schritt zur Negation des Unterschiedes von Sein und Nichts, das Dasein ein zweiter, weitergehender. Der Unterschied verschwindet schon im Werden und verschwindet dann im Dasein noch mehr, vielleicht völlig.

Dies letztere ist nun von Hegel ganz gewiß nicht gemeint. Sowohl in der Einheit von Sein und Nichts, die das Werden ist, als auch in der, die das Dasein ist, bleibt der Unterschied von Sein und Nichts auch erhalten. Beide Vorstellungen aber, diese wie die andere, sind dialektisch ohne Sinn. Es kann nicht sein, daß ein Unterschied, der schon aufgehoben ist, hernach noch einmal negiert und so völlig zum Verschwinden gebracht wird (gleichsam als würde der bis da noch erhaltene „Rest von Unterschied“ nun auch noch beiseite gebracht); es kann ebenfalls nicht sein, daß ein schon aufgehobener Unterschied gradweise weiter aufgehoben wird. Solche „Grade des Aufhebens“ von Unterscheidung würden keinerlei dialektische Bedeutung haben können.

Insbesondere wäre offenbar, daß die Unterschiede einer solchen Stufung sich nicht selbst wieder im dialektischen Prozeß ergeben haben könnten; sie wären ganz äußerlich hereingenommen. Die Intention der spekulativen Dialektik ist ja, ausgehend von einem in sich und nach außen schlechthin Ununterschiedenen (dem Sein) *alle* Unterscheidung und Bestimmung sich fortlaufend ergeben zu lassen. Demzufolge müßten sich auch die Unterschiede zwischen den Stufen, den Unterschied von Sein und Nichts in Einheit aufzuheben, in diesem dialektischen Fortgang ergeben haben – schon deswegen, weil es Unterschiede sind, und weil sie gar den dialektischen Fortgang selbst betreffen. Solche Unterschiede aber haben sich nicht als Resultat eines dialektischen Sich-dirimierens ergeben.

Ein dialektischer Übergang wie der hier von Hegel angenommene ist also in Wirklichkeit nicht möglich; *diese* dialektische Bewegung ist nicht realisierbar. Da die dialektische Bewegung in der Hegelschen Logik zur Bestimmung der anliegenden Begriffe dient, bedeutet dies auch folgendes: man erfährt nicht, was der Unterschied zwischen Werden und Dasein ist. Da der Übergang von einem zum anderen keine mögliche dialektische Bewegung ist, liegt auch keine dialektische Begriffsbestimmung vor.

Hegel benutzt einmal Prädikate wie „unruhig“ und „ruhig“, um diesen Unterschied zu kennzeichnen. Diese Prädikate (und äquivalente, wie „haltungslos“ u. a.) sind in Hegels eigener Intention gar keine Begriffsbestimmungen, sondern lediglich „Vorstellungen“. Sie sind außerdem im Fortgang der Dialektik nicht abgeleitet und eingeführt, sondern ganz äußerlich

aufgenommen (was dem entspricht, daß in dem Versuch der dialektischen Kennzeichnung dieses Unterschiedes der Unterschied zwischen den „Graden der Aufhebung“ von Unterscheidung unabgeleitet von außen hereingenommen worden war). Daraus ergibt sich, daß die Bestimmung des Unterschiedes von Werden und Dasein durch die Prädikate „unruhig“ und „ruhig“ in Wirklichkeit zirkulär ist. Wenn man den Unterschied zwischen Werden und Dasein nicht kennt, weiß man auch nicht, was der Unterschied zwischen „unruhig“ und „ruhig“ ist. Es kommt auf eins heraus, diesen oder jenen unabgeleitet einzuführen.

Außer dieser äußerlichen Kennzeichnung beider Einheiten, die mit Dialektik nichts zu tun hat, gibt es nur ein Moment, durch das Hegel diese Unterscheidung bestimmt: eben das weitergehende Negiertwerden, das Verschwinden des Unterschiedes in der zweiten Einheit. Das Dasein ist, wie es heißt, das *einfache* Einssein des Seins und des Nichts, und diese Einfachheit des Einsseins kann in nichts anderem bestehen als in dem dargestellten Verschwinden der Unterschiedenheit von Sein und Nichts. Formaldialektisch (wenn also keine Prädikate wie „unruhig“ oder „ruhig“ und ähnliche benutzt werden) wird der Unterschied von Werden und Dasein allein hierdurch beschrieben. Diese Beschreibung setzt aber die dialektisch sinnlose Möglichkeit einer gradweisen Verstärkung von Negation, einer stufenweise weitergehenden Aufhebung ein und desselben Unterschiedes (hier desjenigen von Sein und Nichts) voraus; die Beschreibung ist infolgedessen selbst dialektisch sinnlos.

Aber auch bei der Annahme, es gebe eine solche Verschiedenheit von Stufen des Aufhebens von Unterschied, wird nicht einsichtig, wie dadurch der Unterschied von Werden und Dasein zustande kommen soll. Es ist, wenn die äußerlichen Bestimmungen weggelassen werden, nicht einzusehen, weshalb eine Einheit von Sein und Nichts, in der deren Unterschied stärker verschwunden ist, ein Dasein statt eines Werdens ergeben soll. Die äußerlichen Bestimmungen könnten dennoch nicht entbehrt werden; sie sind in Wirklichkeit das einzige, womit Hegel Werden und Dasein unterscheidet. Das Werden ist unruhig, das Dasein ruhig, – mehr erfahren wir nicht. In der Unentbehrlichkeit dieser Bestimmungen spiegelt sich wider, daß Werden und Dasein nicht ohne Rückgriff auf Zeitbestimmungen unterschieden werden können. Hegel benutzt solche auch implizit, wenn er „unruhig“ und „ruhig“ heranzieht, freilich ohne jede dialektische Begründung und Herleitung. Die dialektische Bewegung ist ja von ihm nicht in Zeit verankert worden.

Das bisherige Resultat ist also, daß Hegel weder den Übergang vom Werden zum Dasein noch überhaupt den Unterschied zwischen ihnen dialektisch begrifflich machen kann. Der Grund dafür ist, daß das Aufheben von Vermittlung durch das Verschwinden von Unterschied kein möglicher Typ dialektischer Bewegung ist. –

Diese Denkfigur, daß eine in sich konkrete, verschiedene Momente in sich aufgehoben enthaltende Einheit „zusammengeht“ in eine „einfache“ Einheit und damit durch das „Verschwinden der Vermittlung“ eine neue „mit sich identische Unmittelbarkeit“ entsteht, findet sich in der Hegelschen Logik vielfach. So z. B., wo das „Fürsichsein“ zum „Eins“ wird: „Die Momente des Fürsichseins sind in Unterschiedslosigkeit zusammengesunken, welche Unmittelbarkeit oder Sein ist...“ (L I, 154). In meinem Kommentar habe ich das Sich-aufheben der Vermittlung von Grund und Bedingung in der Sache in deren Hervorgehen in die Existenz näher betrachtet (L II, 99 f.; vgl. Form und Grund 256 ff.). Es heißt dort, „seine (d. h. des Grundes) einfache Wesentlichkeit geht im Gesetzsein mit sich zusammen und ist in diesem Aufheben seiner selbst das Verschwinden seines Unterschiedes von seinem Gesetzsein, somit einfache wesentliche Unmittelbarkeit“ (L II, 100); „Diese durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit ist die Existenz“ (ebd.). Wir haben wieder das Mit-sich-Zusammengehen, das Verschwinden von Unterschied, das Sich-aufheben von Vermittlung, das Hervortreten von Unmittelbarkeit – alles also, was schon den Übergang vom Werden zum Dasein charakterisiert. Dieser Übergang ist in genau der gleichen Weise wie jener unbegreiflich. Im Zusammenhang mit der Unmittelbarkeit der „Objektivität“ – der „Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt“ (L II, 357) – handelt Hegel selbst davon, daß auf dem Wege des Begriffs „mehrere Formen der Unmittelbarkeit“ vorkommen (356 ff.), was offenbar nur aufgrund dieser Denkfigur möglich ist.

Ihre Bedeutung für die Hegelsche dialektische Methode liegt darin, daß sie es ist, die die

„Akkumulation“ der Dialektik, d. h. den Fortgang über einen einzelnen Dreischritt hinaus ermöglicht. Schon das dargestellte Beispiel des Anfangs zeigt dies: im Werden sind die anfänglich Entgegengesetzten, Sein und Nichts, zu einer Einheit aufgehoben. Sein und Nichts sind miteinander vereinigt, und zwar so, daß zugleich ihr Unterschied bewahrt ist. Das Werden ist nicht ihre „abstrakte“, sondern ihre „konkrete“ Einheit, in der auch der Unterschied von Sein und Nichts zu seinem Recht kommt. Da nun keine Einseitigkeit mehr vorhanden ist – jedes von beiden ist in gleicher Weise Moment, in gleicher Weise unterschieden von seinem anderen und geeint mit ihm –, wäre die Dialektik damit schon an ihrem Ende. Die Vereinigung von Einheit und Unterschied, die jede „konkrete“ oder „negative“ Einheit in sich darstellt, bietet keinen Anstoß des Fortschreitens, da eben aller vorhandene Unterschied aufgehoben, alle vorhandene Einheit in sich dirimiert ist. Der Grund zu dialektischem Fortschreiten (im Sinne Hegels) liegt ja stets in nicht aufgehobener Unterscheidung bzw. in nicht in sich entzweiter Einheit.

Auch die absolute Idee am Ende der Logik ist eine in sich vollständig negierte Einheit, und wieder läßt Hegel die absolute Vermittlung in unmittelbare Einfachheit und Äußerlichkeit zusammensinken. Die Idee nimmt sich in die Unmittelbarkeit des Seins zusammen und ist als solche Natur (L II, 505). Gerade daß die Negation vollständig ist – daß also Einheit *und* Unterschied jeweils auch negiert sind – ist für Hegel die Bedingung dafür, daß das charakteristische „Zusammensinken“ stattfinden kann – beim Werden wie bei der absoluten Idee.

Am Ende der Logik ist diese Art des Fortgangs seit je der Kritik ausgesetzt gewesen. Es kommt aber darauf an, diese Bewegung nicht nur an dieser konkreten Stelle und hinsichtlich der besonderen Inhalte „absolute Idee – Natur“ zu problematisieren; sachgemäße Kritik wird ausgehen müssen von den Möglichkeiten, die für dialektische Bewegung überhaupt gegeben sind, und diese Bewegung als einen Typ dialektischer Bewegung zu kritisieren haben. Die Kritik muß im Begriff dialektischer Bewegung selbst, nicht in den besonderen Inhalten verankert werden. – Freilich ist es in systematischer Hinsicht bedeutsam, daß gerade Hegels Versuch einer dialektischen Herleitung von Raum und Zeit sich völlig auf diesen Bewegungsschritt stützt. Die Unmöglichkeit einer solchen Deduktion von Raum und Zeit enthält den tieferen sachlichen Grund für die Notwendigkeit, dialektische Bewegung von dieser nicht wahrhaft dialektischen Möglichkeit zu befreien.

Für die Kritik dieses Bewegungsschrittes ist besonders wichtig, wie Hegel selbst ihn in seiner allgemeinen Darstellung der dialektischen Bewegung faßt, wie er ihn als Moment dialektischer Bewegung überhaupt zu begreifen sucht. Dies geschieht in der Beschreibung der dialektischen Methode, die das Kapitel über die absolute Idee enthält. Das Zusammengehen des allseitig Vermittelten in unmittelbare Einfachheit ist für Hegel ein notwendiges Moment der dialektischen Methode, das auch hier zur Darstellung kommt. Hegel stellt das Resultat eines einfachen Dreischrittes dar. Die Weiterentwicklung eines solchen Resultates beschreibt er dann wie folgt: „Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich identische Ganze sich die Form der Unmittelbarkeit wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das Anfangende sich bestimmt hatte. Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die Negativität, welche die Dialektik und Vermittlung desselben ausmachte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann“ (L II, 499).

Das Resultat hat sich darum die Form der Unmittelbarkeit wieder gegeben, weil es „in sich gegangen“ und ein „mit sich identisches Ganzes“ ist. Die Unmittelbarkeit liegt also in dem Moment der Einheit. Der Begriff hat, wie es vorher heißt, durch das Aufheben seines Andersseins „seine einfache Beziehung auf sich hergestellt“ (L II, 498 f.). Einfache Beziehung auf sich – sie ist es, die nach Hegel erlaubt, etwas als „unmittelbar“ zu bestimmen. Der Gedanken- gang ist also: das Resultat ist einfache Beziehung auf sich – also in der Form der Unmittelbarkeit – also ein solches, wie das Anfangende war. Aber das Anfangende war eine Einheit, die den Unterschied noch nicht in sich aufgehoben hatte; das Resultat ist eine Einheit, die den Unterschied in sich aufgehoben hat. Wenn das Resultat wieder ein Anfangendes werden soll, dann muß aus der Einheit, die den Unterschied in sich hat, wieder eine solche werden, die den Unterschied noch nicht in sich hat. Die Frage ist, wie dieser Übergang möglich ist. Hegels Auskunft, „die Negativität, welche die Dialektik und Vermittlung desselben (des Resultates) aus-

machte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann“, befriedigt nicht. Sie entspricht genau dem, daß das Werden als Einheit von Sein und Nichts in das Dasein als das *einfache* Einssein derselben übergeht. Das Unbefriedigende und Unbestimmte dieses Übergangs wurde schon auseinandergesetzt. Das „Zusammengehen in die einfache Bestimmtheit“, das sich nun findet, ist in ganz gleicher Weise unbestimmt und unbegründet. Die verräterischen Ausdrücke „Zusammengehen“, „einfache Bestimmtheit“ zeigen die Analogie. (Vgl. auch: „Die Bestimmtheit, welche Resultat war, ist, wie gezeigt worden, um der Form der Einfachheit willen, in welche sie zusammengegangen, selbst ein neuer Anfang; . . .“ L II, 502.)

Auf der dritten Stufe hat nach Hegel der Begriff sich durch das Anderssein realisiert und durch das Aufheben dieser Realität seine einfache Beziehung auf sich wiederhergestellt (L II, 498). Wenn diese wiederhergestellte Einheit des Begriffs wieder ein Anfangendes sein soll, ein solches also, das zum Zerfallen in Differenz bestimmt ist, dann muß diese Differenz, in die der Begriff nun zerfallen soll, eine andere sein als die, die er schon in sich aufgehoben hat. Er kann nicht wieder in dieselbe Differenz zerfallen, die er in sich aufgehoben hat. Eine zweite, von der ersten unterschiedene Differenz könnte aber, insofern alle Einseitigkeit der anliegenden Formmomente schon aufgehoben ist, nur von außen beigebracht werden. Insbesondere der Unterschied beider Unterschiede müßte äußerlich sein (ebenso wie früher die Bestimmungen „unruhig“ und „ruhig“). Die Benutzung des Ausdruckes „Unmittelbarkeit“ täuscht darüber hinweg, daß so ohne weiteres aus der konkreten, in sich wirklich unterschiedenen Einheit nicht eine abstrakte, nur an sich unterschiedene werden kann. In der absoluten Negativität ist die Einheit durch den Unterschied und der Unterschied durch die Einheit negiert. Es wäre Willkür, das eine – die Negation des Unterschiedes durch die Einheit – allein herauszugreifen, die andere, reziproke Negation hintanzusetzen und so ein „Zusammengehen in Einfachheit“ vorzutauschen. Die Negativität ist im Begriff, in der Subjektivität aufgehoben zu werden; das ist die dritte Stufe, die der absoluten Negativität, und ein weiteres Aufheben, das die Negativität noch zu einer einfachen Inhaltsbestimmung umwandelt, ist dialektisch unbegründet und findet nicht statt.

In Anschluß an das eben Zitierte kommt Hegel selbst auf die Frage zu sprechen, ob die neu entstehende Differenzierung nicht eben die sein müsse, die schon aufgehoben ist: „Es kann zunächst scheinen, daß dies Erkennen des Resultats eine Analyse desselben sein und daher diejenigen Bestimmungen und deren Gang wieder auseinanderlegen müsse, durch den es entstanden und der betrachtet worden ist“ (L II, 499). Doch seine Beantwortung dieses Einwurfs setzt voraus, daß die neu entstehende dialektische Bestimmung eine andere sei als die, die schon in die „einfache Bestimmtheit zusammengegangen“ ist, ohne diese Voraussetzung weiter zu rechtfertigen (vgl. den Text bis S. 500, 1. Absatz). –

Das bisherige Resultat ist also im wesentlichen, daß diejenige Denkfigur, die ermöglicht, daß das Resultat eines dialektischen Dreischrittes wieder ein neues Anfangendes ist, identisch ist mit derjenigen, die in dem Übergang vom Werden zum Dasein vorliegt. Diese Denkfigur besteht darin, daß eine Einheit, in der ein Unterschied aufgehoben ist, zusammengeht in eine einfache Einheit. Dieser Schritt wurde als dialektisch unbegründbar aufgewiesen. Die dialektische Bewegung kann weder den Umschlag von dem Aufgehobensein des Unterschiedes in das Verschwinden desselben noch ein graduell und stufenweise weitergehendes Aufheben von Unterschied enthalten. Der Übergang benötigt deshalb stets äußere, nicht abgeleitete Bestimmungen.

Aus all diesem folgt, daß es nicht möglich ist, daß die dialektische Bewegung sich „akkumuliert“, über einen einzelnen Dreischritt hinaus fortsetzt.

Dies Resultat ist von großer Bedeutung für jeden Versuch einer systematischen Grundlegung von Dialektik. Zunächst ergibt sich, daß das, was Hegel das „System der Totalität“ nennt (L II, 502), in der von Hegel intendierten Weise jedenfalls nicht möglich ist. Bei Hegel heißt es: „Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment“ – die in Rede stehende Denkfigur – „zu einem Systeme“ (L II, 500). Wenn jedoch das Dargelegte richtig ist, dann beruht diese Erweiterung auf einem falschen Begriff von dialektischer Bewegung. Was sich als sinnlos erweist, ist aber nicht die dialektische Bewegung selbst, sondern nur dieses Moment, das die Bewegung zu einem System der Totalität erweitern soll. Die Idee der dialektischen Bewegung selbst ist

unabhängig von der Annahme eines solchen Systems der Totalität. Also ist der Versuch sinnvoll und ohne Widerspruch möglich, jene Idee zu rechtfertigen, ohne daß man sogleich dies System der Totalität mit akzeptieren müßte.

Die dialektische Bewegung erweitert sich *nicht* zu einem System der Denkbestimmungen. Was dies unmöglich macht, ist zuletzt das „dialektische Grundgesetz“, daß das Aufgehobene, Negierte nicht verschwinden, nicht weggelassen werden kann. Hegel sagt lapidar: „Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er ist“ (L I, 102). Weil dies so ist, kann es nicht das Verschwinden der Unterschiedenheit von Sein und Nichts in der haltungslosen Unruhe des Werdens geben, durch das dieses in die Ruhe des Daseins zusammensinken soll. Aus dem gleichen Grunde kann es auch nicht das „einfache Verschwinden des Grundes“ geben, wenn die Sache aus ihrem Grunde in die Existenz hervorgeht (L II, 100), ebensowenig bei der gleichen Gelegenheit das „Verschwinden seines (des Grundes) Unterschiedes von seinem Gesetzsein“ (ebd.). Die dialektische Bewegung ist eine solche (*sit venia verbo*), in der nichts verschwindet, und in der ebensowenig etwas „zusammensinkt“ oder in Einfachheit „zusammengeht“.

Auch in seiner formalen Darstellung der dialektischen Methode in dem Kapitel über die absolute Idee wiederholt Hegel, daß dieser Bewegung nichts abhanden kommt: „Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbenes mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich“ (L II, 502). Doch in der Durchführung des Systems muß dies notwendig ein bloß formeller und damit leerer Anspruch bleiben, und zwar gerade wegen des Momentes selbst, durch das die Methode sich zum System erweitert. Dies Moment des „Zusammensinkens“ läßt ja in der Tat stets etwas verschwinden, wie Hegel dort, wo er es anwendet, auch unbefangen zugibt. Es ist darum nur eine Versicherung Hegels, daß auf irgendeiner der späteren Stufen – wie dem Wesen, der Wirklichkeit, dem Begriff, der Objektivität, der Idee – alle früheren Bestimmungen und Differenzierungen erhalten seien. In Wirklichkeit finden wir auf jeder Stufe dieselben *einfachen* Unterschiede wieder: Unmittelbarkeit, Realisation durch Anderswerden, Aufhebung dieser Realisation. In der reinen Reflexion des Wesens sind die Bestimmungen von Qualität, Quantität, Maß nicht erhalten, noch weniger die weiter bestimmten Unterschiede, die innerhalb dieser Sphären vorgekommen waren. Man wird in dem, was in der Reflexion des Wesens wirklich an Bestimmung und Unterscheidung präsent, aktuell – auch im Hegelschen Text –, realisiert ist, was zur Form dieser Reflexion selbst gehört, vergeblich die Bestimmungen der Zahl oder der spezifischen Quantität oder sonst dergleichen suchen; die Reflexion des Wesens enthält sie *nicht* in sich. Die Versicherung, daß die dialektische Bewegung alles Erworbenes mit sich trage, kann dies nicht aus der Welt schaffen; sie bleibt eben deswegen formell und unwirklich. Auch die „absolute Idee“ enthält nur aufgrund solcher Versicherungen, nicht an ihr selbst und in ihrer eigenen Bestimmtheit alles Vorgegangene in sich. Es hätte sogar keinen Sinn zu sagen, in der absoluten Idee seien Repulsion und Attraktion, Zahl, spezifische Quantität usw. usw. alle enthalten, seien bestimmende Momente der absoluten Idee selbst. Sie gehören nicht zur Form und damit nicht zum Inhalt der absoluten Idee. Die Idee der dialektischen Systematik wendet sich derart dialektisch gegen sich selbst, hebt sich in sich selbst auf: gerade das Moment, das die Bewegung zu einem System erweitern soll, nimmt dem System das, was es gegen die einfache Bewegung selbst mehr haben könnte, den definierten und bestimmten Inhalt. Es kommt also darauf an, hinter diese scheinbare Erweiterung zurückzugehen, das dialektische System der Totalität auf die dialektische Bewegung zurückzuführen. Die in der absoluten Negativität gegründete dialektische Bewegung, nicht das System der Totalität hat Gegenwart; die Wahrheit des dialektischen Systems ist die dialektische Bewegung.

Die Erweiterung der dialektischen Bewegung ist also erstens nicht begründbar, und sie ist zweitens auch illusionär, was den Unterschied dieses Systems gegen die Methode (die reine Bewegung selbst) betrifft. So wenig die Hegelsche Logik den Unterschied von Werden und Dasein bestimmt bzw. denjenigen von absoluter Idee und Natur, so unbestimmt läßt sie den Unterschied von System der Totalität und dialektischer Bewegung. Die Unbestimmtheit hat überall den gleichen Grund: die Scheinbarkeit des Momentes, das in jener „Erweiterung“ steckt.

Es sieht vielleicht so aus, als ob die Dialektik nach dieser Kritik recht armselig und inhaltsleer dastehe – die Rechtfertigung der Idee der dialektischen Bewegung selbst einmal zugestanden. Dieser Eindruck ist jedoch nicht richtig.

Die Aufgabe des spekulativ-logischen dialektischen Denkens ist einmal, diejenige Bewegung zu begreifen, die der innerste Grund von Subjektivität ist, das „innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist“ (L II, 497). Für diesen Zweck kommt es aber nur auf die dialektische Bewegung selbst an. Die Erweiterung zum System der Totalität trägt hierzu in Wirklichkeit nichts bei, ja erweist sich eher als Hindernis für diese höchste Aufgabe dialektischen Denkens.

Hegel hat der logischen Dialektik außerdem die Aufgabe zugewiesen, die einzelnen Kategorien und Bestimmungen unseres Denkens zu deduzieren, zu definieren und zu kritisieren. Dies scheint offenbar nur das System der Totalität, nicht die dialektische Bewegung als solche leisten zu können.

Ich habe jedoch die Zuversicht, daß sich auch bei dieser Aufgabe zeigen wird, daß die dargelegte Kritik die Möglichkeiten dialektischen Denkens nicht beschränkt, sondern befreit. Um das für diese Aufgabe nachzuweisen, müßte genauer bestimmt werden: was heißt überhaupt, eine einzelne Form zu „deduzieren“ oder als „unwahr“ zu „kritisieren“? Der Sinn dieser Ausdrücke ist noch keineswegs befriedigend geklärt. Dies soll auch hier nicht mehr versucht werden; ich möchte im folgenden vielmehr den Sinn meiner Kritik an der Hegelschen Idee der Vermittlung von Unmittelbarkeit noch näher kennzeichnen. Die Zuversicht in die unverminderte Leistungsfähigkeit von Dialektik bleibt insoweit also hypothetisch. –

Nach allem Dargelegten ist diejenige Vermittlung von Unmittelbarkeit, die auf der besagten Denkfigur – auf dem Verschwinden von Vermittlung, auf dem Zusammengehen in Einfachheit – beruht, unwahr. Dies heißt jedoch nicht, daß die Idee einer dialektischen Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit ganz gegenstandslos wäre. Sie ist vernünftig, insofern diese Einheit in der dialektischen Bewegung selbst (d. h. nicht erst in der Erweiterung dieser Bewegung zum System) gegründet ist.

Zur Idee der dialektischen Bewegung gehört wesentlich die Idee des Sich-selbst-Setzens. Dasjenige, dessen Wirklichkeit dialektische Bewegung ist, setzt sich selbst, schafft sich in seiner Bewegung diese seine Wirklichkeit selbst. Darin liegt allerdings, daß zu dem Sein dieses Wirklichen Unmittelbarkeit wie Vermittlung gehören.

So heißt es bei Hegel beispielsweise: „Vielmehr ist die Idee ihr eigenes Resultat und als solches das ebenso Unmittelbare als Vermittelte“ (Enz. § 213, Zusatz; Theorie-Werkausgabe 8, 370). Das Sich-selbst-Hervorbringen der Idee vollzieht sich zwar in der Hegelschen Logik gerade durch das „System der Totalität“ hindurch; aber seine Möglichkeit ist gegründet in der dialektischen Bewegung als solcher, ist also ganz unabhängig von der Erweiterung dieser Bewegung zum System der Totalität, d. h. von der im vorangehenden abgelehnten dialektischen Denkfigur. Das Sich-selbst-Setzen liegt gleichsam schon in dem elementaren Dreischritt der Dialektik, in der Struktur, die zu ihr als bloßer Bewegung gehört; es wird keineswegs erst durch die Akkumulation dieser Bewegung möglich. Die Vermittlung von Unmittelbarkeit, die das Resultat zu einem neuen Anfangenden macht, liegt dagegen, wie leicht ersichtlich, nicht schon in dieser elementaren Struktur; sie betrifft das Hinausgehen über die konkrete, negative Einheit, nicht diese selbst. Sie ist darum von jener, die zum Prozeß der negativen Einheit selbst gehört, deutlich unterschieden. Und das „Absolute“, in dem die Bewegung endet, kann darum nur die eine, nicht die andere Form der vermittelten Unmittelbarkeit kennen: das Absolute ist *causa sui*, aber nicht ein Resultat, das zum Anfang einer neuen, über es hinausgehenden dialektischen Vermittlung würde (wie nach Hegel alle konkreten Einheiten vor Erreichen dieses Endes). Die Vermittlung von Unmittelbarkeit, die es im Absoluten selbst geben kann, kann also nur die sein, die zur dialektischen Bewegung als solcher gehört, und diese ist eine andere als die, die die Bewegung zum System der Totalität erweitert. Wenn das konkrete Absolute wieder zu einer einfachen Unmittelbarkeit in sich zusammenginge, sich in dieser Unmittelbarkeit neu dirimierte usw., dann ginge die Bewegung offenbar ad infinitum weiter.

Es erscheint im übrigen als von selbst plausibel, daß die reine dialektische Bewegung entweder in einem einzigen Dreischritt abgeschlossen ist, ihr Ende also in ihrer einfachen Bewegung selbst hat, oder daß es überhaupt kein objektives Ende derselben geben kann. Daß nach einer

endlichen Anzahl solcher Schritte das Ende gekommen sein sollte, muß immer objektiv unbegründbar sein. Wie Hegel auch nicht rechtfertigen kann, daß zwar die logische absolute Idee sich in die Natur entäußert, die geistige absolute Idee aber – als Resultat des ganzen vorliegenden Systems – sich nicht mehr in eine (gleichsam zweite, noch äußerlichere) Natur entäußert. Dergleichen muß im Hegelschen System eine bloß faktische Festsetzung bleiben.

Wenn also die Vermittlung von Unmittelbarkeit, die in dem Zusammengehen des Resultates zu einem neuen einfachen Anfang liegt, abzulehnen ist, so ist darum keineswegs auch die Vermittlung von Unmittelbarkeit abzulehnen, die in der *causa-sui*-Struktur, der Reflexivitätsstruktur der dialektischen Bewegung als solcher liegt.

Ich habe an anderer Stelle die Idee der dialektischen Bewegung zu rechtfertigen versucht durch eine Grundlegung in reiner, ereignisfreier Zeitlichkeit.* Dabei zeigt sich, daß diejenige Vermittlung von Unmittelbarkeit, die hier abgelehnt wird, nicht derart in ereignisfreier Zeit realisierbar ist, daß dies dagegen bei der anderen, die zu der *causa-sui*-Struktur der Dialektik gehört, sehr wohl möglich ist. Ja diese wahre Vermittlung von Unmittelbarkeit enthält erst in dieser zeitlichen Realisierung ihren eigentlichen Sinn. Wer also der Vorstellung beipflichtet, daß zu der dialektischen Bewegung – schon weil sie Bewegung ist, und weil das Wissen von ihr nur synthetisch sein kann, d. h. auf Anschauung beruhen muß – Zeit gehört, für den ergibt sich daraus eine erneute Bestätigung des Dargelegten. Der Hegelsche Begriff der Vermittlung von Unmittelbarkeit in der Akkumulation von Dialektik ist hier immanent kritisiert worden, ohne die Zeitstruktur von Dialektik heranzuziehen. Diese immanente Kritik hatte im wesentlichen das Resultat, daß das Zusammengehen einer negativen Einheit zu einer neuen unmittelbaren Einfachheit erstens nicht begründet werden kann und zweitens auch dem dialektischen Grundsatz widerspricht, daß das Negative nicht weggelassen werden kann. Die gleichsam transzendente Kritik der Hegelschen Dialektik, die von der Notwendigkeit einer zeitlichen Realisierung dieser Bewegung ausgeht, bestätigt in jeder Hinsicht die Ergebnisse der immanenten. Sie zeigt, daß demjenigen Bewegungsmoment, das in der betreffenden Denkfigur zum Ausdruck kommt, keine zeitliche Wirklichkeit beigelegt werden kann. Gegenwart ist konkrete Einheit, die (innerhalb nichtereignishafter Wirklichkeit) nicht zu einer einfachen Unmittelbarkeit zusammengeht. Es gibt hier zwar die Vermittlung von Unmittelbarkeit, die zur dialektischen Bewegung als solcher gehört (etwa darin, daß Gegenwart einerseits Resultat subjektiver Spontaneität ist, andererseits diese Spontaneität immer selbst gegenwärtig ist), es gibt in dieser zeitlich realisierten dialektischen Bewegung aber nicht die Vermittlung von Unmittelbarkeit, die diese Bewegung noch zu einem System erweitern könnte.

Die eigentliche, der dialektischen Bewegung äußerliche Unmittelbarkeit aber ist die Wirklichkeit des Sich-ereignens. Daß etwas sich ereignet, ist dialektisch unmittelbar; diese Wirklichkeit ist nicht vom Begriff gegeben. Von dieser Unmittelbarkeit kann also nicht gesagt werden, daß sie in dialektischer Bewegung entstände. Sie ist also schlechthin nicht vermittelt (obwohl selbstverständlich z. B. sich ereignendes Wirkliches durch anderes sich ereignendes Wirkliches verursacht sein kann). Es gibt keine dialektische Bewegung, durch die raumzeitliches Sich-ereignen als Unmittelbarkeit, als Sein, als Wirklichkeit vermittelt wäre, etwa durch ein Sich-entäußern oder Sich-zusammennehmen der absoluten Idee oder dergleichen. – Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß Henrich in seiner genannten Untersuchung eine Unterscheidung im Begriff der Unmittelbarkeit aufgewiesen hat, die der hier behaupteten entspricht (vgl. vor allem a. a. O. 109–117). Sie ergibt sich bei ihm ganz immanent und ohne jede Bezugnahme auf Zeitbestimmungen.

Diese Unmittelbarkeit des Sich-ereignens findet sich nicht in der reinen, logischen, ereignisfreien dialektischen Bewegung, wohl aber in der materiell bedingten Realdialektik (z. B. der Geschichte). In dieser realen Bewegung gibt es also immer neue Unmittelbarkeit, die nicht selbst ein Resultat dialektischer Vermittlung ist, die sich nicht aus einem Aufheben von Vermittlung oder einem Zusammengehen oder dgl. ergibt. Insofern diese reale Bewegung als eine dialektische begriffen werden kann, ist hier dann allerdings die „Erweiterung“ möglich, die

* Vgl. P. Rohs, *Transzendente Ästhetik*, Meisenheim a. G. 1973.

innerhalb des Logischen unbegreifbar bleibt. Die Akkumulation der Dialektik hat also Materialität, wirkliche äußerliche Unmittelbarkeit, d. h. ein Sich-ereignen zur Voraussetzung. Die für diesen Schritt unumgängliche Außerlichkeit ist, wie sich vielfach gezeigt hat, in der Hegelschen Logik auch stets vorhanden, freilich nur implizit und gegen ihre ursprüngliche Intention. Dabei bleibt aber richtig der Hegelsche Gedanke, daß in die Bewegung nur durch die Akkumulation ein Inhalt kommt. Die Trennung zwischen der Bewegung selbst und einem „Inhalt“ derselben (diese Trennung ist es ja, die die Bewegung zum System erweitern sollte) ist also nur aufgrund materieller Bedingungen möglich, d. h. nicht aufgrund der logisch-immanenten, sondern nur aufgrund der absoluten, transzendenten Unmittelbarkeit, dem blanken Sich-ereignen. Sobald man von der Form einen Inhalt trennen kann, ist materielle Bedingtheit, Datierbarkeit vorhanden. Inhaltvolle dialektische Bewegung ist materiell bedingt; und umgekehrt: geschichtliche Dialektik (die immer materiell bedingt ist) kann inhaltvolle Dialektik sein. Die logische kann dies nicht. Und da die Erweiterung der Realdialektik nur durch die äußerliche, transzendenten Unmittelbarkeit möglich wird, kann es ein „System der Totalität“ für diese reale Bewegung von vornherein nicht geben. Das, was sie zu einer realen macht, schließt selbst aus, daß ein solches möglich ist.

Die Grundthese der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist bekanntlich, daß „Vernunft in der Geschichte“ ist, d. h. daß die geschichtliche Bewegung der logischen irgendwie parallel läuft. Es ergibt sich, daß dies, was die reale, inhaltliche Bewegung betrifft, falsch sein muß. Hegel hat auch für die inhaltlichen Bestimmungen selbst eine solche Parallelität nicht aufweisen können. Es ist sinnlos zu fragen, welche geschichtliche Periode dem „Maß“, dem „Grund“, dem „wesentlichen Verhältnis“ usw. entsprechen soll. Der Anspruch einer sich auf den Inhalt, auf das „System der Totalität“ erstreckenden Parallelität bleibt unerfüllbar. Dies schließt aber nicht aus, daß die geschichtliche Bewegung in ihrer dialektisch-formalen Bestimmung (als Selbstverwirklichung von Subjektivität) der logischen Bewegung entspricht. Was dialektisch-geschichtliche Selbstverwirklichung ist, läßt sich nur aufgrund der *causa-sui*-Struktur der logischen Dialektik bestimmen, unerachtet des materiellen Charakters der geschichtlichen Bewegung. In dieser Hinsicht möchte die Hegelsche These sich rechtfertigen lassen: es ist sinnvoll, von geschichtlicher Selbstverwirklichung von Subjektivität zu sprechen; dieser Prozeß läßt sich jedoch nur dialektisch und nur auf dem Boden einer ereignisfreien, „logischen“ Selbstverwirklichung begreifen. Insofern wiederholt Geschichte die logische Bewegung. Trotz der materiellen Bedingtheit von Geschichte beruht dialektische Geschichtsbetrachtung darauf, daß „die Idee ihr eigenes Resultat ist“, auch als geschichtliche Wirklichkeit. –

Es hat sich also ergeben: diejenige Vermittlung von Unmittelbarkeit, die nach Hegel die logisch-dialektische Bewegung zu einem System der Totalität erweitern sollte, muß fallengelassen werden. Sinnvoll ist dialektische Vermittlung von Unmittelbarkeit in dieser reinen Bewegung nur, insofern sie schon zu dieser selbst, nicht erst zu ihrer Erweiterung gehört. Mögliche realdialektische Bewegung dagegen enthält in der unvermittelten Unmittelbarkeit des Sich-ereignens die Bedingung eines besonderen Inhaltes.

Feuerbach und seine Nachfolger haben kritisiert, daß im Hegelschen Denken die Unmittelbarkeit, das Unmittelbare nicht in seiner Bedeutung erfaßt werde und darum keine angemessene Wertung erhalte. Diese Kritik ist nicht unzutreffend, aber einseitig und insofern unwahr. Die Unmittelbarkeit kommt gerade insofern nicht zu ihrem Recht, als die Vermittlung, das Negative unterschätzt wird. Hegel hat nicht (wie man nach Feuerbach annehmen müßte) die Unmittelbarkeit gleichsam zugunsten der Vermittlung zurückgesetzt – sie bleiben beide gegen ihren wahren Begriff zurückgesetzt; die Unmittelbarkeit darin, daß sie als dialektisch entstehen, die Vermittlung darin, daß sie als dialektisch verschwinden könnend genommen wird. In dem Sich-aufheben von Vermittlung zu neuer Unmittelbarkeit sind beide verkannt. Die Vermittlung *ist* (wie die Differenz), sie kann sowenig wie diese weggelassen werden oder verschwinden. Die Unmittelbarkeit aber ist als ereignisfreie Unmittelbarkeit die zugrunde liegende Wirklichkeit und Gegenwart der reinen (logischen) dialektischen Bewegung, als Sich-ereignen ist sie das dem „Begriff“ schlechthin Außerliche, Transzendente, das überhaupt nicht Resultat dialektischer Bewegung ist.

Aus diesen Begriffen von Vermittlung und Unmittelbarkeit folgt, daß wahr höchstens die dialektische Bewegung, aber sicher nicht das dialektische System der Totalität ist.