

Vorbemerkungen

Peter Bulthaup: Vorlesung Negative Dialektik II

Peter Bulthaup (1934-2004) war Philosoph und Naturwissenschaftler und lehrte von 1975 bis 2003 als Professor für Philosophie an der Universität Hannover. Er stand in der Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, deren Schüler er war.

Mehr erfahren → www.bulthaup-archiv.de

(1.) 23 Vorlesungen im SS 1979 an der Universität Hannover. Die Vorlesungen waren Mo und Do von 15 - 16 Uhr.

(2.) Von allen Vorlesungen gibt es schriftlich formulierte Vorbereitungen von P.B. in Form von Handschriften (Spiralblöcke). Von den Studenten gibt es von 17 Vorlesungen Typoskripte (Tonbandprotokolle) – 6 VL wurden anhand der Handschriften neu geschrieben und es wurden die Zitate eingefügt.

(4.) Mit Hilfe der Handschriften konnte nun in den Vorlesungen (wo Typoskripte vorhanden waren) getrennt werden zwischen „schriftlich formulierter Rede“ (aus den Handschriften) und „frei formulierter Rede“ (Text, der nicht in den Handschriften, aber in den Typoskripten, steht). Die {frei formulierte Rede} ist in geschweifte Klammern gesetzt – eine Überprüfung der frei formulierten Rede auf inhaltliche Richtigkeit ist im nachhinein nicht mehr möglich. Die schriftlich formulierte Rede konnte anhand der Handschriften auf inhaltliche Fehler untersucht werden und diese Fehler wurden korrigiert.

(5.) Der gesamte Nachlass von Prof. Peter Bulthaup befindet sich im Archiv der digitalen Sammlungen der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover.

URL: <https://digitale-sammlungen.gwlb.de/suche> (→ peter bulthaup)

(6.) Handschrift 1. Heft: (1.-5. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978

Signatur Noviss. 455, RBL-126

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064848>

(7.) Handschrift 2. Heft: (6.-10. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1979

Signatur Noviss. 455, RBL-127

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064847>

(8.) Handschrift 3. Heft: (11.-15. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1979

Signatur Noviss. 455, RBL-128

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064846>

(9.) Handschrift 4. Heft: (16.-20. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1979

Signatur Noviss. 455, RBL-129

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064845>

(10.) Handschrift 5. Heft: (21.-23. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1979

Signatur Noviss. 455, RBL-130

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064844>

(11.) 17 Typoskripte: (Tonbandprotokolle)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1979

Signatur Noviss. 455, VNS-002

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00066153>

(Mo + Do: 15-16 Uhr) SS 1979[1. Heft, S. 7r - 13r] ¹⁾

[kein Typoskript]

5 Das zentrale systematische Problem der Negativen Dialektik – oder der materialistischen Theorie – ist ihre Stellung zum Idealismus, insbesondere zum objektiven Idealismus Hegels. Es ist sinnvoll, dieses Problem an dem kanonischen Text des objektiven Idealismus, an Hegels Logik, zu entwickeln, nur hat die immanente Kritik der Hegelschen Logik eine Voraussetzung, eben die Hegelsche Logik selbst, die von Hegel sowohl als Grund als auch als
10 Resultat der Geschichte der Philosophie vorgestellt wird. Wäre die negative Dialektik nur zu bestimmen als Reflexion der Hegelschen Logik, dann wäre, was immer das Resultat dieser Reflexion sein mag, die Hegelsche Logik als Voraussetzung in dem Resultat aufgehoben, aufgehoben in eben der doppelten Bedeutung von Konservierung und Negation, die in dieser Logik expliziert wird.

15 Hegel ²⁾, Sämtliche Werke (Ed. Glockner), Band 4, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 3. Aufheben des Werdens (S. 119-121). Anmerkung. Der Ausdruck: Aufheben, S. 120:

20 „[...] Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. – Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist;
25 es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich.

Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den
30 äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. – Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexikalisch als zwei Bedeutungen dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei
35 entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen."

— Der Satz, das Aufgehobene sei das Ideelle gilt für jede Theorie, die einen Gegenstand hat und den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Selbst wenn die Theorie von Gegenständen der
40 Erfahrung ausginge, so könnten diese Gegenstände nicht als Gegenstände in die Theorie eingehen wie die objekte trouvers in eine Collage, sondern die Gegenstände erscheinen in der Theorie als Namen, Begriffe, Urteile, also in einem logischen Zusammenhang. Die Darstellung der Gegenstände in der Theorie ist etwas anderes als die Gegenstände selbst, sie
45 sind, was ihre Gegenständlichkeit angeht, negiert, sie sind, was die Bestimmtheit dieser Gegenstände angeht, konstruiert. Das gilt nicht nur für die Theorie, sondern auch schon für die Wahrnehmung, die nicht die Existenz des wahrgenommenen Gegenstandes im Subjekt bezeichnet, sondern die in der Wahrnehmung aufgehobene Existenz des Gegenstandes. Dadurch wird die Objektivität des Gegenstandes eine Objektivität für das Subjekt aber keine
50 Objektivität im Subjekt. Lenins Argument, derjenige, der von der Realität der Außenwelt nicht überzeugt sei, solle doch einmal gegen einen Baum laufen, ließe sich nur halten, wenn dann die Realität des Baumes unmittelbar im Bewußtsein wäre. Wenn nur das im Bewußtsein

wäre, was im materiellen Organ des Bewußtseins ist, bestünde die Gegenständliche Erkenntnis darin, die Gegenstände in das Organ des Bewußtseins zu schaffen, das diese Art der Erkenntnis schwerlich überstehen würde. Demzufolge ist alle Erkenntnis von Gegenständen vermittelt durch die Differenz von Gegenstand der Erkenntnis und Subjekt der Erkenntnis, und die Erkenntnis des Gegenstandes ist die Aufhebung der Objektivität des Gegenstandes im Subjekt der Erkenntnis, für das die Objektivität des Gegenstandes dann gedachte Objektivität, und zwar vom Subjekt gedachte Objektivität ist. Die gedachte Objektivität als im Subjekt aufgehobene Objektivität, reproduziert im Subjekt die Differenz von Subjekt und Objekt, und die im Subjekt reproduzierte Differenz ist zugleich die im Subjekt aufgehobene Differenz. Die Objektivität ist ebensosehr ein Moment des Subjekts wie die Subjektivität, ein dem Subjekt immanentes Moment. Das ist der Grund dafür, daß Descartes aus einer subjektiven Tätigkeit, dem Denken, die objektive Existenz begründen konnte. So ist aber Objektivität nur zu begründen aus der reflexiven Interpretation der Subjektivität, oder die Objektivität ist begründet aus der immanenten Analyse der Subjektivität, die Realität aus dem Denken. Es muß offen bleiben, ob dies eine Erkenntnistheoretische oder eine ontologische Argumentation ist, denn sollte das entschieden werden, wäre unter dem Titel des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Ontologie die Argumentation zu reproduzieren. Resultat ist, daß die immanente Kritik den Gegenstand der Kritik als aufgehobene Voraussetzung enthält. Ist die aufgehobene Voraussetzung das Ideelle, so ist das aufheben des Idealismus ein Aufheben des Idealismus in sich selbst, oder der wahre Begriff des Idealismus im Unterschied zu dem unwahren, der den Idealismus zu einem Gegenstand des Denkens verdinglicht.

Exkurs: Das ist keine, um mit Marx zu reden, rein scholastische Frage. Wenn gesagt wird, der Idealismus sei kontemplativ, der Materialismus aber praktisch, dann läßt sich zeigen, daß dem ein idealistischer Begriff des Materialismus zu Grunde liegt. Denn wenn im Subjekt die Differenz von Subjekt und Objekt selbst aufgehoben ist, sinkt das Subjekt in unterschiedslose Identität zurück, nach der Seite [der] Subjektivität, der Erkenntnis, in die Identität des absoluten Wissens, nach der Seite der Objektivität, der Existenz, in die Identität des Seins ohne jede weitere Bestimmung, oder, absolutes Wissen und Sein ohne jede weitere Bestimmung ihrerseits als Momente bestimmt, in die Einheit des absoluten Wissens und des reinen Seins in der absoluten Idee. Da in der reinen Identität jeder Unterschied negiert aber keiner aufgehoben ist, gerät die absolute Idee insofern in Widerspruch zu sich selbst, als in ihr das Aufheben nur negiert, nicht aber aufgehoben ist, die absolute Idee also Negation des Prozesses ist, dessen Resultat sie ist. Um zu sein, muß sie sich als Idee transzendieren, Hegel sagt, in die Natur entlassen, also praktisch werden. Die absolute Idee gebietet sozusagen die Idee ihres Übergangs in das, was nicht sie selbst ist, die Idee der Praxis, weil sie nur als in der Praxis aufgehobene, nur in ihrer Negation, absolute Idee sein kann. Die Idee der Praxis als Negation der absoluten Idee, existiert aber nicht als Reflexion auf Praxis, als Theorie der Praxis, sondern als leere Forderung nach Praxis, die geschlagen ist mit der Bestimmungslosigkeit der absoluten Idee und damit gleichzeitig gegen jede Bestimmung des Inhalts. Wird die aus dem absoluten Idealismus resultierende Idee der Praxis als Einheit von Theorie und Praxis ausgegeben, dann wird die so als bestimmungslos bestimmte Einheit von Theorie und Praxis zur inzwischen schon entbehrlichen Ideologie des Opportunismus, in der Sprache des politischen Alltags, zur Bündnispolitik und zur Frage der Organisationsfähigkeit. Soweit der Exkurs.

Zum Thema: Der für die idealistische Argumentation zentrale Begriff des Aufhebens enthält selbst heterogene Bestimmungen. Zunächst wird die Differenz von Immanenz und Transzendenz, Subjekt und Objekt, reflektiert und erscheint als reflektierte in der Immanenz. Da nur das, was in der Immanenz erscheint, auch erkannt werden kann, ist die Reflexion der Differenz von Transzendenz und Immanenz in der Immanenz Bedingung der Möglichkeit von

105 Erkenntnis der Transzendenz, der Objektivität. Dann wird, indem die Differenz als nur in der
Immanenz wirkliche weil dort wirkende, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in
der Gestalt, in der es sich in der Immanenz darstellt, bestimmt als eines von Momenten, und
diese Momente sind, weil in der Immanenz, unterschiedene Bestimmungen derselben, der
110 Immanenz, so daß der Unterschied in der Immanenz als der von vorweg aufeinander
bezogenen Momenten erscheint, die der Form nach unterschieden, der Substanz nach als
Immanenz oder Subjekt aber identisch sind. Die Differenz der Momente kann keine
substantielle Differenz mehr sein. Dann wird das Argument aus der Tradition aufgenommen,
daß, was nicht substantielle Differenz ist, akzidentielle Differenz sein muß, und daß die
115 Wissenschaft vom Akzidentiellen zu abstrahieren habe. So werden Reflexion und Abstraktion
zur Übereinstimmung gebracht, mit dem Resultat, daß es für die Wissenschaft keine
substantielle Differenz in ihrem Gegenstand geben kann: Die Substanz muß nicht auch als
Subjekt gedacht werden, sondern sie kann nur als Subjekt gedacht werden. Dem Begriff des
Aufhebens ist die Tendenz zum Identitätssystem immanent.

120 1.) Anmerkung: Nicht jedes System ist, weil es System ist, schon notwendig Identitätssystem.

2.) Anmerkung: Der Rückgriff auf das Argument der Tradition ist von zweifelhafter Geltung.
Die Differenz von Substanz und Akzidenz ist nur sinnvoll, wenn es substantielle Differenzen
gibt. Aus den Widersprüchen, die darin lagen, daß alle Differenzen als akzidentiell angesehen
125 wurden (Eleaten), ließe sich auch begründen, daß, wenn alle Differenzen akzidentiell sind, so
auch die von Substanz und Akzidenz, wodurch die Substanz selbst zum Akzidentiellen wird
(Gorgias). Das Recht des Hegelschen Rückgriffs auf das Argument der Tradition liegt darin,
daß diese kein Kriterium für den Unterschied von substantieller und akzidenteller Differenz
anzugeben vermochte, die substantiellen Differenzen unbegründet bleiben müssen, denn
130 würden sie begründet, dann entweder aus einem Anderen, als der Substanz, sie waren selbst
nicht substantiell oder aus einem ersten Begriff der Substanz, dessen Identität zugleich der
Grund des Unterschieds sein müßte. In der Einheit von Reflexion und Abstraktion liegt das
Problem des Begriffs des Aufhebens, denn in ihm liegt der Akzent auf der Negation der
Differenz, und die Einheit von Negation und Konservierung tendiert an sich selbst zur
135 Negation der zu konservierenden Differenz. Daß diese Differenz im Negieren des Resultats
des Negierens der Differenz wieder auferstehe, die Resurrektion des Leibs aus dem Geist, ist
der Mythos der Ostergeschichte. Ohne die Wiederauferstehung der Differenz käme die Logik
Hegels über die abstrakte Dialektik von Sein und Nichts nicht hinaus, insofern ist die Logik
Christologie als die Theorie des ewigen Ostern, dem Negativ der Furie des Verschwindens.

140 -----
1) Von allen 23 VL gibt es von P.B. schriftlich formulierte Vorbereitungen (Handschriften);
von 17 VL gibt es Typoskripte (Schreibmaschinenabschriften).

2) G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 4, Logik I,
145 Ed. Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, Friedrich Frommann Verlag.

Anm.: In den Vorlesungen „Negative Dialektik II“ wird aus der Glockner Ausgabe zitiert.

[1. Heft, S. 14r - 21r]

[kein Typoskript]

Nachtrag zum 23.4.79. Als Einleitung in die Dialektik von Sein und Nichts nun eine Kritik des Prinzips des Ersten, in dem diese Dialektik aufgehoben ist in dem anderen Sinne, in dem das Kritisierte, die Identität, in der Kritik sich reproduziert.

Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Suhrkamp 1975, Bd. 5, Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 22:

„Der Entmythologisierungsprozeß, den der zur zweiten Mythologie sich zusammenschließende Geist durchläuft, enthüllt die Unwahrheit der Idee des Ersten selber. Das Erste muß der Ursprungsphilosophie immer abstrakter werden; je abstrakter aber es wird, desto weniger erklärt es mehr, desto weniger taugt es zur Begründung. Bei vollkommener Konsequenz nähert das Erste unmittelbar dem analytischen Urteil sich an, in das es die Welt verwandeln will, der Tautologie, und sagt am Ende überhaupt nichts mehr. Die Idee des Ersten zehrt in ihrer Entfaltung sich selber auf, und das ist ihre Wahrheit, die ohne Philosophie des Ersten nicht sich hätte gewinnen lassen.“

— Hegel müßte dem sofort zustimmen und sagen: Sag ich doch, die Geschichte der Philosophie erweist das erste Prinzip als das, was es an sich ist: Nichts, oder an sich ist das Sein Nichts. Ist das Sein so in das «an sich» des Seins übergegangen, und ist das Sein an sich Nichts, dann ist das Denken zur Ruhe gekommen, als Prozeß nicht stillgestellt, sondern verschwunden im Nichts, das selbst nicht «an sich» sein kann. Das hat Walter Benjamin gegen das Denken wie gegen die Geschichtsphilosophie gewendet. Die Konzeption einer Dialektik im Stillstand ist der problematische Versuch, die idealistische Dialektik zu retten, indem sie sistiert [Stillstellen, zum Stillstand kommen] abgebrochen wird. Daß die Revokationen [Widerruf; Zurückberufung] nicht Lokomotiven der Geschichte seien sondern eher Notbremsungen ist eine Geschichtsphilosophische Metapher, die problematisch ist, nicht nur, weil es fraglich ist, ob ein Materialist aus der Geschichte aussteigen kann, sondern weil die willkürliche Sistierung des Denkens der geschichtlichen Tendenz zu seiner Abschaffung im Kapitalismus entgegen kommt, und das Denken eben dem sich ausliefert, dem es zu widerstehen versucht. In der Tendenz, alle Unterschiede in dem Prozeß einzuschmelzen, ist dieser Prozeß in allen seinen Momenten von der reinen – leeren – Identität als seiner causa finalis bestimmt. Darin ist das idealistische Denken dem Prozeß der Verwertung des Werts analog – ob es mehr als eine Analogie ist, läßt nur in dem weiteren Verlauf der Vorlesung sich zeigen –. Angenommen, des Prozesses der Verwertung des Werts sei dem des Idealismus homomorph, so steht es nicht in der Freiheit der negativen Dialektik, sich die eigenen Voraussetzungen so auszusuchen, daß sie als aufgehobene nicht in ihr den Idealismus reproduzieren, gegen den sie nach außen gerichtet ist, sondern es ist [als] Theorie der Gesellschaft dieser Idealismus vorgegeben, und das in der doppelten Form: Im Idealismus gewann die Theorie erstmals explizit ein Bewußtsein von sich selbst, und das ist Idealistisch, und der Gegenstand der Theorie ist dem Idealismus homomorph. Diese prästabilisierte Einheit von Theorie und Gegenstand bekommt zu spüren, wer ihr opponiert. Wenn der Idealismus verworfen wird, so mit ihm das Selbstbewußtsein der Theorie. Damit fügt die Kritik am Idealismus sich der Destruktion des Bewußtseins in der durchkapitalisierten Gesellschaft ein. Wird der Idealismus affirmiert, so affirmiert die sich selbst bestätigende Theorie ihren Gegenstand, sie ist in der Apologie (Verteidigung) zugleich Apologie des Gegenstandes der Kritik. Versucht sich die Theorie als immanente Kritik des Idealismus, so enthält sie diesen als in ihr aufgehobene Voraussetzung, wobei sich im Begriff des Aufhebens der Akzent verschiebt. Dessen Akzent lag im Idealismus auf der Negation der Differenz, diese Negation der Differenz ist auch in der immanenten Kritik aufgehoben, so daß dies Spezifikum des Idealismus in der Kritik konserviert wird. Der idealistische

Begriff des Aufhebens ist in der Kritik des Idealismus so aufgehoben, konserviert, daß die Differenz zu dem idealistischen Begriff des Aufhebens negiert wird. Hase und Igel.

Der negativen Dialektik wird darum neben dem «ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können», das Bewußtsein der Unmöglichkeit des richtigen Denkens zu dem, was jeden Gedanken begleitet. Darin ist sie der Hegelschen Logik verwandter, als ihr lieb sein kann. Dazu eine Interpretation des Anfangs der Logik.

Jeder Gedanke, der nicht ontologisch ist, denkt das Besondere als in einem Allgemeinen enthalten. Ontologisch wird dies Allgemeine als vorrangig gedacht, das Besondere als von dem Allgemeinen abhängig, etwa: Ohne anima vegetativa keine anima sensitiva, wohl aber eine anima vegetativa ohne anima sensitiva. Das Allgemeinere ist in höherem Maße Selbständig als das Besondere, kommt dem Begriff der Substanz, dem, was in sich subsistiert, näher als das Besondere. Ist das Allgemeine bestimmt, so ist eben diese Bestimmtheit eine Einschränkung der Subsistenz in sich. Die anima vegetativa ist eine Bestimmtheit der corporal animata [körperlich belebt], sie subsistiert als Bestimmtheit nicht in sich und damit kann auch das, was durch diese Bestimmtheit bestimmt ist, nicht in sich subsistieren, die corporal animata existieren nur auf Grund der Existenz des corporal inanimata [unbelebter Körper], haben in den körperlichen Substanzen ihren allgemeinen Existenzgrund. Weil jede Bestimmtheit die Forderung nach Subsistenz in sich einschränkt, existiert alles nur auf Grund des Bestimmungslosen, das (allein?) in sich zu subsistieren vermag. Das ist der kosmologische Gottesbeweis, in dem Beweisgrund das ens ab aliud ist und Beweisgegenstand das ens a se. Die Reflexion auf die Unmöglichkeit, ein a se ab aliud zu beweisen, ergibt die Forderung, das a se aus sich zu beweisen, die nur durch die Tautologie zu erfüllen ist. *)

*) Fußnote Seite 16v in der Handschrift: Auch der Argumentation der Tradition zufolge. Für alle endlichen Wesenheiten gilt, daß Substanz und Existenz, Begriff und Gegenstand unterschieden sind, denn Existenz der Substanz im Gegenstand inhäriert notwendig, die Existenz der Akzidentien. Die Substanz ist im Gegenstand also nicht für sich, sondern als Form, eidos, in einem Anderen, der Materie. Nur in Gott sind Substanz und Existenz unmittelbar eins.

Hegel dreht das Argument um, indem er zeigt, daß die Tautologie nicht in sich subsistieren kann oder jedenfalls als nicht in sich subsistierend gedacht werden kann. Sein ohne jede weitere Bestimmung ist Nichts.

Anmerkung: Die Idee zu diesem Argument stammt von Fichte, der sagte, der Satz der Identität, der Relation des Ununterschiedenen, kann nach der Seite der Relation nicht ins Relatum fallen, sondern muß in ein drittes fallen, das Ich. Das Argument ist dasselbe: Identität kann nicht als in sich subsistierend gedacht werden. [Soweit der Anmerkung]

Wenn nun das ens realissimum [Inbegriff aller möglichen Realitäten] nicht in sich subsistieren kann, so kann es nur in einem Anderen existieren. Dies Andere ist nicht es selbst und dies Andere subsistiert nicht in sich, das ens realissimum existiert nur in Anderem, und dies Andere existiert nur im ens realissimum, es ist es selbst nur indem es nicht es selbst ist. Was es selbst ist nur indem es nicht es selbst ist, ist nur im Übergang, nicht im Übergangensein als dem Resultat, sondern im Übergang selbst, und dieser Übergang heißt bei Hegel Werden. Werden ist nicht die Identität von Sein und Nichts und Werden ist nicht die festgehaltene Differenz von Sein und Nichts, sondern es ist die aufgehobene Identität und die aufgehobene Differenz. Dieses «aufgehoben» ist gleichbedeutend mit Negation, denn die Negation der Identität ist die Differenz und die Negation der Differenz ist die Identität, so daß die Konjunktion «und» in dem Satz, das Werden sei die aufgehobene Identität von Sein und Nichts *auch* die aufgehobene Differenz von Sein und Nichts, keine Konjunktion verschiedener, heterogener Begriffe ist, sondern der Begriffe, die durch die Negation zueinander in einer logischen

105 Beziehung stehen, genauer, wo jeder dieser Begriffe aus dem anderen logisch durch Negation hervorgeht. Dies hervorgehen ist ein ineinander umschlagen, aber nicht Genesis der Welt aus Gott, sondern umschlagen oder immer schon umgeschlagen Sein von Sein in Nicht-Sein. Die Synthesis dessen, was durch Negation auseinander hervorgegangen ist, trennt das das logische (die wechselseitige Negation) vom ontischen, dem Werden, und ist als Synthesis durch die Trennung die Zusammenfassung, Ontologie. Die Notwendigkeit, und zwar die logische Not-

110 wendigkeit der Synthesis liegt darin, daß die Logik allein auf die reine Kontradiktion Sein ist Nichts, «Nichts ist» führt, also auf die Negation der Logik selbst, so daß die Synthesis des durch Negation auseinander hervorgegangenen Bedingung der Möglichkeit der Logik und damit der Negation ist. Das Resultat, Synthesis, ist Bedingung der Möglichkeit seiner Voraus-

115 setzung, Negation. Das gilt unter der Voraussetzung, daß das Sein nicht in sich subsistieren kann, weil es keinen Unterschied gegen das Nichts hat, und daß das Nichts nicht in sich subsistieren kann, weil das auf die Kontradiktion «Nichts ist» führt. Genauer wäre also zu sagen, daß das Nichts nicht als in sich subsistierend gedacht werden kann, weil das auf eine Kontradiktion führt.

120 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 1. Einheit des Seins und des Nichts. Anmerkung 3. Das Isolieren dieser Abstraktionen (S. 102-116), S. 113:

[Fußnote] Eigentlich gehört an diese Stelle eine Anmerkung über das Verhältnis von Text und Anmerkungen in Hegels Logik. Sie wird [in der 3. VL] nachgeholt.

125 „[...] Dasselbe ist der Fall mit dem Nichts, nur auf entgegengesetzte Weise, und diese Reflexion ist bekannt und oft genug über dasselbe gemacht worden. Das Nichts zeigt sich in seiner Unmittelbarkeit genommen als seiend; denn seiner Natur nach ist es dasselbe als das Sein. Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also; das Nichts hat

130 an dem Denken, Vorstellen, Sprechen usf. sein Sein. Dies Sein ist aber ferner auch von ihm unterschieden; es wird daher gesagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorstellen ist, aber daß darum nicht es ist, nicht ihm als solchem das Sein zukomme, daß nur Denken oder Vorstellen dieses Sein ist. Bei diesem Unterscheiden ist ebensosehr nicht zu leugnen, daß das Nichts in Beziehung auf ein Sein steht; aber in der Beziehung, ob sie gleich auch den Unterschied enthält, ist eine Einheit mit dem Sein vorhanden. Auf welche Weise das Nichts ausgesprochen

135 oder aufgezeigt werde, zeigt es sich in Verbindung oder, wenn man will, Berührung mit einem Sein, ungetrennt von einem Sein, eben in einem Dasein.

140 Indem aber so das Nichts in einem Dasein aufgezeigt wird, pflegt noch dieser Unterschied desselben vom Sein vorzuschweben, daß das Dasein des Nichts durchaus nichts ihm selbst Zukommendes sei, daß es nicht das Sein für sich selbst an ihm habe, es nicht das Sein als solches sei; das Nichts sei nur Abwesenheit des Seins, die Finsternis so nur Abwesenheit des Lichts, die Kälte nur Abwesenheit der Wärme usf."

145 — Das, was den Übergang vom logischen (Negation) zum ontischen (Werden) logisch erzwingt, ist die Unmöglichkeit, das Nichts als in sich subsistierend zu denken. Das Nichts ist Resultat der Negation des Seienden, und die Unmöglichkeit, dies Resultat zu denken erzwingt die Synthesis, die Negation der Negation, die hier zur Begründung der Ontologie wird. In der Unmöglichkeit, das Nichts als in sich subsistierend zu denken, steckt aber eine Subreption, eine Erschleichung. Das Nichts kann unmöglich als in sich subsistierend gedacht werden, weil

150 dieser Gedanke die Negation des denkenden Subjekts und damit des Gedankens selbst implizierte. Zur Unmöglichkeit, das Nichts zu denken, gehört also Descartes «ich, das denkt», ein (...beiches), existierendes, das vorausgesetzt ist.

155 Adorno, Negative Dialektik, stw 113, Fußnote, S. 139:

„Hegel weigert sich, in der ersten Anmerkung zur ersten Trias der Logik, mit dem Etwas an-
statt mit dem Sein zu beginnen (vgl. Hegel, Logik I, Bd. 4, (Glockner), insbes., S. 89; auch S.
80). Er präjudiziert damit das gesamte Werk, das den Primat des Subjekts dartun will, in des-
sen Sinn, idealistisch. Schwerlich verlief bei ihm die Dialektik anders, wenn er, wie es dem
160 Aristotelischen Grundzug des Werkes entspräche, vom abstrakten Etwas ausginge. Die Vor-
stellung eines solchen Etwas schlechthin mag mehr Toleranz gegenüber dem Nichtidentischen
bezeugen als die vom Sein, ist aber kaum weniger vermittelt. Auch beim Begriff des Etwas
wäre nicht stehenzubleiben, seine Analysis müßte in der Richtung dessen, was er denkt, sich
weiter bewegen: der aufs Nichtbegriffliche hin. Hegel indessen kann selbst die minimale Spur
165 von Nichtidentität im Ansatz der Logik nicht ertragen, an die das Wort «etwas» mahnt."

— Hegel fängt sehr wohl mit dem Etwas an, nur bezeichnet er es nicht. Ohne das vorausge-
setzte Etwas wäre die Negation der Negation wieder nur das Sein, und die Logik käme über
die Feststellung, daß das ens realissimum Nichts ist, nicht hinaus. Nur der Rückgriff auf das
170 historisch frühere und nicht entfaltete Argument des Descartes ermöglicht überhaupt die Syn-
thesis der einander kontradiktorisch entgegengesetzte Momente.

Daß Hegel die Spur vom Nichtidentischen nicht habe ertragen können, ist allerdings eine
überflüssige Denunziation.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 1. Einheit des Seins und des
Nichts. Anmerkung 2. Mangelhaftigkeit des Ausdrucks: Einheit. Identität des Seins und
Nichts (S. 98-102), 2. Absatz, S. 99:

„[...] Der Satz enthält somit das Resultat, er ist dieses an sich selbst. Der Umstand aber, auf
den hier aufmerksam zu machen ist, ist der Mangel, daß das Resultat nicht selbst im Satze
ausgedrückt ist; es ist eine äußere Reflexion, welche es in ihm erkennt. – Es muß hierüber
sogleich im Anfange diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in Form
eines Urteils, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken; die Bekanntschaft mit
185 diesem Umstande wäre geeignet, viele Mißverständnisse spekulativer Wahrheiten zu beseiti-
gen. Das Urteil ist eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, es wird dabei
davon abstrahiert, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, so
wie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist
auch das Nichtidentische des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, aber dies ist im
190 Urteile nicht ausgedrückt. Das paradoxe und bizarre Licht, in dem vieles der neueren Philoso-
phie den mit dem spekulativen Denken nicht Vertrauten erscheint, fällt vielfältig in die Form
des einfachen Urteils, wenn sie für den Ausdruck spekulativer Resultate gebraucht wird."

[1. Heft, S. 22r - 29r]

[kein Typoskript]

Als Nachtrag zur letzten Vorlesung nun der Exkurs zum Aufbau der Logik. Damit ist noch garnicht die allgemeine Einteilung der Logik nach den Kategorien Qualität, Quantität, Maß, Wesen usf. gemeint, sondern das Verhältnis von Einleitung, systematischem Text und Anmerkungen. Das sieht auf den ersten Blick eher nach philologischer Pedanterie aus, läßt sich aber aus dem Text selbst begründen, dessen äußere Gestalt in einem offenbaren Widerspruch zum ersten Satz der Einleitung steht.

10 Hegel, Logik I, Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik ¹⁾ (S. 36-58), S. 36:

„Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen, von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft.“

15 — Abgesehen davon, daß zwischen Inhaltsverzeichnis und diesem Satz in der ersten Auflage sieben Seiten Text stehen und in der zweiten Auflage dann schon 16 Seiten, so stehen zwischen diesem programmatischen Satz und der ersten Bestimmung der Sache selbst: Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung, noch einmal 50 Seiten, eine ausführliche Reflexion des allgemeinen Begriffs der Logik und eine ebenfalls ausführliche Reflexion auf das Problem des Anfangs.

25 Den allgemeinen Begriff der Logik näher betrachtet, erweist sich das Bedürfnis, das sich selber fühlt, als Resultat der Reflexion auf den Begriff der Logik, wie er in der Geschichte der Philosophie erscheint. Das Bedürfnis, gleich mit der Sache selbst anzufangen, und die Sache ist zunächst das reine Sein in seiner Unmittelbarkeit, ist also selbst nicht unmittelbar. Gleichwohl wird es als unmittelbares Bedürfnis ausgegeben, denn es ist Bedürfnis, das kein Subjekt hat. Hätte es ein Subjekt, so wäre es nicht unmittelbar dies Subjekt selbst, sondern ein Bestreben, das eine Bestimmtheit des Subjekts wäre, und dies Bestreben ginge auf eine Sache, die dann vom Subjekt zu unterscheiden wäre. Die verunglückte sprachliche Wendung vom Bedürfnis, das sich fühlt, enthält die Schwierigkeit eines Anfangs mit der Sache selbst, denn die ist in ihrer Unmittelbarkeit Resultat der Negation der Vermittlung. Vermittlung setzt Unterschiedenes voraus, das zu vermitteln ist, und diese Vermittlung für sich betrachtet, ist die Unvermittelte, auf der Seite des Subjekts: Die unreflektierte, abstrakte Trennung von Form des Denkens und Gegenstand.

35 Hegel, Logik I, Einleitung, Allgemeiner Begriff der Logik, S. 38:

40 „[...] Allein zweitens sind überhaupt die Vorstellungen, auf denen der Begriff der Logik bisher beruhte, Teils bereits untergegangen, Teils ist es Zeit, daß sie vollends verschwinden, daß der Standpunkt dieser Wissenschaft höher gefaßt werde, und daß sie eine völlig veränderte Gestalt gewinne.

45 Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis und der Form derselben, oder der Wahrheit und der Gewißheit. Es wird erstens vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens, als eine fertige Welt außerhalb des Denkens, an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.

50 Alsdann stehen diese beiden Bestandteile, – (denn sie sollen das Verhältnis von Bestandteilen haben, und das Erkennen wird aus ihnen mechanischer oder höchstens chemischer Weise zusammengesetzt –) in dieser Rangordnung gegeneinander, daß das Objekt ein für sich Vollen-

detes, Fertiges sei, das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, da hingegen das Denken etwas Mangelhaftes sei, das sich erst an einem Stoffe zu vervollständigen, und zwar als eine weiche unbestimmte Form sich seiner Materie angemessen zu machen habe. Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande, und es soll, um diese Übereinstimmung hervorzubringen, – denn sie ist nicht an und für sich vorhanden, – das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen.

Drittens, indem die Verschiedenheit der Materie und der Form, des Gegenstandes und des Denkens nicht in jener nebligen Unbestimmtheit gelassen, sondern bestimmter genommen wird, so ist jede eine von der andern geschiedene Sphäre. Das Denken kommt daher in seinem Empfangen und Formieren des Stoffs nicht über sich hinaus, sein Empfangen und sich nach ihm Bequemen bleibt eine Modifikation seiner selbst, es wird dadurch nicht zu seinem Andern; und das selbstbewußte Bestimmen gehört ohnedies nur ihm an; es kommt also auch in seiner Beziehung auf den Gegenstand nicht aus sich heraus zu dem Gegenstande, dieser bleibt als ein Ding an sich, schlechthin ein Jenseits des Denkens."

— Hegel expliziert seinen Begriff der Logik in der Kritik an der Trennung der Form des Denkens vom Gegenstand. Die radikale Trennung der Form des Denkens von den Gegenständen, radikale Trennung hier wörtlich verstanden als heterogen, verschiedenen Ursprungs, ließe eine Begründung der Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande nicht zu, diese Übereinstimmung wäre, wenn sie statthätte, zufällig, es gäbe nicht einmal die Möglichkeit von Wissenschaft. Die Trennung von Form des Denkens und Gegenstand ist Gegenstand der Kritik, die die Unmöglichkeit, diese Trennung aufrecht zu erhalten, erweist.

Anmerkung: Terminologisch scheinen die Begriffe «Form des Denkens» und «Denkform» synonym zu sein, doch in dem terminus «Form des Denkens» steckt die Erinnerung an das Wesen des Denkens, wogegen die «Denkformen» nicht als unterschiedene Formen derselben erscheinen, sondern den Charakter theoretisch beliebiger Denkweisen haben, die dann als historisch bedingte Paradigmata aufgefaßt werden. Wenn, wie bei Sohn-Rethel die transzendente Einheit der Apperzeption als ein Paradigma unter anderen (welchen?) möglichen aufgefaßt wird, ist die formale Bedingung jeder Wissenschaft, damit auch der von der Geschichte, destruiert. Die Konsequenz ist die Propaganda für die Destruktion der Wissenschaft: Feierabend. [Ende der Anmerkung]

Hegels Kritik an der abstrakten Trennung gerät fast in Gefahr diese Trennung als ihre Voraussetzung zu begreifen.

Hegel, Logik I, Vorrede zur 2. Ausgabe ²⁾ (S. 20-35), S. 29:

„[...] Was wir als Anfang der Wissenschaft, dessen hoher Wert für sich und zugleich als Bedingung der wahrhaften Erkenntnis vorhin anerkannt worden ist, angaben, die Begriffe und die Momente des Begriffs überhaupt, die Denkbestimmungen zunächst als Formen, die von dem Stoffe verschieden und nur an ihm seien, zu behandeln, dies gibt sich sogleich an sich selbst als ein zur Wahrheit, die als Gegenstand und Zweck der Logik angegeben wird, unangemessenes Verhalten kund. Denn so als bloße Formen, als verschieden von dem Inhalte, werden sie in einer Bestimmung stehend angenommen, die sie zu endlichen stempelt und die Wahrheit, die in sich unendlich ist, zu fassen unfähig macht. Mag das Wahre sonst, in welcher Rücksicht es sei, wieder mit Beschränkung und Endlichkeit vergesellschaftet sein, dies ist die Seite seiner Negation, seiner Unwahrheit und Unwirklichkeit, eben seines Endes, nicht der Affirmation, welche es als Wahres ist. Gegen die Kahlheit der bloß formellen Kategorien hat der Instinkt der gesunden Vernunft sich endlich so erstarkt gefühlt, daß er ihre Kenntnis mit Verachtung dem Gebiete einer Schullogik und Schulmetaphysik überläßt, zugleich mit der

105 Mißachtung des Wertes, den schon das Bewußtsein dieser Fäden für sich hat, und mit der
Bewußtlosigkeit, in dem instinktartigen Tun natürlicher Logik, noch mehr in dem reflektier-
ten Verwerfen der Kenntnis und Erkenntnis der Denkbestimmungen selbst, im Dienste des
110 ungereinigten und damit unfreien Denkens gefangen zu sein. Die einfache Grundbestimmung
oder gemeinschaftliche Formbestimmung der Sammlung solcher Formen ist die Identität, die
als Gesetz, als $A = A$, als Satz des Widerspruchs in der Logik dieser Sammlung [30] behaupt-
et wird. Die gesunde Vernunft hat ihre Ehrerbietung vor der Schule, die im Besitze solcher
Gesetze der Wahrheit und in der sie noch immer so fortgeführt werden, so sehr verloren, daß
115 sie dieselbe darob verlacht, und einen Menschen, der nach solchen Gesetzen wahrhaft zu
sprechen weiß: die Pflanze ist eine – Pflanze, die Wissenschaft ist – die Wissenschaft, und so
fort ins Unendliche, für unerträglich hält. Über die Formeln auch, welche die Regeln des
Schließens [angeben], das in der Tat ein Hauptgebrauch des Verstandes ist, hat sich – so un-
gerecht es ist zu verkennen, daß sie ihr Feld in der Erkenntnis haben, worin sie gelten müssen
und zugleich, daß sie wesentliches Material für das Denken der Vernunft sind, – das ebenso
120 gerechte Bewußtsein festgesetzt, daß sie gleichgültige Mittel wenigstens ebenso sehr des Irr-
tums und der Sophisterei sind, und wie man auch sonst die Wahrheit bestimmen mag, für die
höhere, z.B. die religiöse Wahrheit unbrauchbar sind; – daß sie überhaupt nur eine Richtigkeit
der Erkenntnisse, nicht die Wahrheit betreffen."

— In der Phänomenologie des Geistes ist die Freiheit des Selbstbewußtseins, seine Gleichgül-
125 tigkeit gegen die Realität und damit seine abstrakte Trennung von der Realität in der Gestalt
von Stoizismus und Skeptizismus die Voraussetzung für die Erkenntnis des Selbstbewußt-
seins, daß es in dieser Trennung von der Realität selbst keine Realität habe. In der Einleitung
zur Logik ist die „Natur unseres gewöhnlichen, des erscheinenden Bewußtseins" nur ein Fehler,
130 der abzulegen ist, ein subjektiv Verschuldetes, das doch in der Natur „unseres gewöhnli-
chen, des erscheinenden Bewußtseins" seinen Grund haben soll. Der Bruch zwischen dem
gewöhnlichen Bewußtsein, daß keinesfalls das natürliche ist, sondern das erst durch den No-
minalismus begründete, und dem Gang der Sache selbst, in der das Denken in seinen imma-
nenten Bestimmungen mit der wahrhaften Natur der Dinge identisch sei, begründet die zerris-
sene Form der Darstellung, die eine Voraussetzung der Hegelschen Logik unterschlägt: Den
135 Nominalismus. Das muß paradox scheinen, denn der Nominalismus ist die radikale Trennung
von intellectus und res, die vom methodischen Zweifel des Descartes ebenso bezeichnet wird
wie vom Skeptizismus Humes. Daß diese Trennung die Voraussetzung dafür sei, daß das
Denken in seinen immanenten Bestimmungen mit der wahrhaften Natur der Dinge identisch
sei kann so nur von einer kurzgeschlossenen Dialektik behauptet werden, es erhellt aber sofort
140 aus der Kantschen Konstruktion. Denken und Gegenstand der Erfahrung waren im Rationa-
lismus nur durch abenteuerliche Konstruktionen, die allesamt auf das Prinzip der prästabilierte
Harmonie, einem Mysterium, beruhten, in Übereinstimmung zu bringen, und auf der Basis
des radikalen Empirismus ließ überhaupt keine Möglichkeit von Wissenschaft sich denken.
Um die Möglichkeit von Wissenschaft begründen zu können, mußte gezeigt werden, daß sich
145 die Formen des Denkens auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen lassen.

Kant, K.d.r.V, II. Von der transzendentalen Logik, B 79 - B 81 (Ed. Schmidt), S. 98 f:

150 „Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d.i.
von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Ver-
hältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d.i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun
aber sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt, (wie die transzendente Ästhetik dar-
tut,) so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Ge-
genstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht
155 von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahierte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des rei-
nen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen,

welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntnis nichts zu tun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben sein, bloß nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältnis gegeneinander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgendeine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendente Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transzendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transzendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand."

— Das ist der explizite Begriff des Nominalismus. Die Frage, wie nun die logischen Funktionen im Urteil sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen lassen, das Problem der transzendentalen Logik also, beantwortet Kant mit der Bestimmung der Funktion selbst: Sie verbindet Vorstellungen, ist Synthesis. Jede logische Funktion, die über den Satz der Identität hinausgeht, faßt Unterschiedenes zusammen. Sie erzeugt nicht das Unterschiedene, sondern setzt es als gegeben voraus, darin ist die Transzendentalphilosophie nominalistisch. Was aber vorausgesetzt wird, ist vor der Synthesis nicht auszumachen, denn jede Bestimmung des Vorausgesetzten erscheint in der Form des Urteils, und zwar in der des synthetischen Urteils. Erkenntnis und mit ihr die Gegenstände der Erkenntnis seien nur möglich, wenn sich die logischen Funktionen, die auf reinen Verstandesbegriffen beruhen, a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen lassen, denn durch sie ist allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich.

1.) Logik ist a priori möglich.

2.) Transzendente Logik, die Beziehung a priori der logischen Formen auf die Gegenstände der Erfahrung ist möglich.

Beides sind Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft.

3.) Unabhängig von der Beziehung der Logik auf die Gegenstände der Erfahrung sind diese Gegenstände nicht zu bestimmen. Diese Beziehung bringt die Gegenstände nicht ihrem Dasein nach hervor, aber ihre Bestimmtheit. Unabhängig von dieser Beziehung sind sie chaotische oder auch reine Mannigfaltigkeit, Sein ohne jede weitere Bestimmung. Das aber fällt wieder unter eine Kategorie, die der Realität.

Lassen aus der Kategorie der Realität alle anderen Kategorien sich auf Grund des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch entwickeln, dann ist nicht nur die Deduktion der Kategorien geleistet, sondern die immanenten Bestimmungen des Denkens sind dann zugleich die

210 Bestimmtheiten der Gegenstände der Erfahrung. Weil der bestimmungslose Gegenstand der Erfahrung kein Gegenstand der Erfahrung ist, ist der Bestimmungsgrund zugleich Existenzgrund, Erkenntnistheorie schlägt um in Ontologie. Das erlaubt dann der Ontologie, mit einem erkenntnistheoretischen Argument zu operieren, dem *argumentum e contrario* *) [Umkehrschluß; Argument aus dem Gegensatz]

215 *) Fußnote S. 27v in der Handschrift: Apagogische Beweisführung → die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft wird zum Existenzgrund des Gegenstandes der Wissenschaft.

Modelle: Sein ohne jede weitere Bestimmung ist Nichts. Realität ohne jede weitere Bestimmung ist Negation. Die weitere Bestimmung ist damit *conditio sine qua non* von Sein und Nichts, von Realität und Negation.

225 Realität und Negation stehen unter der synthetischen Einheit der Apperzeption, können als deren Funktionen also nicht unabhängig voneinander sein. Die synthetische Einheit von Realität und Negation ist Limitation. i.e. Etwas. Weil das universale an sich Nichts – *flatus vocis* – ist, ist es an sich sein kontradiktorisches Gegenteil, ist es nur in synthetischer Einheit mit seinem kontradiktorischen Gegenteil. In synthetischer Einheit mit seinem kontradiktorischen Gegenteil ist es zugleich das kontradiktorische Gegenteil zu seinem kontradiktorischen Gegenteil; weil das kontradiktorische Gegenteil von Sein Nichts ist, das kontradiktorische Gegenteil von Nichts (universelle Verneinung) aber das Etwas (partikuläre Bejahung) ist, ist das

230 Universale zugleich das Partikuläre (Man kann das auch das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten nennen). So läßt sich die Logik Hegels als ontologisierender Kommentar zur transzendentalen Logik lesen, die bei Kant auf Grund der Trennung von Denken und Sein notwendig wurde. Wenn es gelingt, die transzendente Logik als Voraussetzung der formalen zu erweisen, dann ist die Einheit von Methode und Sache die Voraussetzung ihrer Trennung. Die

235 Einheit von Denken und Sein, Methode und Sache aber ist nach Hegels Bestimmung das Wesen, mit dem Hegel nicht beginnen kann, denn die Kategorien Substanz, Kausalität und Wechselwirkung sind bei Kant Kategorien der Relation, und die Kategorien der Relation stehen nicht in dem einfachen Verhältnis zueinander wie die Kategorien der Realität. Kausalität ist nicht die Negation der Substanz, sondern selbst die Einheit von Substanz und Nicht-

240 Substanz, Gott und Welt. Sie ist nicht an sich die Negation der Substanz, sondern hat die Negation der Substanz zur Voraussetzung. Diese Voraussetzung ist die der Realität des partikular Seienden, so, wie es vom Nominalismus bestimmt wurde.

245 1) Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik → <http://www.zeno.org/nid/20009177175>

2) Vorrede zur 2. Ausgabe: → <http://www.zeno.org/nid/20009177159>

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Rekapitulation. Sein ohne jede weitere Bestimmung, ist das völlig Unbestimmte, Leere, und als dies unbestimmte Leere ist es selbst Nichts, denn wäre es nicht Nichts, müsste angegeben werden können, wodurch es sich vom Nichts unterscheidet. Hätte es diesen Unterschied gegen das (bestimmter Artikel!) Nichts, wäre es nicht Sein ohne jede weitere Bestimmung, sondern ein Seiendes.
- 10 {Es ist sehr schwer zu sagen, wie man das ausdrücken soll, ich hatte formuliert: Hätte es diesen Unterschied gegen das Nichts. Das ist der bestimmte Artikel. Zu fragen wäre dann, was das Nichts sei, denn das Nichts soll wiederum das völlig Unbestimmte sein. Ob etwas, das das völlig Unbestimmte ist, durch einen bestimmten Artikel bezeichnet werden kann, ist zumindest fraglich.}
- 15
- Sein geht also nicht in Nichts über, sondern ist seiner logischen Bestimmtheit – der Negation jeder Bestimmtheit – nach immer schon Nichts, es ist immer schon in Nichts übergegangen. Damit ist das Sein es selbst und sein Gegenteil, es ist an sich Sein und Nichts, der reine Widerspruch {Sie finden das geradezu beschwörend wiederholt in den „2. Momente des Werdens“ in der Logik I, S. 118-119}.
- 20
- Weil das Sein nicht von Nichts zu unterscheiden ist, ist auch das Nichts nicht von Sein zu unterscheiden, so dass auch das Nichts es selbst und sein Gegenteil ist, ebenfalls der reine Widerspruch. Auseinandergehalten werden {die ineinander umschlagenden und darin den reinen Widerspruch darstellenden} Sein und Nichts, indem sie unterschiedene Momente einer Einheit, des Werdens, sind. Für sich genommen ist jedes das Gegenteil seiner selbst, und nur in der Synthesis, der Einheit, sind sie Unterschiedene. Die Synthesis, die Zusammenfassung des ununterschiedenen bewirkt den Unterschied der Momente gegeneinander, aber nicht als einen festgehaltenen Unterschied, sondern als Bewegung {das Werden ist reiner Prozess ohne jede weitere Bestimmung, Prozess nur insofern, als das Werden aus dem Nichts zum Sein oder aus dem Sein zum Nichts geht}. Was synthetisiert wird, hat an sich keinen Unterschied gegeneinander, sondern nur einen {in einem anderen, nämlich im Werden, einen Unterschied} Unterschied in der Synthesis oder durch die Synthesis.
- 25
- 30
- 35 Der Anfang des Prozesses {des Werdens}, der reine Widerspruch {und dieser Anfang des Prozesses, der reine Widerspruch}, ist von dem Fortgang des Prozesses, wozu auch immer der fortgehen mag, nur durch den Prozess selbst geschieden, und der Anfang ist der reine Widerspruch in sich {und von diesem reinen Widerspruch in sich wird fortgegangen. Dies Fortgehen vom Anfang oder, wie Hegel es auch nennt, dies Anfangen ist die erste Konsequenz aus dem reinen Widerspruch}. Der Prozess ist nicht der Anfang selbst, sondern das Übergehen des Anfangs in das, was nicht der Anfang ist.
- 40
- {Insofern ist die Dialektik von Sein und Nichts, je schon ineinander übergegangen zu sein, unterschieden von der Bestimmung des Prozesses, in dem Sein und Nichts als unterschiedene Momente gesetzt sind. Sein und Nichts aber nicht als unterschiedene Momente, die gegeneinander festgehalten werden, sondern als ineinander übergehend. Das ist also der Übergang von Ineinanderübergegangensein ins Ineinanderübergehen.}
- 45
- 50 Das ist der Versuch, den Prozess aus dem reinen Widerspruch zu konstruieren, und nicht als Relation von Anfang und Ende, aber nicht als Relation von Sein und Seiendem {oder Sein und Etwas oder Sein und Dasein, wie es in der Bestimmung der Logik dann heißt. Wären Sein

und Seiendes gegeneinander gesetzt, als unterschiedene, dann wäre die Logik zugleich Schöpfungstheorie, denn die Schöpfungstheorie will begründen, wie aus dem reinen Sein das Seiende hervorgeht}. Wären Sein und Seiendes gegeneinander gesetzt {und durch den Prozess getrennt}, forderten die Bestimmung des Prozesses:

1.) als Identität {von Sein und Seiendem}, denn was in Anderes übergeht, ist hernach in diesem enthalten {ja nicht in Nichts übergegangen und muss deswegen in dem, in das es übergegangen ist, enthalten sein}, und

2.) als Unterschied {denn sonst ginge das Sein in Sein über und nicht in Seiendes}. Dann erschiene das Sein als Anfang bestimmt gegen das Seiende als Resultat, unterschieden von ihm durch den Prozess. Damit hätte aber das Sein ohne alle weitere Bestimmung eben diese Bestimmtheit gegen das Seiende, und würde zu einem Seienden unter anderem, Gott hätte an der Schöpfung seine äußere Schranke, und die Welt wäre unabhängig von Gott, subsistierte in sich neben Gott {Das wäre das Resultat einer Schöpfungstheorie. Dieses Resultat verdankt sich selbst der nominalistischen Spekulation}. (Buridan, später der Uhrmachergott, P.B.)

[Das Konzept vom Uhrmachergott ist eine deistische Vorstellung. Hiernach schuf Gott zwar die Welt, überließ sie nach dem Erschaffungsprozess aber sich selbst. Gott gleicht hierin einem Uhrmacher, der eine Uhr baut, sich aber um die weitere Zukunft seines Werkes nicht schert.]

Wäre diese Schranke {zwischen Gott und der Welt} absolute Schranke, so wäre Gott für die Welt Nichts und die Welt für Gott Nichts {Diese nominalistische Auffassung führte direkt zum deus absconditus der späteren evangelischen Theologie, dem abwesenden Gott}. Das Werden der Welt wäre dann für die Welt ein Werden aus Nichts, reines Entstehen, und die Schöpfung der Welt wäre für Gott ein Werden zu Nichts, reines Vergehen. Reines Entstehen ist die Negation des Nichts, doch die Negation des Nichts {in der logischen Bestimmung} ist Sein ohne jede weitere Bestimmung, so dass das reine Entstehen die Bewegung von Nichts zu Nichts wäre, das Kreisen der reinen Negativität in sich, und nicht das Entstehen des Unterschiedenen {Darin hat Hegel schlichtweg die Konsequenz aus dem Nominalismus gezogen}. Es käme so nie zu einer Deduktion der Kategorie Limitation, und damit zu keiner der weiteren Kategorien, die ja bei Kant die Synthesis des Unterschiedenen zur Einheit der Apperzeption vermitteln sollen, und die Schöpfung bliebe mysterium stricte dictu.

{Und weil Vielheit von Limitation, nämlich Verschiedenem, abhängt und hernach alles weitere, Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, alles bei Kant [Tafel der Kategorien, A 80, B 106], als Kategorien der Relation von dem Unterschiedenen abhängen, damit von der Kategorie Limitation, käme es zu überhaupt keiner Deduktion irgendeiner der Kategorien, weil die Deduktion aller anderen Kategorien die der Limitation voraussetzt. Die Kategorien sollen ja bei Kant die Synthesis des Unterschiedenen zur Einheit der Apperzeption vermitteln [Kant, K.d.r.V., B 134, Fußnote]. So bliebe dann erkenntnistheoretisch die synthetische Einheit der Apperzeption ein Rätsel, weil die Kategorien nicht deduziert würden. Bei Kant in der Deduktion werden sie nicht deduziert. Hegel sagt: Ich mache es in meiner Logik. Es käme weder zur synthetischen Einheit der Apperzeption, noch käme es ontologisch gesehen vom Sein ohne jede weitere Bestimmung zur Welt. Die Schöpfung der Welt bliebe, was sie in der scholastischen Theologie war, mysterium stricte dictu, Mysterium im strengen Sinn.}

Hegel sagt, dieses Mysterium ist nichts anderes als der reine Widerspruch, und der steckt schon im Sein ohne jede weitere Bestimmung, das Nichts ist. Ohne Welt {ohne Schöpfung – und das ist wieder eine apagogische Beweisführung} ist Gott dieser reine Widerspruch, und die Welt ist die Entfaltung dieses Widerspruchs. Die Frage, was {denn die Welt für sich sei},

- 105 wenn die Schranke absolute Schranke wäre, die Welt für sich sei, ist nicht so einfach zu be-
antworten. Dass das Sein an sich Nichts ist, ist einzusehen, dazu aber, dass das Nichts an sich
Sein ist, lässt sich schwerer, genauer garnicht begründen. Ich lese die Begründung von Hegel
kurz vor.
- 110 Hegel, Logik I (Glockner), 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. B. Nichts, S. 88:
- „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit,
Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen
oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts
115 angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide
werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder
vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder
Denken als das reine Sein. ...“
- 120 — {Beim reinen Sein war vom Denken des reinen Seins nicht die Rede. Jetzt ist vom Denken
des Nichts oder vom Anschauen des Nichts die Rede.}
- „Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit über-
haupt dasselbe, was das reine Sein ist.“
- 125 — Da steht, dass das Nichts nicht gedacht werden kann ohne Subjekt, das es denkt, und – und
das steht nun nicht bei Hegel – dass das Subjekt, das das Nichts denkt, sich selbst mit weg-
denken muss {Wenn es das Sein dächte, und dass das nicht geht. Der Widerspruch im Begriff
des Nichts, das vollständig leer ist}. Der Widerspruch im Begriff des Nichts ist der von Nichts
130 und Seiendem, nicht der von Nichts und Sein. Dann ist zwar der Begriff des Seins immer
schon übergegangen in den des Nichts, der Begriff des Nichts aber hat eine Voraussetzung,
die des seienden Subjekts.
- {Dazu noch eine Stelle aus Hegel, und zwar aus der dritten Anmerkung. Hegel macht klar,
135 was Nichts ist, nämlich dass Finsternis nur Abwesenheit des Lichts, Kälte nur Abwesenheit
der Wärme sei und so fort. Und er sagt, im reinen Licht sieht man genauso wenig, wie in der
reinen Finsternis.}
- Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 1. Einheit des Seins und des
140 Nichts. Anmerkung 3. Das Isolieren dieser Abstraktionen (S. 102-119), S. 114 f:
- „[...] Allein Kälte, Finsternis und dergleichen bestimmte Negationen sind sogleich für sich
zu nehmen, und es ist zu sehen, was damit in Rücksicht ihrer allgemeinen Bestimmung, nach
der sie hierher gebracht werden, gesetzt ist. Sie sollen nicht das Nichts überhaupt, sondern das
145 Nichts vom Licht, Wärme usf., von etwas Bestimmten, einem Inhalte sein; ...“
- {Als solche figurieren sie als genau das, was bei Kant nihil privativum ist. A 292, B 348}
- „so sind sie bestimmte, inhaltige Nichts, {Plural!} wenn man so sagen kann. Aber eine Be-
stimmtheit ist, wie noch weiterhin vorkommt, selbst eine Negation; ...“
- 150 — {Negation nämlich in dem Sinne, dass A nicht B ist. Eine Bestimmtheit lässt sich ohne
disjunktives Urteil, und ein solches enthält notwendig eine Negation, gar nicht begründen.}
- 155 „so sind sie negative Nichts; ...“

— {Also Nichts, aber in der Bestimmtheit der Form dieses Nichts gesetzt: nihil privativum.}

„aber ein negatives Nichts ist etwas Affirmatives. ...“

160

— {Ein nihil privativum ist etwas Affirmatives einerseits, weil es nicht die vollkommene Leere ist, sondern die Abwesenheit eines Bestimmten, andererseits ganz formal: Eine doppelte Negation ist Position.}

165

„Das Umschlagen des Nichts durch seine Bestimmtheit (die vorhin als ein Dasein im Subjekte, oder in sonst was es sei, erschien) in ein Affirmatives, erscheint dem Bewußtsein, das in der Verstandes-Abstraktion feststeht, als das Paradoxeste; so einfach die Einsicht ist, oder auch wegen ihrer Einfachheit selbst erscheint die Einsicht, daß die Negation der Negation Positives ist, als etwas Triviales, auf welches der stolze Verstand daher nicht zu achten brauche, obgleich die Sache ihre Richtigkeit habe, – und sie hat nicht nur diese Richtigkeit, sondern um der Allgemeinheit solcher Bestimmungen willen ihre unendliche Ausdehnung und allgemeine Anwendung, so daß wohl darauf zu achten wäre.“

170

175

— {Dann ist der Begriff des Nichts einfach äquivok gebraucht: Als der des nihil privativum und als der des nihil negativum. Die Negation des nihil privativum ist das Dasein, die Negation des nihil negativum ist das Sein, denn durch einfache Negation eines Negativen kommt keine Bestimmtheit hinein.}

180

Das Nichts schlägt also durch seine Bestimmtheit (die vorhin als ein Dasein im Subjekte, oder in sonst was es sei, erschien), in Sein um, nicht an sich selbst. Das Umschlagen des Nichts in Sein setzt das Resultat des Werdens, das Dasein, voraus, oder: Das Umschlagen des Nichts in Sein ist eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, keine ontologische {Voraussetzung hat, nämlich das daseiende Subjekt, und keine ontologische Notwendigkeit. Hegel liefert sich mit dieser Implikation seiner Argumentation selbst der Kritik aus}. Das ens realissimum ist der reine Widerspruch, weil es immer schon in Nichts übergegangen ist, das Nichts ist der durchs Dasein vermittelte Widerspruch, und als reines Nichts gar nicht als Widerspruch zu fassen.

185

190

Das Dasein ist endlich und vermag seine Endlichkeit zu reflektieren, doch diese Reflexion ist eine im Bewusstsein, nicht eine im Dasein, sonst wäre das Dasein an sich unendlich, ohne Schranke: Bestimmungsloses Sein. Die Unendlichkeit erscheint in der Reflexion als progressus in infinitum, und als Bewusstsein, dass der progressus in infinitum immer weiter fortzusetzen ist, nie im Unendlichen selbst ankommt. Unendlichkeit ist negativ bestimmt, als nicht abbrechen des Progressus im Endlichen. Für den endlichen Verstand wird damit der progressus in infinitum zu einem in indefinitum, ins Unbestimmte, und diesen Begriff des endlichen Verstandes fürs Unbestimmte nimmt Hegel für den Vernunftbegriff des ens realissimum, und gibt das auch in schöner Offenheit zu {Dort geht es um den Übergang zum Werden}.

195

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 1. Einheit des Seins und des Nichts. Anmerkung 4. Unbegreiflichkeit des Anfangs (S. 116-118), S. 117:

200

„[...] Bei der Voraussetzung der absoluten Geschiedenheit des Seins vom Nichts, ist – was man so oft hört – der Anfang oder das Werden allerdings etwas Unbegreifliches; denn man macht eine Voraussetzung, welche den Anfang oder das Werden aufhebt, ...“

205

— {Nämlich indem man Sein und Nichts gegeneinander fixiert. Wenn man Sein und Nichts gegeneinander fixiert, dann kann nichts entstehen und nichts vergehen.}

„das man doch wieder zugibt, und dieser Widerspruch, den man selbst setzt und dessen Auflösung [man] unmöglich macht, heißt das Unbegreifliche. ...“

210

— {Oder das *mysterium stricte dictu*. Gott ist *ens a se*, subsistiert in sich, ist in sich absolute Vollkommenheit, bedarf nichts weiter als sich selbst. Dann ist das *mysterium stricte dictu*: Wieso etwas anderes als Gott aus Gott hervorgehen soll. Denn einmal wird der Begriff Gottes als das *ens realissimum* absolut gesetzt, abstrakt getrennt von dem Sein, in Gott ist nichts, keine Möglichkeit, Gott ist *actus purus*, keine Potentialität, sondern reine Realität und deswegen in sich vollkommen. Das in sich Vollkommene kann nicht über sich hinaus, und damit ist ein Anfang unmöglich gemacht oder doch unmöglich zu denken. Dieser unmöglich zu denkende Anfang wird dann das Unbegreifliche oder eben das *mysterium stricte dictu* genannt.}

215

220

„Das Angeführte ist auch dieselbe Dialektik, die der Verstand gegen den Begriff {also gegen die Vernunft} braucht, den die höhere Analysis von den unendlich-kleinen Größen gibt. Von diesem Begriffe wird weiter unten ausführlicher gehandelt. – Diese Größen sind als solche bestimmt worden, die in ihrem Verschwinden sind, nicht vor ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie endliche Größen; – nicht nach ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie nichts. ...“

225

— {Das ist die einfache Darstellung der Bestimmung eines Grenzwertes. Ein Grenzwert wird immer so bestimmt, dass etwa eine Reihe in einer endlichen Zahl von Gliedern bestimmt wird, und dann die Summe der Restglieder approximiert wird durch eine obere Schranke, die bestimmt größer ist als diese Summe. Dann wird gezeigt, dass diese obere Schranke, die bestimmt größer ist als die Summe der restlichen Glieder, dass diese obere Schranke beliebig klein gemacht werden kann, wenn man nur genügend viele Glieder der ursprünglichen Reihe zueinander addiert, so dass der Fehler zwischen der Summe der endlichen und der unendlichen Reihe unter jede vorgegebene Schranke gedrückt werden kann. Diese Bestimmung des Fehlers zwischen der Summe der endlichen Reihe und der unendlichen Reihe ist eine Größe, die kein bestimmtes Etwas ist, das hätte eine Quantität, die aber auch nicht nichts ist, sondern die genau der Übergang, das heißt der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist und die in diesem Übergehen verschwindet, weder Etwas ist, noch nichts ist.}

230

235

240

„Gegen diesen reinen Begriff ist eingewendet und immer wiederholt worden, daß solche Größen entweder Etwas seien, oder Nichts; daß es keinen Mittelzustand (Zustand ist hier ein unpassender, barbarischer Ausdruck) zwischen Sein und Nichtsein gebe. ...“

245

— {Aber dieser Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist gerade das Verschwinden der Differenz des Endlichen, der endlichen Summe der Reihe und des Unendlichen, der Summe der unendlichen Reihe.}

250

„Es ist hierbei gleichfalls die absolute Trennung des Seins und Nichts angenommen. Dagegen ist aber gezeigt worden, daß Sein und Nichts in der Tat dasselbe sind, oder um in jener Sprache zu sprechen, daß es gar nichts gibt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist. Die Mathematik hat ihre glänzendsten Erfolge der Annahme jener Bestimmung, welcher der Verstand widerspricht, zu danken.“

255

— {Da sagt Hegel: Ja, ich habe hier den Vernunftbegriff, nämlich den des immer weiter Fortschreitens, und dass im immer weiter Fortschreiten jedes beliebige Etwas, hier jede beliebige Schranke, unterschritten werden kann. Beide Bestimmungen innerhalb des Endlichen. Diese Bestimmung innerhalb des Endlichen soll die Bestimmung der Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen sein. Das Unendliche ist dann genau dieses Verschwinden der

260 Schranke, damit aber auch das Verschwinden der Differenz von Endlichem und Unendlichem.}

265 Das Verschwinden wird expliziert am Verschwinden der Differenz von Endlichem und Unendlichem, so dass das Verschwinden, im Modell des Werdens, die Einheit des Endlichen und des Unendlichen ist. Formal geht die Argumentation dann so: Sein und Nichts sind aufgrund ihrer Unbestimmtheit, unendlich {und der reine Widerspruch}. Die synthetische Einheit von Sein und Nichts ist das Werden. Das Werden ist die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, hat also das Endliche, sprich Dasein, zu seinem Moment.

270 {So begründet Hegel den Übergang vom Werden zum Dasein. Jetzt, rekuriert auf das mathematische Modell: Das fängt bei der Endlichkeit an, setzt also wieder ein endliches Bestimmtes voraus und macht von dem Endlichen her diesen progressus. Das ist vom Endlichen her gesehen also ein progressus in infinitum oder ein progressus in indefinitum, weil hinterher nicht angegeben werden kann, wie groß die Schranke denn nun wirklich sei. Sie ist nicht null und sie ist nicht größer als null. Sie liegt also zwischen jeder beliebig kleinen Größe und null.

275 Das ist sehr schwer zu fassen, es ist aber genau dieser Übergang, der aus dem Endlichen extrapoliert wird. Und deshalb hatte ich vorher gesagt, dass Hegel das Unbestimmte, das aus dem Endlichen, dem progressus im Endlichen extrapoliert wird, für den Vernunftbegriff selbst nimmt, statt den Begriff des Unendlichen als Reflexionsbegriff zu bestimmen. Dadurch gewinnt er die Einheit von Endlichem und Unendlichem und sagt: Ja, die Seite der Endlichkeit ist das Dasein der Bestimmtheit usf., ergo habe ich aus dem reinen Widerspruch die Bestimmtheit des Daseins in ihrer kategorialen Bestimmung als Limitation begründet.}

280

Das Modell, das er dazu verwendet, funktioniert genau umgekehrt: Bei vorausgesetztem Dasein ist die Einheit von Unendlichem und Endlichem synthetische Einheit {die vermittelt ist Schritt für Schritt durch den progressus}, aber nicht Einheit auf Grund der immanenten Synthesis {Sein $\leftrightarrow$ Nichts}, denn das endliche Dasein ist implizit vorausgesetzt, sondern Synthesis in der reflektierenden Vernunft {und das macht die erkenntnistheoretische Seite aus}. Erst durch diese Synthesis {in der reflektierenden Vernunft} verschwindet die Differenz des Endlichen und des Unendlichen, und so ist das Aufheben des Werdens bei Hegel entsprechend

290 mysteriös {nämlich deswegen, weil er es aus der verschwundenen Differenz von Endlichem und Unendlichem zu konstruieren versucht}. Aus dem Aufheben des Werdens soll erst das Dasein, das Endliche aus dem Unendlichen resultieren, und dies Endliche dann zugleich die Einheit des Endlichen und des Unendlichen sein.

295 {Aus dem Aufheben des Werdens soll das Dasein resultieren, andererseits hat Hegel gesagt, das Aufgehobene ist das Ideelle und hat damit die These des absoluten Idealismus untergeschoben, das Dasein sei an sich schon das Ideelle, nur noch nicht für sich.}

300 Zu fragen wäre, warum dann, wenn das Dasein implizit vorausgesetzt ist, nicht gleich mit dem Dasein als der wirklichen Voraussetzung {um mit Marx zu sprechen}, warum nicht mit der festen wohlgerundeten Erde zu beginnen ist {Man kann auch fragen: Warum denn überhaupt Philosophie?}. In der Reflexion erscheint das Dasein als Voraussetzung dieser Reflexion, aber sowenig aus dem Sein ohne jede weitere Bestimmung das Dasein sich begründen lässt, sowenig lässt aus dem Dasein die Reflexion sich begründen. Vom Dasein aus erscheint

305 das Denken des Unendlichen nur als negativ bestimmt, als Ohnmacht des Denkens. Vom Dasein aus lässt sich keine Wissenschaft begründen, jedenfalls keine, die über den Satz es ist so wie es ist hinausginge. Identität, in der alle Bestimmtheit negiert ist, ist eine Voraussetzung der Wissenschaft. Wird sie rein erkenntnistheoretisch, als Reflexion der Erkenntnis auf sich selbst gefasst, dann hat sie keine begründete Beziehung auf die Gegenstände der Erkenntnis.

310 Wieviele Vermittlungsinstanzen zwischen transzendentaler Einheit der Apperzeption und den

Gegenständen möglicher Erfahrung Kant auch entwickelt: Kategorien, Schemata, Grundsätze und dann noch die Urteilskraft, keine vermag die Trennung beider {von reiner, sich auf sich beziehender Erkenntnis und dem Gegenstand der Erkenntnis, von Denken des Denkens und Denken des Gegenstandes} zu überbrücken.

315

Auch dass das Sein Resultat der Negation der Bestimmtheiten des Daseins sei, vermag das nicht zu leisten, denn die Bestimmung des Seins aus der Negation der Bestimmtheiten des Daseins erforderte die Rekursion auf alle Bestimmtheiten [Als Rekursion wird ein prinzipiell unendlicher Vorgang bezeichnet, der sich selbst als Teil enthält oder mithilfe von sich selbst definierbar ist], müsste demnach die Gesamtheit alles Daseienden durchlaufen. Dahingestellt kann bleiben, ob die Totalität des Daseienden infinit oder nur indefinit ist, vom Dasein aus macht das keinen Unterschied, weil der Unterschied vom Dasein aus nicht zu bestimmen ist {Das macht übrigens die Unmöglichkeit aus, vom Dasein, also von empirischer Realität aus das Bewusstsein zu begründen und genauer noch den Inhalt und die Form des Bewusstseins zu begründen}. Die Unmöglichkeit der sukzessiven Negation der Bestimmtheiten des Daseins, genau die Reflexion auf diese Unmöglichkeit, bringt erst den spekulativen Begriff des Seins hervor {oder der reinen Identität hervor}, der notwendig eine abstrakte Negation der Bestimmtheiten enthält.

325

330

Schon der allgemeine Begriff der Bestimmtheit enthält diese abstrakte Negation, nämlich als abstrakte Negation der Unterschiede der einzelnen Bestimmtheiten gegeneinander und spricht im Begriff der Bestimmtheit nur dessen Bestimmungslosigkeit aus, mit der Erinnerung an das, was in ihm negiert ist {nämlich das Bestimmte, Begrenzte}. Das Sein ohne jede weitere Bestimmung ist dann die Wahrheit des Begriffs der Bestimmtheit, Wahrheit insofern, als rein ausgesprochen wird, was in ihm {dem Begriff der Bestimmtheit} an Abstraktion steckt, aber diese Wahrheit des Begriffs der Bestimmtheit löscht die Erinnerung an das, was in ihm negiert ist {nämlich die Erinnerung an die Unterschiede der Bestimmtheiten}.

335

340

Damit ist das Aufgehobene eben nicht aufgehoben, sondern negiert. Diese abstrakte Negation ist *conditio sine qua non* des Spekultativen Begriffs, [aus] dessen logischer Unmöglichkeit sich seine immanente, und zwar *rein* immanente Bewegung {bei Hegel} begründen soll, die aus ihm wieder hervorzaubert was in ihm negiert ist. In dieser immanenten Bewegung soll die Beziehung des spekulativen Begriffs auf das, was er nicht selbst ist, bestehen. Wahr daran ist, dass der spekulative Begriff eine ihm immanente Beziehung auf das hat, was er nicht selbst ist, auf das Dasein des denkenden Subjekts, wahr ist aber auch, dass der spekulative Begriff nicht aus dem Daseienden, kontingenten Subjekt sich konstruieren lässt, denn dann wäre dieser Begriff nur das Dasein des Subjekts, und zwar des empirischen Subjekts in einer anderen Gestalt {Der Idealismus fiel in den subjektiven Idealismus, etwa eines Berkeley, zurück}. Zwischen solcher Genesis des spekulativen Begriffs aus dem Subjekt und dem Begriff selbst steht die abstrakte Negation {aller Unterschiede}. Gerade auf Grund der abstrakten Negation lässt sich aus der immanenten Bewegung des spekulativen Begriffs seine Beziehung aufs Dasein nicht konstruieren. So ist weder der Begriff aus dem Dasein zu konstruieren noch das Dasein aus dem Begriff, der dies Dasein zur Voraussetzung hat, eine ihm immanente Beziehung auf das ihm transzendente {als seine Voraussetzung hat}.

345

350

355

360

Dass diese Beziehung auf das ihm transzendente dem spekulativen Begriff immanent sei, hat Hegel erkannt, und ist damit über Kant und Fichte hinaus, dass die ihm immanente Beziehung auf das ihm transzendente aus dem spekulativen Begriff nicht zu konstruieren ist, ist die Einsicht der materialistischen Hegelkritik, der dann der spekulative Begriff auch zu einem dem Dasein transzendenten Daseienden wird, zu einem nicht-Absoluten, an dem ein Moment von Kontingenz haftet – aber nur ein Moment. Wäre das Absolute nur die mystifizierte Gestalt der Kontingenz, dann wäre es aus dem Dasein zu konstruieren, und diese Konstruktion wäre die

365

abstrakte Negation der abstrakten Negation {Der spekulative Begriff verdankt sich abstrakter Negation}. Das Gedachte wäre immer «nichts als ()», und in die Leerstelle lässt sich alles einsetzen: Priesterbetrug, Bedürfnis, Interesse usf. Das macht die Erfüllung der Marxschen Forderung nach Konstruktion der ideologischen Nebelbildungen aus dem Dasein unmöglich (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 393). [Das Zitat kommt in der 5. VL]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Zunächst eine kurze Rekapitulation: Der spekulative Begriff resultiert nicht aus den sukzessiven Negationen der Bestimmtheiten des Daseins, nicht aus einer Folge bestimmter Negationen, sondern daraus, dass die Bestimmtheiten unter dem Begriff der Bestimmtheit zusammengefasst werden, und dann die Bestimmtheit negiert wird {Sonst resultierte daraus nämlich eine unendliche Aufgabe: eine Bestimmtheit nach der anderen zu negieren}. Da mit aller Bestimmtheit die ontische Voraussetzung des spekulativen Begriffs, das daseiende Subjekt, ebenfalls negiert ist, führt der spekulative Begriff auf einen logischen Widerspruch, und dieser Widerspruch ist die immanente Beziehung des spekulativen Begriffs auf das Dasein.

- 15 Anmerkung: Bei Kant, und auch noch bei Fichte, ist diese immanente Beziehung des spekulativen Begriffs auf das Dasein in einer Äquivokation versteckt: Das «ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können» ist Subjekt einer logischen Funktion, und da diese Funktion notwendige und allgemeine Geltung der Urteile garantieren soll, ist dies «ich», das denkt, allgemein, es ist das transzendente Subjekt. Das transzendente Subjekt seinerseits ist nur funktionale Einheit der Urteile über empirische Vorstellungen, es kann also gar nicht selbst denken, sondern ist die allgemeine Form, in der ein empirisches Subjekt denkt. Es ist nur durch die empirischen Subjekte, aber es ist zugleich die allgemeine Form, des Verstandes, des Vermögens zu urteilen, dieser empirischen Subjekte, die aus dem Dasein dieser Subjekte nicht begründet werden kann. Dass die Bestimmtheit dieser Subjekte allgemein ist, und als allgemeine Bestimmtheit von jedem einzelnen Subjekt unabhängig, ohne Subjekte aber nicht nur leer, sondern Nichts, macht eben die immanente Beziehung der transzendentalen Einheit der Apperzeption auf das Dasein aus.

- 30 {Übrigens eine Argumentation, auf die Kant in seiner Deduktion nicht gekommen ist. Er versucht nur, die logischen Funktionen, vermittelt durch die reinen Verstandesbegriffe, zu restringieren und also die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Er gibt die Notwendigkeit dieser Restriktion damit an, dass sonst der Verstand über das, was möglicher Gegenstand der Erfahrung ist, hinaus urteilen würde und sich dadurch in den dialektischen Schein, in immanente Widersprüche, verstricken würde.}

- 35 Insofern ist die transzendente Logik die Voraussetzung der formalen, die in der Äquivokation im ich des «ich denke» begründet ist. [Soweit die Anmerkung]

- 40 Die immanente Beziehung des spekulativen Begriffs auf das Dasein lässt aus dem Widerspruch sich begründen, in den der spekulative Begriff sich verstrickt, wenn er als etwas an sich Seiendes aufgefasst wird. Diese immanente Beziehung ist jedoch keine Äquivalenz von spekulativem Begriff und Dasein.

- 45 {Bei Hegel lassen sich unzählige Stellen finden, an denen diese Äquivalenz von spekulativem Begriff und Dasein festgestellt sein soll. Etwa wenn die Idee in die Natur übergeht oder übergegangen ist, dann ist das eine unmittelbare Äquivalenz des spekulativen Begriffs und des Daseins. Am Anfang der Naturphilosophie soll dann auch diese Äquivalenz begründet werden.}

- 50 Bei Marx erscheint diese Nicht-Äquivalenz als unterschiedlicher Grad der Schwierigkeit, die Beziehung von spekulativem Begriff und Dasein jeweils von der Seite des Begriffs oder von der des Daseins her zu bestimmen. Dazu das folgende Zitat: MEW 23, Fußnote 89, S. 392 f:

Marx, Kapital I, MEW 23, 13. Kapitel. Maschinerie und große Industrie. IV. Abschnitt. Die Produktion des relativen Mehrwerts. Fußnote 89, S. 392 f.

55 „Schon vor ihm {gemeint ist John Wyatt} wurden, wenn auch sehr unvollkommene, Maschinen zum Vorspinnen angewandt, wahrscheinlich zuerst in Italien. Eine kritische Geschichte der Technologie würde überhaupt nachweisen, wie wenig irgendeine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört. ...“

60 — {Er wird es wohl aus der Spekulation haben und nicht aus der kritischen Geschichte der Technologie, die es noch gar nicht gab, und die es bis heute noch nicht gibt.}

„Bisher existiert kein solches Werk. ...“

65 — {In gewisser Weise ist es auch überflüssig, wenn das, was sie nachweisen soll, schon vorher bekannt ist.}

„Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d.h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen
70 und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben? ...“

75 — {Bei Giambattista Vico ist die Unterscheidung noch viel radikaler: Natur können wir nicht begreifen, denn wir haben sie nicht gemacht. Geschichte können wir begreifen, denn wir haben sie gemacht. Und nun kommt das eigentliche Problem}:

80 „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. ...“

85 — {Wenn dann sofort im Weiteren von „religiösen Nebelbildungen“ die Rede ist, dann resultiert das möglicherweise aus dieser Metapher von den „entquellenden geistigen Vorstellungen“: Wie aus einer warmen Wiese nach Abkühlung der Luft die Nebel entquellen, so entquellen offenbar aus diesen Lebensverhältnissen die geistigen Vorstellungen.}

90 „Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen
95 Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.“

— In dem Marxschen Text reproduziert sich das Problem insofern, als einmal kaum irgendeine Erfindung (nicht nur die des 18. Jahrhunderts) einem einzelnen Individuum gehört, sondern Voraussetzungen hat, unter denen sie als Entwicklung der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen erscheint. Der Begriff des Gesellschaftsmenschen ist nun ebenso äquivok
100 wie der des «ich» im Kantschen «ich denke». Das Problem ist nicht schon dadurch gelöst, dass es sich bei den Erfindungen um die von Gegenständen, Maschinen handelt, die gegenständliche Voraussetzungen, Hebel, schiefe Ebene, Schrauben, Zahnrad, usf. handelt, denn,

und das sagt Marx auch im 13. Kapitel des Kapitals sehr deutlich, die Erfindung ist mehr als die Kombination der schon vorhandenen Voraussetzungen, sie ist akkumulativ, nicht summativ, und dadurch „emanzipiert von der organischen Schranke, wodurch das Handwerkszeug eines Arbeiters beengt wird“ (MEW 23, a.a.O., S. 394).

{Ein Zitat dazu: „In der Tat besteht jede Maschine aus jenen einfachen Potenzen, wie immer verkleidet und kombiniert. Vom ökonomischen Standpunkt jedoch taugt die Erklärung nichts, denn ihr fehlt das historische Element“. (MEW 23, a.a.O., S. 392) So dass also nicht die reine Kombination der Elemente einer Werkzeugmaschine schon diese Werkzeugmaschine ergibt, sondern es ist die Emanzipation von der organischen Schranke, nämlich der von der Handwerksarbeit, selbst gesetzt in einer bestimmten historischen Zeit und lässt sich nicht auf die bloße Kombination dieser Elemente zurückführen.}

Ist die Emanzipation von der organischen Schranke der Arbeit konstitutiv geworden für das, was bei Marx „wirkliche Lebensverhältnisse“ heißt {also nach der Industrialisierung, nach der industriellen Revolution}, dann sind diese „wirklichen Lebensverhältnisse“ nicht aus der organischen Schranke zu begreifen, die durch die Bildung der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen transzendiert wurde. Dass das, was die jeweiligen „wirklichen Lebensverhältnisse“ transzendiert, diese Verhältnisse verändert {indem die Form des Stoffwechsels mit der Natur verändert wird, als gegenständlich erscheint, als Maschinerie}, lässt die Transzendierung der Verhältnisse als historische Veränderung dieser Verhältnisse erscheinen {d.h. als eine Folge von Prozessen, die allesamt nach Analogie der Darstellung der Gegenstände der Erfahrung darstellbar sind und für Kant bedeutete historisch noch zugleich empirisch}, und scheint darum in der Geschichte dieser wirklichen Lebensverhältnisse aufgehoben, doch diese Geschichte ist eine der „Gesellschaftsmenschen“, in der das implizite Problem des Verhältnisses von species und Exemplar explizit wird.

{Der Gesellschaftsmensch ist nämlich nach der einen Seite, nach dem Allgemeinen, genauso gut bestimmt wie nach der anderen, nach seiner Einzelheit. Nach der Allgemeinheit, indem er das, was zuvor entwickelt wurde, zur Voraussetzung seiner gegenständlichen Tätigkeit hat, und das, was er zur Voraussetzung seiner gegenständlichen Tätigkeit hat, ist ein Prozess der kollektiven Entwicklung der menschlichen Gattung und insbesondere ein Prozess, in dem die organische Schranke der Produktion transzendiert wird.}

Die species war nie aus den Exemplaren zu erklären, denn die resultierten aus dem Reproduktionsprozess der species, und die Exemplare waren nie aus der species und dem principium individuationis zu erklären, denn sie gingen {als daseiende} auseinander hervor.

{Und nicht etwa dadurch, dass die Form in der Materie realisiert wurde, dass sich etwas in der Materie Möglichen zu etwas in der Materie Wirklichem entwickelte, indem die Materie geformt wurde. Das war ja die alte metaphysische Auffassung, dass durch die Realisierung der Form in der Materie das einzelne Exemplar entstünde.}

Der Begriff der species abstrahierte vom Dasein der Exemplare, doch er vermochte die species nicht als in sich subsistierend – als platonische Idee – zu denken. Das Verhältnis von Abstraktion vom Dasein und immanenter Beziehung des Abstraktums auf das Dasein zeigte sich für das Denken als Widerspruch im Abstraktum selbst.

{Ich habe im vergangenen Semester gezeigt, wie alle Versuche, dieses Abstraktum für sich selbst zu fassen, ob als Sein, ob als Idee oder ob aristotelische Wesenheit, auf einen Widerspruch hinausliefen.}

Die eine Weise, diesen Widerspruch zu beheben, war die Fetischisierung des Daseins als Parusie des Transzendenten im Dasein, Gottes in der Welt.

*) S. 41v: Es ist etwas im Dasein anwesend, was nicht das Dasein selbst ist. Das macht das Dasein zum Fetisch.

{Nur als Worterklärung: Es ist etwas in einem Daseienden anwesend, was nicht das Dasein selbst ist, und das macht das Dasein zu einem Fetisch. Das ist die alte Bestimmung des Fetisch aus der Anthropologie oder Ethnologie. Dort wird in dem Fetisch die Präsenz dessen angenommen, was nicht das Holz oder diese Maske oder dieser Totempfehl selbst ist. Es ist also eine transzendente Macht präsent in einem diesseitigen Daseienden. Deswegen ist die eine Weise, diesen Widerspruch zu beheben, die Fetischisierung des Daseins als Parusie des Transzendenten im Dasein oder Gottes in der Welt.}

Die andere Weise, diesen Widerspruch zu lösen, war die abstrakte Negation des Abstraktums {im Nominalismus}. Erst durch die Selbstreflexion des Denkens wurde eine zunächst nur formale Beziehung des Denkens auf das Dasein begründet, und von ihr diese Beziehung als Begründung des Daseins aus dem Denken verstanden.

{Das ist Descartes Formulierung: „Ich denke, also bin ich“, womit das Subjekt des Denkens sich seiner selbst vergewissert: Als Voraussetzung des Denkens. Und mit dem „also bin ich“ ist ja die Existenz eines Daseienden logisch begründet.}

Wenn Giambattista Vico schreibt, die Menschen könnten ihre Geschichte begreifen, weil sie selbst sie gemacht haben, dann setzt das {Auffassung von der Möglichkeit der Geschichtsschreibung} eben *jene* Selbstständigkeit gegenüber einem Vorauszusetzenden Dasein, die durch den methodischen Zweifel des Descartes erst begründet wurde.

{Insofern erweist sich die Theorie von Vico noch als abhängig von dem methodischen Zweifel des Descartes, wenn Vico nämlich sagt: Die Menschen können ihre Geschichte begreifen, weil sie selbst sie gemacht haben. Allerdings ohne den Zusatz, der später von Marx kommt: Aber nicht aus freien Stücken, sondern unter Zwängen. Bei Vico steht nur: Weil sie selbst sie gemacht haben, weil sie selbst sie gemacht haben, ist sie ihr Produkt, und als ihr Produkt können sie sie begreifen indem sie sie aber als ihr Produkt begreifen, ohne die gegenständlichen Voraussetzungen dieses ihres Produkts zu begreifen, haben sie teil an der abstrakten Trennung von Selbstbewusstsein und Gegenständlichkeit, die in dem methodischen Zweifel von Descartes ihren Ausdruck fand.}

Die Differenz von logischem Grund der Selbstgewissheit und transzendtem Grund der Existenz des seiner selbst gewissen Subjekts lässt sich nicht durch weitere, und praktische, Bestimmung des Existenzgrundes einziehen. Wenn die Bestimmungen der Erkenntnistheorie, Allgemeinheit und Notwendigkeit, über die Resultate der Wissenschaft zu Bestimmungen der Reproduktion der Gesellschaft geworden sind, – und dazu bedurfte es der Philosophie nicht mehr, die entsprechenden Wissenschaften konnten sich in der Neuzeit unabhängig von ihr entwickeln, – dann ist dadurch noch nicht der Widerspruch im spekulativen Begriff zu einem affirmativen Verhältnis von Begriff und Dasein geworden, denn gerade durch die technische Bestimmung des Existenzgrundes wird der Existenzgrund zu einem abstrakt Allgemeinen.

Das Folgende zur Erklärung: Die formale Bestimmung, Allgemeinheit und Notwendigkeit, erweist sich in den experimentellen Wissenschaften als Forderung der Reproduzierbarkeit von Sachverhalten unter bestimmten Bedingungen. Dort erscheint also das, was in der Erkenntnistheorie formal Allgemeinheit und Notwendigkeit heißt, technisch-praktisch als Reproduzier-

barkeit von Sachverhalten. Die technisch-praktische Seite der Notwendigkeit und Allgemeinheit, macht die Subjekte der Reproduktion austauschbar, und damit die Arbeit zu dem Allgemeinen der angewendeten Arbeitskraft, oder, wie es bei Marx heißt, zu einer allgemeinen Gallerte. In der Arbeitskraft als Ware fallen Allgemeinheit, der Grund der Austauschbarkeit, und Existenzgrund, der Träger der Ware Arbeitskraft zusammen, das Dasein der Ware Arbeitskraft ist das Dasein eines Abstraktums, des Kapitals, unter das die daseienden Träger der Ware Arbeitskraft subsumiert werden, und zwar als Objekte.

{Das geht durchgängig erst dann, wenn tatsächlich die Resultate der Wissenschaft und auch der technologischen Forschung eingegangen sind in den Reproduktionsprozess, so dass etwa die Tätigkeit innerhalb dieses Reproduktionsprozesses nicht mehr auf lebensgeschichtlich akkumulierter Erfahrung im Umgang mit den Gegenständen beruht, sondern auf Befolgung von technischen Anweisungen, die in den Technologien niedergelegt sind. Dadurch werden aber die einzelnen Subjekte vor dem jeweiligen Sachverhalt austauschbar, und das ist eine Bedingung dafür, dass die Arbeitskraft zu einer Ware wird, und zwar zu einer Ware, die an sich bestimmungslos ist und die dann angewendet werden kann unter jeweils wechselnden Bedingungen.}

Das Abstraktum Kapital hat eine immanente Beziehung auf das Dasein, die für das Kapital eine Beziehung auf seine eigenen Bestandteile, konstantes und variables Kapital, also Beziehung auf das Dasein als Beziehung auf sich selbst ist {Das wäre die vollständige Vermittlung von Abstraktum und Daseiendem, dann wäre das Kapital nämlich nur im Dasein als dessen Organisation und das Dasein wäre nur durch das Kapital}. Gegenüber der wirklichen Gewalt dieser Beziehung in den wirklichen Lebensverhältnissen ist der logische Grund der Selbstgewissheit ohnmächtige Metaphysik, religiöse Nebelbildung, kaum noch Opium des Volkes, das sich heute lieber an die Protestsongs als an die Pfaffen hält. Angesichts der wirklichen Macht des Allgemeinen ist die Vermittlung der immanenten Beziehung des Allgemeinen zum Dasein über das denkende ich {etwa in der Äquivokation Kants} überflüssig geworden, und insofern sind die religiösen Nebelbildungen zwar nicht aus den wirklichen Lebensverhältnissen erklärt, wohl aber von den wirklichen Lebensverhältnissen abgeschafft.

{Wenn diese Vermittlung nicht mehr über das denkende ich, das seiner selbst gewisse und seine Selbstgewissheit reflektierende ich, geht, ist im Prinzip eigentlich das wirklich geworden, was in der Hegelschen Logik, mit einem logischen Fehler, den ich noch darstellen werde, antizipiert ist: Nämlich dass das Allgemeine, das Sein, sich selbst zum Dasein bestimmt. Nicht vermittelt der bei Hegel noch vorausgesetzten Negation der bestimmten Negation, sondern an und für sich selber, insofern als das Allgemeine unmittelbar das Dasein des Daseienden ist.}

Die Geschichte der wirklichen Lebensverhältnisse leistet, was die Erklärung aus den wirklichen Lebensverhältnissen leisten sollte: Sie erweist die religiösen Nebelbildungen als nichtig. Die idyllischen Zeiten, in denen der Satz, „Gott ist die Liebe“ auf der Mündung einer Kanone stand, sind längst vergangen, heute ist an die Stelle der Blasphemie die Tatsachenfeststellung „Die Macht kommt aus den Gewehrläufen“ getreten.

{Wenn ich mich recht erinnere, stand der Satz: „Gott ist die Liebe“ auf den Kanonen der revolutionären Hugenotten, die gegen den französischen Feudaladel kämpften.}

Ließen aus den wirklichen Lebensverhältnissen deren ideelle Formen sich entwickeln {ich setze jetzt für „religiöse Nebelbildungen“ die allgemeine Form, nämlich ideelle Formen}, so würde die Anstrengung, das zu tun, diesen Formen nicht nur eine Ehre antun, die ihnen als schon zerstörten nicht mehr gebührt, sie würde im Nachweis der Nichtigkeit dieser Formen

260 die Kritik der politischen Ökonomie in eine positive Theorie der Gesellschaft verwandeln, und zwar in eine Theorie, die nichts ausließe. Die Marxsche Theorie würde zur Universaltheorie, und verwandelte sich dann in die Darstellung ihres Gegenstandes, wobei diese Darstellung die Form eines kohärenten Systems hätte, das nun aus dem immanenten Widerspruch des Kapitals sich entfalten ließe {Das geschieht auch häufig genug in der Darstellung oder in der Interpretation des Kapitals, dass aus dem immanenten Widerspruch des Kapitals das ganze System der kapitalistischen Produktionsweise begründet werden soll}. Der Widerspruch: Kapital ist für sich nichts, es ist nur durch seine immanente Beziehung aufs Dasein, aber außerhalb des Kapitals kein Dasein {weil alles Daseiende inzwischen dem Kapital subsumiert ist, dieser Widerspruch ist dem Kapital immanent, ist aber zugleich die Bestimmung einer affirmativen Beziehung des Kapitals auf das Dasein}.

Ohne ideelle Formen {und ohne die Zweideutigkeit einer solchen ideellen Form wie der Marxschen Bestimmung des Gesellschaftsmenschen} käme eine solche Darstellung nicht aus, weil das Darzustellende selbst daseiende Abstraktion ist, aber die ideellen Formen wären restringiert auf das Darzustellende.

{Das heißt: Keine Theorie kommt ohne einen spekulativen Begriff aus, weil Kapital, Gesellschaft allesamt spekulative Begriffe sind, denen keine unmittelbare Erfahrung korrespondiert. Die zwar jede unmittelbare Erfahrung durchdringen, sich aus solchen unmittelbaren Erfahrungen aber gar nicht herleiten lassen, denn sonst läge der Kritik der politischen Ökonomie eine empiristische Erkenntnistheorie zugrunde, was sicherlich nicht der Fall ist.}

Wenn nun die Verfügung über das Abstraktum die Verfügung über die ihm immanente Beziehung auf Daseiendes ist, reproduziert sich die Bestimmung des Daseienden als eines Nichtigen, so, wie diese Bestimmung in der idealistischen Theorie erscheint. Schon an dem Umschlag des Nichts in Sein ließe sich zeigen, dass dieser Auffassung des Daseins als eines Nichtigen ein logischer Fehler, die Identifikation von nihil privativum und nihil negativum zu Grunde liegt, und dass dieser Fehler notwendig ist, weil sonst die Hegelsche Logik über den reinen Widerspruch der Identität von Sein und Nichts nicht hinaus käme. Dieser Fehler erweist sich als Resultat der Verselbständigung der ideellen Form, die {bei {Hegel} zwar nicht als Form {als selbständig gedacht wird}, wohl aber als immanente Bewegung dieser Form als ein in sich Subsistierende gedacht wird. Die Einsicht {dass dieser Fehler bei Hegel notwendig ist} löst die immanente Beziehung dieser {ideellen} Form auf den irdischen Kern aber nicht nach der Seite dieses Kerns auf, um hernach sie aus diesem Kern wieder zu begründen, sondern nimmt die Form als das, für das sie sich ausgibt, und zeigt, dass dieser Form als verschwiegene Beziehung auf das Dasein ein Herrschaftsverhältnis zu Grunde liegt.

{Insofern, als für die Argumentation das Daseiende für das Abstraktum vorausgesetzt ist. Hegel aber sagt: Nein, dies Daseiende ist Resultat, geht erst aus dem abstrakten Begriff hervor. Wenn das Dasein oder die Bestimmtheit des Daseins aber aus dem abstrakten Begriff hervorgehen soll, dann ist dieses Dasein seinerseits abhängig von dem, dem Dasein dann vorausgesetzten, Abstraktum, von Sein und Nichts. Es steht unter dieser Herrschaft des Abstraktums, weil es aus diesem Abstraktum hervorgegangen ist. Sie (sc.), die Einsicht, dass der logische Fehler bei Hegel notwendig ist, nimmt die Form also für das, für das sie sich ausgibt und zeigt, dass dieser Form als verschwiegene Beziehung auf das Dasein die Herrschaft der Form über das Dasein zugrunde liegt. Die Form ist das Substantielle, und das Dasein, in dem sich die Form realisiert, ist das Nichtige.}

Abstrakte Negation der Herrschaft würde mit ihr die Autonomie der ideellen Form negieren, und die abstrakte Negation der Herrschaft erwies sich in der Geschichte der wirklichen Lebensverhältnisse als Verankerung der Herrschaft in den Interessen der Beherrschten, so dass

der Aufstand gegen diese Herrschaft {bei den Beherrschten} dem ökonomischer Selbstmord der Beherrschten gleichkommt. Was bei Hegel ein theoretischer Fehler ist, die Begründung des Daseins aus dem Abstraktum, in der die Nichtigkeit des Daseins als eines nicht in sich
315 subsistierenden erwiesen werden soll, erweist in den wirklichen Lebensverhältnissen sich als gelungen, die Befestigung der Klassenherrschaft durch die Demokratie, durch das kollektive Einverständnis der Beherrschten mit der Herrschaft. Das ist nur möglich, wenn die einzige Idee, die über dies Dasein hinausgeht die der Katastrophe ist, der Zerstörung des Daseins – wir werden weiter marschieren, auch wenn alles in Scherben fällt sang sie SA –. In der Zer-
320 störung des Daseins ist die Nichtigkeit des Daseins nicht idealistische Thesis, sondern Wirklichkeit der Einheit von Herrschaft und Abstraktion.

Vor solcher Wirklichkeit bekommen die religiösen Nebelbildungen, die ihrer Idee nach der Geschichte der wirklichen Lebensverhältnisse zu entrinnen suchen, etwa der Begriff der Gnade Gottes – von der in der Welt nichts zu spüren war – und der der Rettung eine andere Bedeutung. Wenn sie aus den wirklichen Lebensverhältnissen zu erklären sind, dann nur, wenn
325 in diesen wirklichen Lebensverhältnissen etwas enthalten ist, was diese Lebensverhältnisse transzendiert, nicht in Richtung auf Vernichtung des Daseins, sondern in Richtung auf seine Rettung. Das wäre eine Ontologisierung der Hoffnung zum Prinzip, die wohl selbst daraus resultiert, dass Hoffnung ohne metaphysischen Rückhalt {heute} kaum noch denkbar ist. Jede
330 Rückkehr zum Glauben {sei es dem an die Ontologie} kennt als ihren Grund die Not, durch die sie erzwungen ist, und ist darum Heuchelei, Affirmation der Not.

{Am deutlichsten ist das in der dialektischen Theologie von Karl Barth zu sehen, der eine
335 Affirmation der Not vertritt, weil sie die Menschen endlich zum Eigentlichen bringe, nämlich zu ihrem Angewiesensein auf ihre Beziehung zum nicht seienden Gott.}

Abzulesen ist an ihr nur, wie sich die Stellung der religiösen Nebelbildungen ändert: Sollten sie einmal als nichtig erwiesen werden, damit die Menschen sich nicht über die Nichtigkeit
340 ihres Daseins mit falschen Versprechungen hinwegtrösten ließen, so sind sie heute nichtig, weil das nichtige Dasein immer noch mehr ist, als das, was es transzendierte: Die universelle Zerstörung.

{Ich meine, wahrscheinlich habe ich dort für mich mein Versprechen eingelöst, mich auf diese Marx-Stelle zu beziehen, Sie aber enttäuscht, insofern, als ich mich weder zu diesem Marx-
345 schen Satz, – man müsse dann eben als materialistischer Wissenschaftler aus den jeweiligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen erklären – , bekannt habe, noch begründet habe, warum das nicht geht. Nur einmal vorausgesetzt, es wäre zu begründen, dann wäre diese Begründung zugleich die Begründung einer philosophia perennis, einer ewigen
350 Philosophie der ewigen Inhalte der Philosophie, der vollständigen Selbständigkeit der Philosophie neben allen anderen Wissenschaften und damit auch neben der Ideologiekritik und neben der Kritik der politischen Ökonomie. Das ist selbstverständlich Unfug, weil eine solche Philosophie, die ja heute zur Methodologie verkommen ist und nicht zufällig verkommen ist, ihren Existenzgrund ja auch immer in ihrer immanenten Beziehung auf das Dasein und damit
355 auch auf die wirklichen Lebensverhältnisse hat.}

{Andererseits lässt sich auch nicht sagen: Dann machen wir Kritik der politischen Ökonomie, dann ist die Philosophie schon überflüssig, oder erfüllen wir diese Marxsche Forderung und ersetzen die Philosophie durch die kritische Geschichte der Technologie, dann lösen sich alle
360 philosophischen Probleme von selbst.}

{Ich kann nur zeigen, wie bestimmte philosophische Probleme sich in der Marxschen Theorie unter einem anderen Aspekt reproduzieren. Und ich kann zeigen, dass die Stellung dessen,

365 was Marx religiöse Nebelbildungen nennt, zu dem, was er wirkliche Lebensverhältnisse
nennt, sich auch im Laufe der Zeit ändert. Insofern, als die Intention, die durch dieses Pro-
gramm, – und das ist bei Marx ja als Programm formuliert –, verwirklicht werden sollte,
durch die Entwicklung der Lebensverhältnisse selbst verwirklicht worden ist, so dass die In-
tention überflüssig geworden ist. Dass mit der Intention aber auch die Voraussetzung der Kri-
370 tik der wirklichen Lebensverhältnisse negiert ist, nämlich etwas, das wenigstens der Intention
nach, diese wirklichen Lebensverhältnisse transzendiert.}

{Marx hat sicherlich recht, wenn das, was den jeweiligen Stand der Lebensverhältnisse trans-
zendiert, sich manifestiert im geschichtlich Fortgeschrittenen. Das löst aber nicht einfach
dieses Verhältnis von Abstraktum und Dasein auf in der Kontinuität der Historiographie, also
375 in der Darstellung eines geschichtlichen Prozesses. Denn würde es aufgelöst in die Darstel-
lung eines geschichtlichen Prozesses, wären die Momente dieses geschichtlichen Prozesses
gar nicht mehr zu bestimmen, nämlich genau das Moment auch, das Marx hier auf der Seite
der Technologie die Sprengung der organischen Schranke der Arbeit nennt. Diese Sprengung
der organischen Schranke erschiene dann als gar nichts Besonderes, sondern nur als Durch-
380 gangsstadium in der Kontinuität der Entwicklung der Produktivkräfte. Und die Entwicklung
der Produktivkräfte erschiene dann als die der wirklichen Lebensverhältnisse, als die eines
automatischen Subjekts, das sich in sich unterscheidet und dadurch seine verschiedenen Spe-
zifikationen erst aus sich hervorbringt. In einem so gefassten Begriff der Geschichte erschiene
dasselbe Problem, nämlich das der Hegelschen Beziehung des Abstraktums auf das Daseiende
385 selbst, wieder. Und am Modell von Sein, Nichts und Dasein lässt sich das am einfachsten zei-
gen, sie reproduzierte sich unter einem anderen Begriff in der Reflexion auf den Begriff der
Geschichte, wie er hier als der der Kontinuität ja auch nur ganz grob skizziert ist.}

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Sein und Nichts sind nur als Unterschiedene (nur in einem Dritten, dem Werden), weil jedes für sich genommen sein Gegenteil ist und dadurch der reine Widerspruch. Der reine Widerspruch ist ein nihil negativum, das „der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt“ (Kant, K.d.r.V., B 348, Ed. Schmidt, S. 333). Hegel benutzt die apagogische Form des Beweises, durch die eine Annahme dadurch als falsch erwiesen wird, 10 dass sie auf einen Widerspruch führt. Wäre der reine Widerspruch zugelassen, gäbe es keinen widerlegenden Beweis, und damit überhaupt keinen Beweis, denn die Begründung für die Gültigkeit der {Prinzipien, aus denen bewiesen wird und auch die Begründung für die Gültigkeit von} Schlussfiguren beruht darauf, dass die Ungültigkeit der gültigen und die Gültigkeit der ungültigen Schlussfiguren auf einen Widerspruch führt. Dass Sein nicht mit dem Nichts 15 identisch ist, ist die Voraussetzung für den apagogischen Beweis {denn sonst wäre das Sein als unmittelbar an sich selbst nichts, der reine Widerspruch „Nichts ist“ oder „Sein ist nicht“}. Also müssen Sein und Nichts unterschieden sein. Für sich genommen sind sie nicht unterschieden {und das ist schon schwierig zu denken: Jedes für sich ist, wenn es für sich genommen wird, von seinem Gegenteil nicht unterschieden}, so können sie nicht für sich genommen 20 werden, sondern nur als Momente eines Anderen, des Werdens. Unterschieden sind sie nur als im Werden aufgehobene Momente.

- {Soweit sie, im Werden, nicht Unterschiedene sind, ist jedes der Momente die Einheit mit seinem Gegenteil, denn als Unterschiedene sind sie, und zwar jedes der beiden Momente für 25 sich genommen. Soweit sie nicht unterschieden sind, ist ihr Unterschied aufgehoben. Sie sind im Werden, als ihrem Unterschied, zugleich aufgehobene, nämlich Seiten dieses Unterschieds. Als aufgehobene Seiten dieses Unterschieds sind sie unterschieden, jetzt, als im Werden unterschiedene, ist auch jedes für sich, hat jedes für sich ein Bestehen, denn sonst könnten sie gar nicht unterschiedene Momente sein. Soweit sie nicht unterschiedene sind, ist 30 ihr Unterschied aufgehoben. Im Werden sind sie nämlich zugleich nicht unterschieden, sondern zugleich Momente einer Einheit.}

- Der reine Widerspruch waren sie nur als Unterschiedene, denn ununterschiedenes kann sich nicht widersprechen. Die Einheit, in der ihr Unterschied aufgehoben ist, ist auch die Einheit, 35 in der der Widerspruch aufgehoben ist, den jedes der Momente für sich ist.

- Eine terminologische Anmerkung dazu: Aufheben wird hier in der von Hegel benutzten Bedeutung: Negation des Unterschieds, gebraucht, nicht in der von ihm explizierten Bedeutung, Negation und Bewahrung des Unterschieds {Aufheben wird hier so benutzt, wie Hegel es 40 argumentativ verwendet, nicht so, wie er es dann in der Anmerkung zum Werden expliziert}. Dadurch, dass Sein und Nichts zu Momenten werden, hat jedes in der Einheit des Werdens die Beziehung auf das Andere, aber es ist nicht mehr das Andere.

- Wie Hegel das darstellt, dazu das Zitat aus Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 2. Momente des Werdens (S. 118-119), S. 118:

„[...] Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem Anderen. ...“

- 50 — {Das Sein ist in der Einheit mit dem Nichts, das Nichts ist in der Einheit mit dem Sein, und die Einheit beider ist beide male dasselbe, nämlich das Werden.}

„Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; ...“

55

— {Sein ist immer schon in Nichts übergegangen, Nichts ist immer schon in Sein übergegangen. So ist jedes der Momente schon an sich die Einheit mit seinem Gegenteil. Und dann sollen sie, wo jedes schon die Einheit mit seinem Gegenteil ist, beide unterschiedene Momente eines Dritten sein, nämlich des Werdens.}

60

„die eine das Sein als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; ...“

— {d. h. aber: Sein für sich genommen und in seiner Beziehung auf etwas von ihm unterschiedenes}

65

„die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein; ...“

— {das Nichts als unmittelbar genommen und als Beziehung auf ein von ihm unterschiedenes Anderes. So sind die Momente des Werdens bestimmt. Sie sind also Andere als jeweils die unmittelbare Einheit von Sein und Nichts.}

70

„die Bestimmungen sind in ungleichem Werte in diesen Einheiten.“

— {Also ist jedes der Momente nicht an sich selbst Einheit mit seinem Gegenteil, sondern es ist Einheit mit seinem Gegenteil in der Beziehung auf sein Gegenteil, d. h. das Gegenteil ist darin von ihm unterschieden.}

75

Dass 1.) Jedes der Momente die Einheit von Sein und Nichts sei, und 2.) die Momente des Werdens notwendig im Plural stehen, ergäbe den Unfug, dass das Werden die Einheit zweier ununterschiedener Momente wäre {Weil das Werden nicht die Einheit zweier ununterschiedener Momente sein kann, muss im Werden die Einheit von Sein und Nichts anders gefasst werden, als sie in der reinen Dialektik von Sein und Nichts gefasst wird, nämlich als die Einheit der Beziehung auf sein anderes}. Deswegen müssen, wenn es denn etwas anderes gibt als den reinen Widerspruch {und darin steckt schon der apagogische Beweis, damit es also etwas anderes gibt, müssen}, Sein und Nichts in jedem der Momente in ungleichem Werte sein. Indem sie in ungleichem Werte sind, das Sein mehr Sein als Nichts {weil es sonst nicht in Nichts übergehen könnte, sondern immer schon Nichts wäre} und das Nichts mehr Nichts als Sein {weil es sonst nicht in Sein übergehen könnte, sondern immer schon das Sein wäre}, bekommt ihre Einheit eine oder besser zwei Richtungen, übergehen von Sein in Nichts und übergehen von Nichts in Sein, Vergehen und Entstehen. Demnach gäbe es zwei unterschiedene Werden. Hegel aber sagt: Beide sind dasselbe, Werden {Werden ist also zugleich Entstehen und Vergehen}. Um die folgende Argumentation durchsichtiger zu machen, gebe ich den Plan an, nach dem sie aufgebaut ist.

80

85

90

95

1.) Wie Hegel die Einheit des Werdens begründet, und was daran falsch ist.

2) Zwei Modelle des Entstehens im Vergehen und des Vergehens im Entstehen, die zeigen, dass hinter dem Fehler Hegels ein Problem steckt, das durch die Bezeichnung des Fehlers nicht verschwindet {und das gibt zugleich ein Prinzip der immanenten Kritik an: Dass man ein Problem nicht dadurch los wird, dass man zeigt, dass es aus einem Fehler entsteht}.

100

Zu 1.) Nur im Werden sind Sein und Nichts unterschieden, und dies Werden ist ein Drittes, ist ein Anderes als Sein und Nichts. Um das philologisch zu belegen, dass das nicht Interpretation ist, sondern Originaltext Hegel, Logik I, C. Werden. Anmerkung 2 (S. 98-102), S. 101:

- 105 „[...] Das Dritte aber, worin Sein und Nichts ihr Bestehen haben, muß auch hier vorkommen; und es ist auch hier vorgekommen, es ist das Werden. In ihm sind sie als unterschiedene; Werden ist nur, insofern sie unterschieden sind. ...“
- {Indem also Sein und Nichts nicht jeweils der reine Widerspruch der Einheit von Sein und
110 Nichts sind.}
- „Dies Dritte ist ein Anderes als sie; – sie bestehen nur in einem Anderen, dies heißt gleichfalls, sie bestehen nicht für sich. ...“
- 115 — {Für sich sind sie der reine Widerspruch.}
- „Das Werden ist das Bestehen des Seins so sehr als des Nichtseins; oder ihr Bestehen ist nur ihr Sein in Einem; gerade dies ihr Bestehen ist es, was ihren Unterschied ebenso sehr aufhebt.“
- 120 — {Das Werden ist ein Drittes gegenüber der unmittelbaren Einheit von Sein und Nichts bei Hegel.}
- 125 Das Werden ist nicht die Negation des Unterschiedes von Sein und Nichts, denn mit der Negation des Unterschieds hätte sich die Identität von Sein und Nichts wieder hergestellt, sondern das Werden ist das Verschwinden des Unterschieds {genauer: Der Prozess des Verschwindens des Unterschieds}, aber das Verschwinden als unendlicher Prozess, wie vor einer Woche am Modell der Infinitesimalrechnung dargestellt wurde.
- 130 {Die Schranke ist nie Null, ist immer größer als Null, und ist immer kleiner als jede beliebig vorgegebene kleine Zahl. Und genau das ist das Verschwinden des Unterschieds, aber nicht die Negation des Unterschieds, sondern das Aufheben des Unterschieds, indem der Unterschied ebenso negiert wie aufbewahrt ist. Und da trifft einmal die Hegelsche Darstellung des Begriffs des Aufhebens zu. Darin ist der Unterschied ebenso bewahrt wie negiert, und das ist
135 dann nur in dem Prozess des Verschwindens des Unterschieds, nicht in dem Verschwunden-sein.}
- 140 Nur in diesem Prozess, nur solange Sein und Nichts einen Unterschied gegeneinander haben, ist das Werden, und damit nicht ein Werden sondern Vergehen und Entstehen. Hegel aber sagt: Vergehen und Entstehen sind beide dasselbe, als Momente des Werdens. Die Begründung: „Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysieren sie sich gegenseitig“. (Hegel, Logik I, C. Werden. 2. Momente des Werdens, S. 119)
- 145 {Wie sich das reine Werden, das reine Verschwinden, das reine Vergehen, sich gegenseitig durchdringen und paralysieren soll, ist gar nicht vorzustellen. Die folgende Textstelle ist nur zu verstehen, wenn man den Fehler daran zeigt, den Fehler an der Begründung dafür, dass das Werden das Vergehen ist.}
- 150 Hegel, Logik I, C. Werden. 2. Momente des Werdens (S. 118-119), S. 119:
- „[...] Die eine {Richtung} ist Vergehen; Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen....“
- 155 — {Also Sein und Nichts werden auseinandergehalten, das Übergehen von Sein in Nichts als Prozess ist das Vergehen. Jetzt sagt Hegel: Aber jedes der beiden Momente ist an sich selbst

sein Gegenteil, also ist das Übergehen in Nichts, weil das Nichts ja auch an sich selbst das Sein ist, das Übergehen in Sein, also ist das Vergehen an sich selbst das Werden. Er fällt damit zurück auf einen Begriff von Sein und Nichts, der selbst im Werden schon aufgehoben ist, nämlich auf die abstrakte Identität von Sein und Nichts. Und nur weil er die abstrakte Identität von Sein und Nichts hier wieder zitiert, kann er begründen, dass das Vergehen das Entstehen und das Entstehen das Vergehen ist.}

„Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen. ...“

— {Nein, Sein hebt nicht ebenso sehr sich selbst auf und ist Übergehen in das Nichts, sondern zuvor hatte er gesagt, Sein ist immer schon in das Nichts übergegangen und damit zunächst die abstrakte Identität fixiert, was später zum Moment des Werdens wird. Die Momente des Werdens}:

„Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das Eine äußerlich das Andere auf; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf, und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner.“

— {Dieses, dass jedes das Gegenteil seiner selbst ist, bezieht sich auf Entstehen und Vergehen. Damit wäre das Entstehen das Vergehen und das Vergehen das Entstehen. Der abstrakte Widerspruch der Identität des Entgegengesetzten hätte sich damit nur reproduziert. Nein, solange Werden ist, ob als Entstehen oder Vergehen, müssen die Momente auch gegeneinander festgehalten werden, weil nur das Verschwinden ihres Unterschiedes gegeneinander überhaupt den Begriff des Werdens ausmacht. Solange Werden ist, sind sie auch als gegeneinander oder voneinander unterschieden festgehalten, und als voneinander Unterschiedene festgehalten sind sie nicht an sich selbst unmittelbar ihr Gegenteil. Deswegen ist die Bewegung nicht die der Umkehrung in sich selbst.}

Die Einheit des Vergehens und Entstehens ist mit einer Äquivokation begründet, denn das Vergehen schlägt bei Hegel deswegen unmittelbar ins Entstehen um, weil das Nichts vom Sein nicht unterschieden sei, weil Nichts und Sein nicht ineinander übergehen, sondern immer schon ineinander übergegangen seien. Sein und Nichts werden dann also nicht als Momente des Werdens betrachtet, sondern gegen die Stelle in der zweiten Anmerkung als unmittelbar identisch {die Stelle in der zweiten Anmerkung ist, dass sie nur in einem Dritten, in einem Anderen ihr Bestehen haben, im Werden}.

Dieser Kritik könnte entgegengehalten werden, dass das Werden ja eben das Aufheben des Unterschieds von Sein und Nichts sei, doch dem ist zu entgegnen, dass das Aufheben (das Verschwinden) des Unterschieds etwas anderes ist als die Negation (das Verschwundensein) des Unterschieds {dort macht Hegel wieder von seinem Trick Gebrauch, den Ausdruck Negation zu benutzen als Negation des Unterschieds}, denn wenn der Unterschied von Sein und Nichts negiert ist, fällt das Werden in den reinen Widerspruch {den des Seins oder den des Nichts} zurück. Hegel versucht so, was für das Sein richtig ist {nämlich dass das Sein an sich unmittelbar Nichts ist}, was für das Nichts schon nicht mehr richtig ist {weil das Sein des Nichts selber in der Begründung vermittelt war darüber, dass das Sein des Nichts in einer Vorstellung, in einem Gedanken oder sonst etwas sei, womit implizit die Voraussetzung eingeschleppt wurde, dass das Nichts in der Vorstellung oder im Denken ein Daseiendes sei. Hegel versucht so, dieses}, auf Vergehen und Entstehen zu übertragen: Jedes soll an sich selbst das Gegenteil seiner sein.

Nicht als eines der angekündigten Modelle, sondern als Beispiel: Die Konsumtion von Arbeitskraft (das Vergehen der Arbeitskraft) ist die Produktion von Wert (das Entstehen von

Wert) {das ist das, was Marx versteht unter der produktiven Konsumtion von Arbeitskraft},
 210 aber hier ist zunächst das Verschwinden des Einen, der Arbeitskraft, das Entstehen des Anderen, des Werts {und zwar entsteht das Andere, der Wert, nicht an und für sich selbst, sondern der Wert entsteht als Wert eines Gegenstandes, einer Ware}. Erst wenn die Arbeitskraft selbst zum Wert geworden ist, wenn sie Ware ist, ist die produktive Konsumtion von Arbeitskraft durch das Kapital das Vergehen von Wert und das Entstehen von Wert {also das Vergehen
 215 und Entstehen von ein und demselben in ein und demselben Prozess}, dann ist das Vergehen von Wert das Entstehen von Wert in Einem, und da hinter Vergehen und Entstehen dasselbe {Wort, nämlich Wert} steht, ist Vergehen und Entstehen jedes an ihm selbst das Gegenteil seiner.

220 In dieser zutreffenden Bestimmung der Produktion von Wert unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise ist der Unterschied von Menschen und Dingen verschwunden. Das ist eigentlich das Geheimnis des Fetischcharakters der Ware, durch den Verhältnisse von Menschen, also Rechtsverhältnisse der Privateigentümer, besonders von Produktionsmitteln, als Eigenschaften von Gegenständen erscheinen können.

225 {Das setzt genau diese Abstraktion des Unterschiedes von Menschen und Dingen voraus, verzaubert Herrschaftsverhältnisse unter Menschen in Eigenschaften oder Relationen von Dingen. Gerade lässt sich an der Einheit des Vergehens und Entstehens zeigen, worin der Fetischcharakter der Ware seinen Ursprung hat.}

230 Noch eine Warnung: Auch was gemeinhin unter Gebrauchswerten verstanden wird, Nahrungsmittel etwa, wird produktiv konsumiert, ihre Konsumtion ist Produktion der Arbeitskraft. Gebrauchswert ist etwas nicht schon dadurch, dass es sich zu etwas gebrauchen lässt, sondern Gebrauchswert ist etwas, was nicht dem idealistischen Schema der Einheit von Vergehen und Entstehen sich subsumieren lässt {unter der Herrschaft dieses Schemas zersetzt sich der Gebrauchswert in seine Extreme}. Die Extreme des Gebrauchswerts sind der Gegenstand als Zweck an sich selbst, also nicht konsumierbar, dessen Modell das Sammlerobjekt ist, und der Konsum als Zweck an sich selbst {also das reine Auffressen}. Gebrauchswerte sind nutzlos, aber die Nutzlosigkeit macht noch nicht den Gebrauchswert, denn sonst wäre das
 240 nihil negativum der Gebrauchswert.

{Man kann aber sprechen vom nihil privativum [vom nihil negativum?] als dem Gebrauchswert katexochen [par excellence, das Hervorragende] im Konjunktiv. Man kann davon aber nicht mehr sprechen in der wörtlichen Übersetzung: Das nihil negativum als der Gebrauchswert in Hinsicht auf das Hervorragende, das gehört nämlich zu der absurden Vorstellung, dass
 245 das Nichts hervorragen könnte. Das nur zur Erklärung, warum ich die griechische Wendung benutzt habe.}

{Was unmittelbar als Gebrauchswert erscheint, nämlich etwa das Essen, ist deswegen nicht
 250 schon Gebrauchswert. Nein, es ist ebenso durch Arbeit produzierte Ware, und die produktive Konsumtion dieser Ware ist die Reproduktion der Ware Arbeitskraft durch das Kapital. Und dadurch schließt sich das Verhältnis, da auch die Arbeitskraft produziert wird. Und sie wird durch die Konsumtion von Waren produziert, was die andere Seite der produktiven Konsumtion ist, so dass die Arbeitskraft den Wert produziert und sich selbst reproduziert. Und erst
 255 dadurch ist diese Abstraktion möglich, indem sich das zu einem Kreis zusammenschließt, in dem die Arbeitskraft als produzierte erscheint, und nur, indem sie als produzierte erscheint, kann sie überhaupt einen Wert haben und kann als variables Kapital Bestandteil des Kapitals sein, das dann in sich produziert, sich in sich produziert, wo Produktion immer zugleich Konsumtion und Konsumtion immer zugleich Produktion ist. Und deswegen dann der Begriff der
 260 produktiven Konsumtion sich verselbständigt gegen seine daseienden Bedingungen, und die

produktive Konsumtion dann tatsächlich die Einheit des Entstehens und Vergehens ist. Allerdings mit der wunderbaren Brotvermehrung, dass bei der Einheit des Entstehens und Vergehens unterm Strich mehr herauskommt als vorhanden war, nämlich der Mehrwert. Und indem etwas konsumiert wird, entsteht etwas anderes: Das wäre das Verhältnis von Konsumtion und Produktion im Dasein. Für den Wert sieht es anders aus: Es wird Wert konsumiert, nämlich der Wert der Ware Arbeitskraft, und es wird dasselbe geschaffen, was konsumiert wird, nämlich der Wert der Ware. Und das ist ein Prozess. Unter dem Aspekt des Wertes betrachtet, ist die produktive Konsumtion das Entstehen im Vergehen oder das Vergehen im Entstehen. Normalerweise sind die Argumente, die hinter dem Vergehen von etwas und Entstehen von etwas stehen, Bezeichnungen von Daseienden. Wenn da steht: Vergehen von Arbeitskraft, Konsumtion von Arbeitskraft und Entstehen von Wert, Entstehen von Waren, dann sind das unterschiedene Gegenstände. Oder: Das eine ist die Potentialität, das andere ist der Gegenstand. Erst wenn die Arbeitskraft Ware ist, dann steht da nicht Vergehen von Arbeitskraft, sondern Vergehen von variablem Kapital, und dahinter steht nicht Entstehen eines Gegenstandes als Träger von Wert, sondern Entstehen von Kapital, als der Einheit von konstantem Kapital, variablem Kapital und Mehrwert, so dass diese Bezeichnungen alle für Werte stehen. Und wenn jetzt hinter Entstehen und Vergehen dasselbe Argument steht, dann kann man von dem dahinterstehenden Argument abstrahieren, was tatsächlich in der kapitalistischen Produktionsweise geschieht, und wenn von dem Argument abstrahiert ist, dann ist die reine formale Bestimmung der Identität des Vergehens und Entstehens als logische Bestimmung dort realisiert. Das geht aber nur, wenn da Werte hinset ... [da fehlt Text im Typoskript] ... aber für das Kapital sind es nur Werte, nicht unterschiedene Dinge. Diese können nämlich ganz lästig sein, Waren können unter Umständen verfaulen und Arbeiterinnen ab und zu auch mal widerpenstig sein. In Deutschland ist das weniger der Fall, es kommt schon mal vor. Das, was also Beziehung zwischen Menschen ist, und damit möchte ich auf die Metaphysik der Sitten von Kant hinweisen, also was Beziehung zwischen Menschen ist und keine zwischen Menschen und Dingen, erscheint als Eigenschaft von Dingen. Und das ist genau der Punkt für den Fetischcharakter der Ware.}

Zu 2.) Jetzt wollte ich eigentlich zwei Modelle bringen (Modelle der Einheit des Werdens). Ich werde dieses Thema nur noch kurz anschneiden können, um es dann beim nächsten Mal fortzuführen.

Das Sein ist das Unmittelbare, der Begriff des Seins ist das durch abstrakte Negation der Bestimmtheit vermittelte. Das Werden des Begriffs des Seins im Prozess der Abstraktion ist das Vergehen der Unmittelbarkeit des Seins. Aber das Sein ist nur im Existenzurteil, im Denken, {Sein, ohne jede weitere Bestimmung, heißt nur: Sein ist, ein reines Existenzurteil}, es wird erst im Denken durch die abstrakte Negation {abstrakte Negation war: Erst alle Bestimmtheiten unter dem Begriff der Bestimmtheit zusammenzufassen, und dann den Begriff der Bestimmtheit zu negieren}. So ist die Unmittelbarkeit {des Seins} Resultat, entstanden, und zwar in demselben Prozess, in dem sie vergeht {die Unmittelbarkeit des Seins ist die eines Begriffs des Gedachten, welcher resultiert aus der Negation aller Bestimmtheiten. So ist die Unmittelbarkeit entstanden. Diese Negation der Bestimmtheiten ist aber zugleich die Negation der Unmittelbarkeit, nämlich des vorausgesetzten Daseienden}. Der Begriff der Unmittelbarkeit ist das Entstehen der Unmittelbarkeit durch ihr Vergehen, Entstehen und Vergehen ist hier dieselbe Bewegung {da hat Hegel recht}. Dem gegenüber zu behaupten, aber Unmittelbarkeit ist doch, sagt nicht mehr als der Satz aber Sein ist doch, und ist der Versuch, das Resultat der Abstraktion unter Abstraktion von der Abstraktion festzuhalten. Logisch ist das eine Aporie {dass nämlich dann von der Abstraktion abstrahiert werde, das Resultat dieser Abstraktion die Unmittelbarkeit sein soll}, die daraus resultiert, dass im Begriff der Unmittelbarkeit – in dem Präfix un – die Negation der Mittelbarkeit enthalten ist, und die Mittelbarkeit selbst Negation der Unmittelbarkeit ist. Ihrem Begriff nach ist Unmittelbarkeit die Negation

der Negation, über sie ist anders nicht zu reden, und daß sie kein Gegenstand der Rede sei, ist selbst wieder die Negation der Rede, durch die sie dann auf dieselbe Weise vorgestellt werden soll wie in der Abstraktion von der Abstraktion. Die Reflexion ist so in sich selbst verschlossen, kommt aus sich nicht heraus, „denn sie ist unmittelbares Zusammenfallen des Negativen mit sich selbst; so ist dies Zusammengehen erstlich Gleichheit mit sich, oder Unmittelbarkeit; aber zweitens ist diese Unmittelbarkeit die Gleichheit des Negativen mit sich, somit die sich selbst negierende Gleichheit; die Unmittelbarkeit, die an sich das Negative, das Negative ihrer selbst ist, dies zu sein, was sie nicht ist“. Logik I, S. 494 (1. Die setzende Reflexion)

— Dieser Begriff von Unmittelbarkeit ist das Bewusstsein davon, dass die Unmittelbarkeit aus der Abstraktion von der Abstraktion resultiert, ist der durch Denken vermittelte Begriff der Unmittelbarkeit, oder der Versuch, das zweite Mal vom Baum der Erkenntnis zu essen, wie Kleist es formuliert hat in dem Aufsatz „Über das Marionettentheater“. Daraus erhellt die problematische Stellung der Hegelschen Logik zur Negativen Dialektik: Die Logik ist Negation der prima philosophia, aber Hegel würde sagen, die Negation der prima philosophia hat notwendig die Gestalt der prima philosophia, aus der man nicht aussteigen kann ohne in sie einzusteigen. Noch das Bedürfnis, aus ihr auszusteigen, ist ihr immanent, denn ohne dies Bedürfnis käme sie keinen Schritt voran {insbesondere nicht von der setzenden zur voraussetzenden Reflexion}. Das lässt sich auch allegorisch ausdrücken: Wer einmal getauft wurde, kann nicht mehr austreten. Oder auch so: Erst die Vertreibung aus dem Garten Eden erzeugt den Garten Eden, der ohne Vertreibung nicht ist, deswegen ist die Sehnsucht nach der Rückkehr zugleich die Sehnsucht nach der Vernichtung dessen, auf das sie geht. Das ist die Explikation des Dogmas von der Erbsünde, deren Forterbung eben darin besteht, dass jedes Bewusstsein in den Zustand der Unmittelbarkeit zurück wollen muss. So ist die Erbsünde selbst das Reich Gottes auf Erden: Kein Daseiendes subsistiert in sich, alles nur in Anderem und seinerseits für Anderes, und dadurch subsistiert alles nur im prototypen transzendente [Kant, K.d.r.V., B 606 / A 578], und das ist jenseits der Welt Nichts, in der Welt {ist es die Einheit} das Vergehens und Entstehens. Die Wahrheit dieser Welt spricht ein Unterteufel aus: „Denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht“ [So spricht Mephisto, in Goethes Faust I, im Studierzimmer]. Der Widerstand dagegen ist der Versuch, seine Seele zu retten, von dem Marx eingestanden hat, dass er der Zweck seines Widerstandes gegen die Transformation der Organisation des Proletariats zu einer bürgerlichen Partei war (siehe Kritik des Gothaer Programms). Versuche, durch die Abstraktion von der Abstraktion zur unmittelbaren Positivität zurückzukehren, sind genug gemacht worden, ein Name dieser unmittelbaren Positivität ist „das Eigentliche“ Heideggers. (Heidegger, Sein und Zeit, S. 240)

Der explizite Begriff der Nichtigkeit des eigenen Daseins soll das Eigentliche des Daseins sein. Dieser Zynismus, der die Selbstverachtung als das Eigentliche propagiert, ist aller Ideologie immanent, die die Unmittelbarkeit als ein jenseits der Abstraktion von der Abstraktion ausgibt. In ihr ist die bürgerliche Kälte nicht reflektiert, sondern zum Existential des Daseins geworden. Sie hat ihr Komplement in der grölenden Kameraderie von Saufabenden, die für sich den Titel der Solidarität reklamiert und damit dem politischen Bewußtsein die Sprache enteignet.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Aus Zeitgründen lasse ich den Heidegger beiseite, und versuche das zweite Modell der Einheit – oder besser: Identität – von Entstehen und Vergehen darzustellen.

10 Kant hat die Dinge an sich, die unbekannten Ursachen der Erscheinungen, nicht zuletzt deswegen von diesen Erscheinungen unterschieden, um bei durchgängiger Determiniertheit der Erscheinungen an der Kausalität des freien Willens festgehalten zu können. Das Gesetz, nach dem Kausalität wirkt {den Charakter und das Gesetz}, ist einmal eines, nach dem das Subjekt als das Subjekt des Willens wirkt, und heißt intelligibler Charakter, es ist zum zweiten das Gesetz, unter dem das Subjekt als Erscheinung steht, und heißt dann empirischer Charakter.

15 {Intelligibler Charakter deswegen, weil der freie Wille ein Vernunftbegriff ist und das Gesetz, nach dem die Kausalität aus Freiheit wirkt, kein Gesetz innerhalb der Erscheinungen ist, sondern ein Gesetz vom freien Willen als Ding an sich und der Wirkungen dieses freien Willens, die allemal unter den Erscheinungen müssen angetroffen werden können. Kant nennt dann das Gesetz, unter dem das Subjekt als Erscheinung steht, empirischen Charakter. Innerhalb
20 des Bereichs der Erscheinungen, in dem die Kausalität nur der Abfolge von Erscheinungen die Regel gibt, erscheinen dann die empirischen Subjekte als durch andere Erscheinungen bestimmt.}

25 Die Wirkungen der Subjekte des Willens müssen in den Erscheinungen angetroffen werden, und wenn das Subjekt des Willens das von Menschen ist, so müssen diese Wirkungen des Subjekts des Willens als Wirkungen der Handlungen von Menschen in den Erscheinungen angetroffen werden können. Was immer es sonst für ein Bewenden mit dem Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung haben mag, der Wille als Ding an sich wirkt nur durch die Menschen, die ihrerseits Erscheinungen sind {und als Erscheinungen empirische Charaktere,
30 d. h. unter den Bedingungen der Kategorie Kausalität und Wechselwirkung, so wie sie auf Erscheinungen bezogen wird, stehen}. Kant nimmt darin die Einsicht von Marx vorweg, dass nur gegenständliche Wesen auf Gegenstände einzuwirken vermögen. Die Menschen sind dann doppelt bestimmt, als Dinge an sich, oder freie Willen, und als Naturwesen, oder Erscheinungen. Im Bereich der Erscheinungen sind sie durch den empirischen Charakter be-
35 stimmt, was Bedingung dafür ist, dass sie auf andere Erscheinungen einwirken können, was aber damit die Determiniertheit durch andere Erscheinungen nach den Kategorien Kausalität und Wechselwirkung einschließt.

40 {Die Erscheinung des Subjekts, soweit es als intelligibles Wesen, als freier Wille bestimmt ist, vollzieht sich durch das empirische Subjekt, und das ist festgelegt durch seinen empirischen Charakter, durch die Regeln, die es in den Kausalzusammenhang der Erscheinungen stellen. Damit überhaupt das Subjekt als intelligibles, als freier Wille erscheinen kann, muss genau diese Freiheit aufgegeben werden, muss genau der intelligible Charakter im empirischen verschwinden.}

45 Der intelligible Charakter ist das Gesetz der Transformation des freien Willens in die Erscheinung, in der, als einer Wirkung des freien Willens, die zugleich unter dem empirischen Charakter steht, diese Wirkung durch andere Erscheinungen determiniert ist. Die Wirkung des freien Willens in der Erscheinung ist die Negation des freien Willens, oder das Entstehen der
50 Wirkung des freien Willens ist das Vergehen des freien Willens, Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit, ganz im Sinne der Kantschen Auflösung der Antinomien, die Vernunftprinzipien seien bloß regulativ zu gebrauchen, als Leitfaden, in der Welt der Erscheinungen die

empirischen Gesetze zu entdecken, die gleichwohl den Kategorien der Relation unterstehen sollen.

55

{Das ist nicht Kants Auflösung der dritten Antinomie. Dort versucht er nachzuweisen, dass der freie Wille und die Transformation des freien Willens in Erscheinungen, also der intelligible Charakter neben der Determiniertheit des Subjekts durch den empirischen Charakter bestehen kann. Er wird aber damit seiner Auflösung der Antinomien, die Vernunftbegriffe oder Prinzipien seien innerhalb der theoretischen Vernunft von bloß regulativem Gebrauch zur Ordnung von Erkenntnissen, nicht zur Ordnung von Erscheinungen, insofern untreu, als er sagt, das Gesetz des freien Willens kann konstitutiv werden für die Transformation dieses freien Willens in empirische Realität.}

60

65

Das Gesetz, durch das die Vernunft für die Bestimmung des Willens konstitutiv sein soll, ist frei von aller Materie des Willens, denn sonst könnte es nicht a priori erkannt werden (Kritik der praktischen Vernunft, § 2). [Einschub]

70

Kant, K.d. p.V., stw 56, 1. Buch. 1. Hauptstück. § 2. Lehrsatz I ¹⁾, S. 127 f:

„Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

75

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen, so sage ich (erstlich): dieses Prinzip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objekts, und dasjenige Verhältnis derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heißt die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müßte diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde. Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkür jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Prinzip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

80

85

Da nun (zweitens) ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftigen Wesen in gleicher Art gültig sein kann,) gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben."

90

95

— Die formale Allgemeinheit dieses Gesetzes impliziert {bei Kant} aber schon die Idee der Menschheit, und die ist nicht unabhängig von der Existenz der Menschen, Erscheinungen, die unter den Gesetzen des empirischen Charakters stehen, die als Gesetze {des empirischen Charakters, unter dem die Menschen als Erscheinungen stehen} ebenso von formaler Allgemeinheit sind {denn sie sind begründet durch die reinen Verstandesbegriffe a priori, durch die Kategorien der Kausalität}. Sollen intelligibler Charakter und empirischer Charakter auch nur der Möglichkeit nach zusammen bestehen können, dann ist „die Bewegung der Individualität die Realität des Allgemeinen“ ²⁾ (Hegel, Phänomenologie, Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, Die Tugend und der Weltlauf, Ed. Glockner, S. 300).

100

105 {Dieses Kapitel „Die Tugend und der Weltlauf“ ist einer der Hegelschen Kritikpunkte am Formalismus der Kantschen Moralphilosophie.}

Darin ist die Kantsche Moralphilosophie aufgehoben, die Differenz von intelligiblem Charakter und empirischem Charakter getilgt, der empirische Beweggrund des Handelns ist {nach
110 Hegel} an sich schon vernünftig und Allgemein, ob die Menschen das nun wissen oder nicht (Zitat: Hegel, Phänomenologie, Die Tugend und der Weltlauf, S. 300 f).

— {Und dann kommt das Zitat, was mir jetzt fehlt, weil ich heute den Marx mitgebracht habe und nicht den Hegel. Ich versuche, das Zitat zu referieren. Es steht am Ende von „Die Tugend
115 und der Weltlauf“. Als für sich handelnde sind die Menschen durch ihre je partikularen Interessen bestimmt. Also genau durch das, was Kant vermeiden wollte, durch die Materie des Willens, denn ihre Interessen gehen auf etwas Bestimmtes. Hegel sagt jetzt: Wenn sie als Partikulare handeln, dann ist dieses für sich Handeln der partikularen Subjekte ein bloßer Schein für diese Subjekte, eine Ansicht, wie er sagt, die diese Subjekte von sich selbst haben, weil sie
120 an sich schon im partikularen Handeln das Allgemeine vollbringen. Sie vollbringen insofern das Allgemeine, als ihre Handlungen qua Handlungen der empirischen Charaktere schon vorweg unter den Kategorien der Relation stehen, und diese Kategorien der Relation die Erscheinungen zu einer Einheit organisieren. Und zwar diese Erscheinungen als Einzelne durchgängig bestimmen, und eben dadurch, dass sie sie als Einzelne durchgängig bestimmen, zu
125 einer Einheit organisieren. Damit ist bei Hegel explizit der Versuch gemacht, was Kant auseinanderzuhalten versuchte, nämlich den vernünftigen Bestimmungsgrund des Willens oder den kategorischen Imperativ als Bestimmungsgrund des vernünftigen Willens und die Materie des Willens als ein und dasselbe zu bezeichnen. So etwas kehrt dann bei Hegel in allen Teilen der Logik wieder. Wenn Sie sich daraufhin das Kapitel über Form und Materie ansehen, dann
130 erweist sich die Materie als das Anderssein der Form in der Bestimmtheit ihres Andersseins. Wenn sich aber die Materie des Willens als Form des Willens in der Bestimmtheit ihres Andersseins erweist, dann sind an sich Form und Materie des Willens identisch, und diese Identität von Form und Materie des Willens hat Hegel dann explizit in „Die Tugend und der Weltlauf“ formuliert.}

135 [Einschub. Die beiden letzten Absätze] Hegel, Phänomenologie, c. Die Tugend und der Weltlauf (S. 292-301) ²⁾, a.a.O., S. 300 f:

„[...] In der Tat ist hiermit aber eben so dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als
140 Weltlauf dem Bewußtsein des Ansichseienden gegenüberstand. Das Fürsichsein der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem Ansichsein getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweist sich das Fürsichsein des Weltlaufs eben so, wie das Ansich der Tugend nur eine Ansicht ist, auch nicht mehr zu sein. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser
145 als sie meint, ihr Tun ist zugleich ansichseiendes allgemeines Tun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie tut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtsein darüber, was das Tun ist. – Wenn sie für sich handelt, so ist dies eben die Hervorbringung des nur erst Ansichseienden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürsichseins also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meint, – seine leere Pifffigkeit, sowie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

155 Es ist also das Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Äußerungen ist es, was ihnen, die sonst das tote Ansich wären, Leben

gibt, das Ansich nicht ein unausgeführtes, existenzloses und abstraktes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität."

160 Die Verwirklichung der Vernunft durch das vernünftige Selbstbewusstsein ist das Vergehen der Vernunft als das der Wirklichkeit gegenüber Selbständige, leere „an sich".

165 {Genau diese Bestimmung am Ende des Kapitels „Die Tugend und der Weltlauf“, dass es völlig gleichgültig ist, ob die Subjekte der Realisierung der Vernunft vernünftiges Selbstbewusstsein haben oder nicht, oder ob sie blind sind gegen den Mechanismus: Sie bewirken so oder so keine Realisierung der Vernunft, oder, zur Realisierung der Vernunft bedarf es des vernünftigen Selbstbewusstseins nicht mehr. Weil es zur Verwirklichung der Vernunft des vernünftigen Selbstbewusstseins nicht bedarf, ist die Verwirklichung der Vernunft durch das vernünftige Selbstbewusstsein zugleich das Vergehen der Vernunft als das der Wirklichkeit gegenüber Selbständige. Als das der Wirklichkeit gegenüber Selbständige erschien es in der Phänomenologie des Geistes etwa als Stoizismus oder als Skeptizismus.}

175 Dass Vernunft nicht etwas gegenüber der Realität Selbständiges sei, ist der Sinn der Marx-schen Fußnote (MEW 23, Fußnote 89, S. 392 f), die ich [in der 5. VL] versucht habe zu interpretieren.

180 Von dieser Seite wäre die Verwirklichung der Vernunft {die an dieser Stelle der Phänomenologie des Geistes als Vergehen der Vernunft als gegenüber der Realität selbständige erscheint} das Entstehen der Vernunft in der Realität und so hat Hegel die Vernunft auch aufgefasst: Als das Allgemeine, das wirklich ist, ist sie die Bewegung des Individuellen, das durch die Allgemeinheit des Gesetzes der Bewegung zur «konkreten Totalität» zusammengeschlossen ist.

185 {Sie sehen, wie nahe das an dem Engels liegt: „Wir kennen nur die Materie und ihre Bewegung“. Die Allgemeinheit wird in dem Partikularen begründet durch die Allgemeinheit des Gesetzes der Bewegung dieses Partikularen. Als das Allgemeine, das wirklich ist, ist sie die Bewegung des Individuellen, das durch die Allgemeinheit der Bewegung zur konkreten Totalität zusammengeschlossen ist. Ich sage das ausdrücklich in denunziatorischer Absicht: Konkrete Totalität ist ein idealistischer Begriff.}

190 Dazu ist nur die formelle Allgemeinheit des Gesetzes erforderlich, und der kategorische Imperativ deckt in seiner formellen Allgemeinheit auch die universale Konkurrenz, unter der sogar die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könnte.

195 {Die Aufklärer, insbesondere Mandeville [die Bienenfabel], sind nicht müde geworden, immer wieder nachzuweisen, dass das Prinzip des reinen Fürsichseins des Willens, das Prinzip des reinen Egoismus, durchaus konstitutiv sein kann für eine Allgemeinheit: „Subject vices and public benefices“ [Private Vices, Public Benefits]. Die formelle Allgemeinheit des kategorischen Imperativs: Handle immer so, dass die Maxime deines Handelns auch die Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, diese Maxime könnte dann auch sein: Bereichert Euch!}

200 Dass in der Konkurrenz jeder jeden als bloßes Mittel {seiner Zwecke} ansieht, bringt die Konkurrenz in Widerspruch zum Sittengesetz, demzufolge Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu gebrauchen seien, weil die Menschheit in der Person eines jeden heilig sein soll.

210 {Dort kommt bei dem nüchternen Kant, der in der Vorrede A zur Kritik der reinen Vernunft ja auch eine handfeste Polemik gegen die Heiligkeit, die vor der Vernunft sich nicht ausweisen kann, geliefert hat, der theologische Begriff des Heiligen.}

215 Die universale Konkurrenz aber enthält auch eine Idee der Menschheit, die durch die negative Beziehung der Menschen untereinander, ihrem Antagonismus, hergestellt wird. Sind diese Menschen, was ihren Willen angeht, nur negativ gegeneinander bestimmt, der Wille des einen ist nicht der des anderen, dann besteht ihre Bestimmtheit als intelligible Wesen, also Vernunftwesen, eben in der wechselseitigen Negation, und insofern ist ihre Bestimmtheit Negation. Da sie außer dieser Bestimmtheit als intelligible Wesen keine weitere Bestimmtheit haben, Nichts (Plural) sind, sind sie negativ bestimmte Nichts (Plural), und sollen nach Hegel
220 das affirmative Sein sein.

{Dazu einen kleinen Exkurs: Zunächst eine Bemerkung: Ich habe Schwierigkeiten mit der Darstellung insofern, als einerseits die Hegelschen Bestimmungen der Einheit von Moralität und empirischer Notwendigkeit ihren Grund haben in der These, dass Entstehen und Vergehen eins seien. Ich habe schon in der letzten Vorlesung versucht darzustellen, dass das Entstehen und Vergehen identisch sei gerade in den Reflexionsbestimmungen. Nun sind Vernunftbestimmungen allesamt keine empirischen Bestimmungen, sondern bei Kant wie bei Hegel Reflexionsbestimmungen. Ob es sich nun um bestimmende oder reflektierende Urteilkraft handelt, beide Male handelt es sich um die Anwendung eines Prinzips, das nur gedacht werden kann bezogen auf etwas, was nicht nur Gegenstand des Denkens ist. So auch bei Hegel. Bei Hegel erscheint das hinterher als Differenz im Dasein selbst, denn dies Dasein wird unterschieden nach einer inneren Bestimmung und einer äußeren Bestimmtheit. Das Verhältnis von Bestimmung und Bestimmtheit wird dann aber genau so bestimmt, wie ich versucht habe, hier das Verhältnis von intelligiblem und empirischem Charakter zu bestimmen mit dem Argument: Eine Bestimmung, die nicht auch in der daseienden Realität ihren Ausdruck findet, bleibt ein leeres Jenseits und eine Bestimmung, die nicht zu einer Bestimmtheit des Daseins, am Ende zu einer Beschaffenheit des Daseins wird, bleibt leere Bestimmung. Die Bestimmung muss also über die Bestimmtheit übergehen in die Beschaffenheit des Daseins, was nichts anderes ist, als dass der intelligible Charakter dafür sorgen soll, dass der freie Wille als freier Wille übergehen soll in die Welt der Erscheinungen und dann auch in die Beschaffenheit dieser Welt der Erscheinungen, sonst wäre er nicht ursächlich. Insofern ist das also eine Vorwegnahme des Arguments, das von Hegel erst an späterer Stelle im Kapitel über das Dasein gebracht wird. Andererseits ist dieses Argument formal genau so organisiert, wie das von der Identität des Vergehens und Entstehens. Das Vergehen der Vernunftbestimmungen ist das Entstehen der empirischen Bestimmungen, und die empirischen Bestimmungen sind die Bestimmtheiten des Daseins.}

225
230
235
240
245

{An die Stelle der Kantschen Welt der Erscheinungen ist bei Hegel in der Logik das Dasein getreten. Sind diese Menschen, was ihren Willen angeht, nur negativ gegeneinander bestimmt, der Wille des einen nicht der des anderen, dann besteht ihre Bestimmtheit als intelligible Wesen, also als Vernunftwesen, eben in der wechselseitigen Negation und insofern ist ihre Bestimmtheit selbst Negation. Die affirmative Beziehung des Hegelschen Begriffs der Bestimmtheit auf den Satz von Spinoza: „omnis determinatio est negatio“ [jede Determination ist Negation] ist darin aufgegangen. Da sie außer dieser Bestimmtheit als intelligible Wesen keine weitere Bestimmtheit haben, Nichts oder Nichtse (Plural) sind, sind sie negativ bestimmte Nichtse und sollen nach Hegel als negativ bestimmte Nichtse die Negation der Negation oder das Sein selbst sein.}

250
255

260 Das Vergehen der Vernunft (des formal Allgemeinen) im Entstehen der Vernunft (der konkreten Totalität) ist der Umschlag von negativen Nichts (Plural) in leere Allgemeinheit äquiva-

lent, und diese leere Allgemeinheit ist negative Einheit der durch Negation Unterschiedenen. Diese Konsequenz der Kritik Hegels am bloß Formalen der Kantschen Moralphilosophie wiederholt die Formalität: Die reine Beziehung auf sich, das für sich sein, ist an sich das Allgemeine, das sich herstellt als wechselseitige Negation des jeweils für sich Seienden, der Zweck an sich selbst, Kants Ausdruck für das Für-sich sein, ist in Einheit mit dem empirischen Charakter, und damit mit der Materie des Willens.

{Formell entsteht bei Kant das Für-sich sein des vernünftigen Willens durch Abstraktion von aller empirischen Bestimmtheit des Willens, von aller Materie des Willens. Insofern ist es formelle Allgemeinheit, die sich herstellt als wechselseitige Negation des jeweils für sich Seienden. Es soll nicht jeweils für sich sein, sondern es soll dieser formellen Allgemeinheit, dem Gesetz der vernünftigen Bestimmung des Willens, subsumiert sein. Um gleichwohl gegenüber dieser formellen Allgemeinheit die Individualität des Willens aufrecht erhalten zu können, brauchte Kant ein principium individuationis, und das wäre dann wiederum das andere der Form. Dieses principium individuationis wäre die Materie des Willens.}

Diese Materie des Willens ist aber bei Hegel nur bestimmt als allgemeines principium individuationis, das die Allgemeinheit des Gesetzes des Willens mit der Einzelheit des Für-sich seins der Individuen zusammenschließt, oder die Materie des Willens ist die allgemeine Negation formaler Allgemeinheit, und eben deswegen auch von formaler Allgemeinheit, als Negation formaler Allgemeinheit zugleich partikuläre Besonderung. Weil die formale Allgemeinheit negative Allgemeinheit ist, ist nach dieser Seite die Negation formaler Allgemeinheit affirmative Einzelheit: Dasein. Begründen läßt sich das nicht.

{Dass es das ist, lässt sich logisch so zeigen, und es ist wieder derselbe Trick, den ich Ihnen schon mal vorgeführt habe, dass gesetzt wird: „Alles Sein ist“, „Nichts ist nicht“. Und zu dem universalen Urteil „Nichts ist nicht“ gibt es aber zwei Kontradiktionen: „Sein ist“ und „partikuläres Sein ist“. Die Affirmation des partikular Seienden setzt also voraus, dass die Einheit negativ bestimmt ist. Negativ ist sie bestimmt durch die sich wechselseitig negierenden Nichtse. Die wechselseitig sich negierenden Nichtse sind als intelligible Nichtse die antagonistischen Willen, wobei der Wille eben ausschließlich durch den Antagonismus bestimmt ist. So soll aus Sein Nichts und Nichts über das Werden das bestimmte, einzelne Partikuläre werden. Ich hatte dazu gesagt: Begründen lässt sich das nicht. Ich lese jetzt relativ schnell aus:}

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kapitel. C. Werden. 3. Aufheben des Werdens (S. 119-121), S. 119:

„Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. ...“

— {Dass das Werden als Einheit des Entstehens und Vergehens in ruhige Einheit zusammengeht, ist der schlichte Ausdruck davon, dass im actus purus nichts, aber auch rein gar nichts geschieht. Und dass im actus purus nichts geschieht, davon hat schon Aristoteles gewusst, indem er diesen actus purus eben nicht actus purus, sondern «unbewegten Beweger» nannte und dann sagte: Alles andere bewegt sich aus Liebe zu ihm.}

„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. ...“

— {Deswegen wird aus dem actus purus dann die Welt. Verstehen kann ich das nicht, weil Hegel auch unterstellt, dass es nicht zu verstehen ist, formuliert er es gleich zwei Mal neu}:

315 „Dies könnte auch so ausgedrückt werden: Das Werden ist das Verschwinden von Sein in
Nichts, und von Nichts in Sein, und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber
es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst,
weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zer-
stört sich. ...“

320 — {Das ist das Argument, dass das Werden wieder derselbe reine Widerspruch sei, der Sein
und Nichts, jedes für sich und in Identität mit seinem anderen schon waren.}

325 „Dies Resultat ist das Verschwundensein {und dann kommt der Satz}, aber nicht als Nichts;
so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat
des Nichts und des Seins.“

— Das einzige Argument dafür, daß aus der Einheit des Vergehens und Entstehens das Da-
sein resultiert, ist die Tautologie, dass sonst der Rückfall in schon aufgehobene Bestimmun-
gen stattfände, also kein Dasein resultierte. Für Kant hat das intelligible nur im Empirischen
330 ein Dasein und lässt sonst sich nicht bestimmen, es ist aber zugleich vom Dasein unterschie-
den, ist nicht die Bestimmtheit des Daseins selbst.

{Hegel nimmt die Abstraktionen Sein und Nichts als die Bestimmtheiten des Daseins selbst.
335 Die Abstraktionen, die nur gedacht werden können, die an die Stelle des Kantschen Dinges an
sich getreten sind in der Argumentation. Aus Sein und Nichts soll die Bestimmtheit des Da-
seins begründet werden, Sein und Nichts sind ganz wie bei Kant Noumena, Gedankendinge,
aber diese Noumena sollen von sich aus in die Bestimmtheit des Daseins übergehen. Bei Kant
war die unbekannte Ursache der Erscheinungen der Existenzgrund des Seins.}

340 Als unbekannte Ursache der Erscheinungen ist es Existenzgrund des Daseins, die Unbekannt-
heit der Ursache aber läßt notwendig offen, wieweit der Existenzgrund des Daseins der Be-
stimmungsgrund ist. Hegel nimmt den Existenzgrund nicht als unbekannt sondern als unbe-
stimmt, und dann wird das Vergehen des Existenzgrundes das Entstehen des Daseins, das
345 Sein ist ins Dasein übergegangen, und selbst Moment des Daseins geworden.

{Bei Kant fallen Existenzgrund und Bestimmungsgrund auseinander. Der Existenzgrund ist
die unbekannte Ursache der Erscheinungen. Als unbekannte Ursache der Erscheinungen ist
sie zugleich unbestimmte Ursache der Erscheinungen. Kant würde sagen, ob das Ding an sich
350 unbestimmt ist oder nicht, kann ich gar nicht sagen, weil es ja unbekannt ist. Es ist also not-
wendig nur für uns unbestimmte Ursache der Erscheinungen. Hegel sagt, ich bin Erkenntnis-
theoretiker wie Kant. Was kann ich dann mehr sagen, als dass es für uns unbestimmt ist. He-
gel nimmt also den Existenzgrund nicht als unbekannt, sondern als unbestimmt, weil er sagt,
es gibt gar keine Differenz zwischen unbekannt und unbestimmt, und der unbestimmte Exis-
355 tenzgrund ist das Sein ohne jede weitere Bestimmung, und dann ist das Vergehen des Exis-
tenzgrundes das Entstehen des Daseins. Das Sein ist ins Dasein übergegangen und selbst
Moment des Daseins geworden.}

Die Identifizierung des – Für uns – Unbekannten mit dem – an sich – Unbestimmten ist die
360 radikale Aufklärung, an die Wurzel gehende Subjektivierung der Welt, die letzte Gestalt der
Entmythologisierung. Resultat der radikalen Subjektivierung ist eine Objektivität, die keinen
subjektiven Bestimmungsgrund des Daseins mehr zulässt, die Möglichkeit subjektiver Frei-
heit negiert.

365 {Das ist genau die Gestalt des objektiven Idealismus, der nicht einfach durch seine Objektivität vom subjektiven Idealismus unterschieden ist, sondern indem er den Subjektivismus des subjektiven Idealismus radikalisiert und sagt: Das, was für uns unbestimmt ist, ist das an sich Unbestimmte oder Bestimmungslose, und aus dem muss sich die Bestimmtheit des Erscheinenden, das vom Existierenden dann gar nicht unterschieden werden kann, begründen.}

370 Problem ist dann, ob nicht die Möglichkeit von Freiheit am metaphysischen Ding an sich hängt, ob die Verwirklichung des Selbst nicht etwas anderes sei als nur die Verwirklichung des Selbst.

375 Anmerkung: Mit der nur die Unzulänglichkeit dieser Darstellung charakterisiert werden soll: Aus der Hegelschen Argumentation resultiert ein ideelles Modell idealer Konkurrenz. Marx hat gezeigt, dass die Konkurrenz reale Voraussetzungen hat, den Profit, der seinerseits eine bestimmte Produktionsweise voraussetzt, die durch die allgemeine Herrschaft eines partikularen bestimmt sind. (MEW 25, Kapital III. 50. Kapitel. Der Schein der Konkurrenz, S. 860 ff)

380 Die reale Durchsetzung der Herrschaft ist bestimmt dadurch, dass die Menschen ihr Dasein reproduzieren müssen auf Grund materieller Bedingungen, die unter der Verfügung dieser Herrschaft stehen. Die Wirklichkeit der Konkurrenz ist eben durch das Dasein vermittelt, das dem ideellen Modell idealer Konkurrenz erst aus ihr {nämlich aus der Konkurrenz} entspringen soll. Davor wird die Konstitution des Allgemeinen durch Konkurrenz zum Schein.

385 {Und das ist sozusagen das abstrakte Resultat dieses Kapitels über den Schein der Konkurrenz. Die Konkurrenz lässt sich also nicht nach dem Modell bestimmen, in dem sie bei Hegel gerade in „Die Tugend und der Weltlauf“, aber auch an vielen anderen Stellen erscheint, sondern die Konkurrenz hat eine reale Voraussetzung, nämlich das Dasein des Profits. Und das Dasein des Profits impliziert ein Herrschaftsverhältnis, in dem sich ein Partikulares zur Allgemeinheit aufgeworfen hat. Und indem ein Partikulares sich zur Allgemeinheit aufgeworfen hat, ist dieses Partikulare selbst mit dem geschlagen, was es negiert, mit der Partikularität, d. h. mit der Zufälligkeit.}

395 -----
1) Den Text gibt es hier → <http://www.zeno.org/nid/20009189890>

2) Hegel, Sämtliche Werke, Ed. Glockner, Bd. 2, Phänomenologie des Geistes. C. Vernunft. V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft. B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtsein durch sich selbst. c. Die Tugend und der Weltlauf (S. 292-301), S. 300

400

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Dasein ist für Hegel die unmittelbare Einheit des Seins und des Nichts.

{Problematisch ist das schon darin, daß etwas unmittelbare Einheit von unterschiedenen Momenten sein kann. Denn dann ist die Einheit dieser Momente auch wesentlich bestimmt durch die Momente selbst, und die Einheit ist das Vermittelnde dieser Momente. Die Einheit soll dann, als das die Momente vermittelnde, selbst das Unmittelbare sein.}

15 Die Vermittlung von Sein und Nichts im Werden, und von Vergehen und Entstehen, den Momenten des Werdens, ist im Dasein aufgehoben. sie ist ideell, denn das Aufgehobene war bestimmt als das Ideelle {Das Ideelle ist dann das bloß Gedachte, nicht das Reale. Und weil das Ideelle das bloß Gedachte ist, ist die aufgehobene Vermittlung die bloß zu denkende Vermittlung, nicht die Realität dessen, das Resultat dieser Vermittlung ist}. Das Aufheben der Vermittlung soll die Unmittelbarkeit zum Resultat haben, Dasein als erstes erscheinen, von dem auszugehen sei oder von dem ausgegangen werde.

20 Zunächst ein Modell dafür, um zu zeigen, daß das nicht ganz unsinnig ist. Das Modell dafür wäre die Arbeit, die Vermittlung von gegenständlichem Subjekt und gegenständlichem Objekten, deren Resultat ein Gegenstand ist {Schlicht der einfache Begriff von Arbeit, so wie er bei Hegel dann auch auftaucht}. Wird von dem Dasein der durch Arbeit geschaffenen Gegenstände ausgegangen, unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise, von
25 Waren, dann ist diesen Gegenständen nicht anzusehen, daß sie produziert wurden, weil der Prozess, dessen Resultat sie sind, in ihnen erloschen ist {Als einem bloß Daseienden ist der Prozess tatsächlich in ihnen aufgehoben, nicht gegenwärtig}. Daß sie Resultat des Prozesses sind, ist erstens reale Bestimmung, aber die Bestimmung ihres Werdens, nicht ihres Daseins, er ist zweitens ideelle Bestimmung, denn als Resultate sind sie nicht der Prozess, aus dem sie resultieren. Der diesen Gegenständen vorausgehende Prozess läßt sich nur durch die Vergegenwärtigung ihrer vergangenen Genesis, also durch etwas, was nicht gegenwärtig «da» ist, bestimmen. Solche Vergegenwärtigung kann nicht Anschauung sein {d. h. in den Gegenständen läßt sich die Arbeit, der Prozeß nicht mehr anschauen}, sie kann nur in seltenen Fällen Erinnerung sein, denn die produzierten Gegenstände, die aus Heimwerkerei stammen, sind
35 nicht gerade häufig. Der vorgestellte Prozess ist {wenn er nicht erinnert werden kann} ansonsten erschlossen, also voraussetzender Grund des Daseins der Gegenstände {Und weil er als voraussetzender Grund des Daseins der Gegenstände erschlossen ist, ist er eine ideelle Bestimmung dieses Daseins der Gegenstände, und diese ideelle Bestimmung ist genau die: Das Aufgehobensein der Genesis der Gegenstände in dem Dasein dieser Gegenstände}.

40 Nur eine Anmerkung, ich kann's leider nicht extensiv machen: Der Übergang vom zweiten Abschnitt des Kapitals (Die Verwandlung von Geld in Kapital) zum dritten Abschnitt (Die Produktion des absoluten Mehrwerts) ist ein Schluß von der Bestimmung eines Daseienden auf den Grund seines Daseins, er ist spekulativ.

45 {Von der Bestimmung eines Daseienden, nämlich der Ware, auf den Grund dieses Daseins, nämlich der Produktion des absoluten Mehrwerts. Das Vermittelnde bildet dann der zweite Abschnitt, in dem die Widersprüche des Daseins als eines grundlosen Daseins aufgezeigt werden. Das geht so, dass die allgemeine Formel der Zirkulation dann die ist: $G \rightarrow W \rightarrow G'$.
50 Und da aus der Zirkulation nicht mehr Wert (G') entspringen kann, muß nach dem Grund der Genesis des Mehrwertes gefragt werden. Und der Grund der Genesis des Mehrwertes löst dann den Widerspruch in dieser Formel $G \rightarrow W \rightarrow G'$ auf. Der Übergang vom zweiten zum

55 dritten Abschnitt des Kapitals ist ein Schluß von der Bestimmung eines Daseienden auf den Grund der Bestimmung dieses Daseienden, nicht auf den Grund des Daseins selber. Von der Bestimmung eines Daseienden, dem Wert, auf den Grund der Genesis des Werts, und dieser Schluss ist spekulativ.}

60 Der Unterschied der Marxschen Argumentation von der Hegelschen liegt *nicht* darin, daß die eine von einem Gegenständlichen, die andere von einem Ideellen ausgeht, vielmehr erweist sich das Daseiende bei Marx wie bei Hegel als Resultat eines Prozesses, der aus dem Daseienden erschlossen wird. Der Unterschied liegt darin, daß bei Hegel die Bestimmtheit als solche Resultat des Prozesses sein soll, für Marx der bestimmte Gegenstand, und damit die Bestimmtheit der Gegenstände Voraussetzung der Produktion ist. Produktion ist dann Veränderung der Qualität, auch Erzeugung neuer Qualitäten, aber nicht Erzeugung der Bestimmtheit
65 als solcher. Für Hegel ist die Einheit von Sein und Nichts, von Realität und Negation, im Dasein in der Form des Seins, denn das Daseiende ist.

70 {Und ich möchte nur darauf hinweisen: Da muß man vorsichtig sein. Sein und Nichts sind Subjekte der Prädikation bei Hegel, Realität und Negation sind Kantsche Kategorien. In den Teilen, die heute besprochen werden sollen, geht Hegel über von Sein und Nichts zu Realität und Negation, d. h. von ontologischen Bestimmungen zu kategorialen oder letztlich erkenntnistheoretischen Bestimmungen.}

75 Weil es in der Form des Seins ist, ist es in der Form der Unmittelbarkeit {Sinnigerweise argumentiert Hegel hier mit der Form des Seins und der Unmittelbarkeit, in sich durchaus problematische Begriffe}, und hat dann den Widerspruch an sich, die Einheit zweier Momente in der Form eines dieser Momente zu sein.

80 {Dasein ist die Einheit von Sein und Nichts, Nichts ist die Bestimmtheit des Daseins, Sein ist die Existenz des Daseins, aber diese Einheit steht zugleich in der Form des Seins, weil es sich um das Dasein handelt, d. h. um die Existenz des Daseienden.}

85 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. Das Dasein. A. Dasein als solches. a. Dasein überhaupt (S. 122-124), S. 123:

„[...] Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein {also nicht Sein, das in ein Nichtsein übergegangen ist, sondern Sein mit einem Nichtsein}, so daß dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. ...“

90 — {Oder: Sein und Nichtsein sind in einer Einheit, aber jetzt in der Bestimmtheit des Daseins in der Form des Seins, und deswegen ist das Nichtsein in die Einheit des Seins aufgenommen.}

95 „Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze {endlich haben wir's} in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus. ...“

100 — {Das sind ganz abstrakte Bestimmungen: Sein, Nichts, Werden, und was da rauskommt ist nicht das einzelne Daseiende, sondern ist das Dasein als Ganzes. Das Dasein als Ganzes ist das konkrete Ganze oder die konkrete Totalität. Es ist eben alles, und als alles ist es wieder bestimmungslos. Aber das Dasein als Ganzes lässt sich vom Daseienden wieder nur dadurch unterscheiden, dass gesagt wird, dem Dasein komme eine Bestimmtheit zu oder das Dasein ist das konkrete Ganze des Daseienden und dies Daseiende ist jeweils im Einzelnen bestimmt. Das Einzelne ist bestimmt, und weil das Einzelne bestimmt ist, ist das Ganze jetzt in der Form der Bestimmtheit gesetzt. Was Hegel da macht, ist einen intensionalen Begriff, also den, der

105 die Bedeutung angibt, ein Prinzip angibt, das Sein, in die extensionale Bedeutung eines Begriffs, einen umfangslogischen Begriff, zu verwandeln. Und das ist das einzige, was an der Stelle der Logik geschieht, dass aus dem Sein ohne jede weitere Bestimmung das Dasein wird, aber das Dasein als die Summe alles Seienden. Das hat Hegel gemerkt. Hegel sagt:}

110 „Das Ganze ist gleichfalls in der Form, d.i. Bestimmtheit des Seins, denn Sein hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu sein gezeigt,– ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; ...“

— {Das Dasein ist in der Form des Seins, denn es handelt sich ja um das Dasein von Existierendem. Diese Form des Seins ist aber ebenso sehr negativ bestimmt, denn, wie aus dem Begriff des Werdens hervorgeht, ist das Sein und damit auch die Form des Seins nur auch als aufgehobenes, als an einem anderen aufgehobenes zu denken.}

115

„aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. ...“

— {Und da können Sie sehen, was die Qualität eines Textes ausmacht. Der Hegel hat gemerkt, er kommt vom Sein, Nichts, Werden zum Dasein nur, indem er den intensionalen Begriff des Seins in den extensionalen, umfangslogischen Begriff des Daseins verwandelt. Indem er aber den intensionalen Begriff des Seins in den extensionalen des Daseins verwandelt, ist das Dasein ein zerstreutes, die Zusammenfassung des Daseins eine nur gedachte Zusammenfassung oder ist nur das Denken des umfangslogischen Begriffs des Daseins. Und in dem Augenblick, wo es nur das Denken des umfangslogischen Begriffs des Daseins ist, ist das Denken etwas vom Dasein unterschiedenes. Es ist noch nicht die immanente Bestimmung des Daseins selbst, sondern es ist die Reflexionsbestimmung des Daseins durch ein gegenüber dem Dasein selbständiges Denken. Das ist sozusagen der Übergang vom ens realissimum zum Nominalismus, zu einer extensionalen Totalität, die der Nominalismus postuliert hat mit der

120

125

130 Behauptung, das Dasein sei nur die Summe aller Dinge.}

„Aber die Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck Dasein liegt. – ...“

135 — {An sich sei das Dasein bestimmt. Bestimmtheit als solche sei an dem Dasein gesetzt, nur uns erscheine es als unsere subjektive Setzung, nicht als an dem Gegenstand des Denkens selbst gesetzte.}

140 „Beides ist immer sehr wohl voneinander zu unterscheiden; das nur, was gesetzt ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. ...“

— {Hier sagt Hegel: Der Übergang von dem intensionalen Begriff des Seins zu dem extensionalen Begriff des Daseins ist nicht in den intensionalen Begriff des Seins und in die betrachtende Entwicklung – „betrachtende“ heißt sie deshalb, weil es die Selbstbewegung des Begriffs ist – dieses Begriffs mit einzubeziehen.}

145

{Ich hatte einen langen und eigentlich noch fortwährenden Streit mit Karl Heinz Haag, der sagte, das hier ist eine Schöpfungstheorie. Ich habe das immer bestritten und sage, Hegel macht sehr wohl den Unterschied zwischen dem, was der immanenten Entwicklung des Begriffs des Seins als des Begriffs des ens realissimum oder Gottes zukommt und dem, was als Bestimmtheit des Daseins für das reflektierende Subjekt erscheint. Er unterscheidet sie genau hier, und ich meine, er holt nicht die Bestimmtheit des Daseins aus der Bestimmungslosigkeit des Seins heraus.}

150

- 155 „Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion, sie betref-
fe nun die Natur des Begriffs selbst, oder sie sei äußere Vergleichung; eine Bestimmtheit der
letzteren Art bemerklich zu machen kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des
Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird. ...“
- 160 — {Ich hatte versucht, bei der Reflexion der Darstellung zu zeigen, dass die Darstellung ohne
diese «Vorausandeutung» des Ganges gar nicht auskommt, mithin nicht ohne das, was Hegel
hier als äußere Reflexion bezeichnet.}
- 165 „Daß das Ganze, die Einheit des Seins und des Nichts, in der einseitigen Bestimmtheit des
Seins sei, ist eine äußerliche Reflexion; in der Negation aber, im Etwas und Anderen usf. wird
sie dazu kommen, als gesetzte zu sein.“
- 170 — {Also Bestimmtheit zu erweisen als die des Daseins und die Bestimmtheit als Negation zu
erweisen ist an dieser Stelle für Hegel noch Programm. Sie folgt nicht aus der abstrakten Dia-
lektik von Sein und Nichts, sondern soll an den Bestimmungen des Daseins, des Etwas, des
Anderen u. s. f. selbst erwiesen werden. Es ist hier nur etwas, wie es für uns, für die Reflexion
ist, aber nicht, wie es an der Sache selbst ist.}
- 175 Die Einheit von Realität und Negation wird als Bestimmtheit eines jeden Daseienden erkannt.
Daseiendes ist nur aufgrund seiner Bestimmtheit, also ist seine Bestimmtheit sein Existenz-
grund. Bestimmtheit als Existenzgrund des Daseienden ist universal, es gibt kein unbestimm-
tes Daseiendes.
- 180 {Das ist eine Argumentation, die ich jetzt einfach extrapoliere aus dem Hegel. Nochmal: Bei
Kant heißt es: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis sind zugleich Bedingungen
der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis. Sie sind Bedingungen der Möglichkeit der
Gegenstände der Erkenntnis, insofern sie die Bestimmtheit der Gegenstände betreffen, nicht
insofern sie das Dasein der Gegenstände der Erkenntnis betreffen. Hegel versucht im Folgen-
den, diesen Unterschied zwischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Bedin-
gungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis wegzudiskutieren mit einem Argu-
ment, das ich hier skizziert habe.}
- 185 Daß Bestimmtheit «als solche» zum Existenzgrund des Daseienden wird, geht so: Bestimm-
theit ist die Einheit zweier Universalien, der Kategorien {in der Gestalt logischer Subjekte}
Sein und Nichts, also ist die Bestimmtheit selbst Universale {Universale als Substantiv, also
als terminus technicus, das Universale ist der Allgemeinbegriff}. Bestimmtes Daseiendes,
seinem Begriff nach partikular, hat ein Universale (Substantiv) zum Existenzgrund, der alles
bestimmte Daseiende zum »konkreten Ganzen« zusammenschließt {weil der Existenzgrund
alles einzelnen, bestimmten, partikularen Daseienden ein Universale ist, wird alles bestimmte
Daseiende zum konkreten Ganzen zusammengeschlossen. Dies Universale ist Bestimmtheit
als solche}. Die Unmittelbarkeit des Daseins ist nur die des »konkreten Ganzen«, aber das
Dasein hat die für den Idealismus häßliche Eigenschaft, auch als partikulares unmittelbar
»da« zu sein {Hegel sagt das selbst, Dasein sei »etymologisch genommen Sein an einem ge-
wissen Orte«, aber das geht diese Betrachtung nichts an, das wischt er so weg.}
- 200 Ein partikulares in der Form des Seins, ist nur aufzuheben – wegzudiskutieren – wenn es als
partikulares auch in der Form des Nichtseins ist {Als partikulares soll das Dasein in der Form
des Nichtseins sein. Als konkretes Ganzes soll es in der Form des Seins sein, und als die Ein-
heit der Form des Seins und der Form des Nichtseins die Einheit des konkreten Ganzen und
des Einzelnen sein}. Das ist es aber nur, wenn es zum konkreten Ganzen zusammengeschlos-
sen ist, denn vom »konkreten Ganzen« des Daseins in der Form der Unmittelbarkeit läßt sich
- 205

nur sagen, dass es ist (Alles ist), und die Tautologie, die der reine Widerspruch ist, vermittelt dann das konkrete Ganze als Sein ohne weitere Bestimmung mit dem Nichts, so dass das «konkrete Ganze» die negative Einheit alles Daseienden ist. Hegel hat durchaus gesehen, daß eine solche Argumentation auf einer Äquivokation im Begriff der Form der Unmittelbarkeit liegt, die einmal die des Seins ohne jede weitere Bestimmung ist und einmal die der grundlosen Existenz des Daseienden {Später heisst das in der Philosophie «das Gegebene»}. Er sagt, für unsere Reflexion hat das Daseiende die Form der Bestimmtheit und die Form des Seins, aber es hat die Form des Seins nur auf Grund der Form der Bestimmtheit. Sein ist aber nichts an sich, sondern selbst nur Moment, und Moment ist es im Werden, in dem noch keine Bestimmtheit ist. Das ist zunächst für uns, d.h. für das Denken so.

{Oder für die philosophierende Abstraktion so. Für die philosophierende Abstraktion ist das Ganze des Seins, das Sein ohne jede weitere Bestimmung, und dadurch wird das Ganze des Daseins zur negativen Einheit alles Daseienden. Das sei aber nur für die Reflexion so, das ist noch nicht an dem einzelnen Daseienden gesetzt, oder, noch nicht an dem einzelnen Daseienden bestimmt. Das ist zunächst für uns, d.i. für das Denken so.}

Das Denken aber ist dem Dasein äußerlich, denn die Bestimmtheit als solche ist der Gedachte Existenzgrund des Daseienden, der eben von der Partikularität des Daseienden abstrahiert.

{Weil er erschlossen ist, weil gesagt wird, unbestimmtes Seiendes ist Sein ohne jede weitere Bestimmung, ist der reine Widerspruch, kann nicht wahr sein. Also ist die Bestimmtheit des Daseienden gedachter Existenzgrund des Daseienden, der eben von der Partikularität des Daseienden abstrahiert. Bestimmtheit ist nämlich zugleich universaler Existenzgrund des partikular Daseienden.}

Darin ist Hegel Nominalist, oder besser, geht er vom Nominalismus als Voraussetzung aus, dass das «konkrete Ganze» eben ein umfangslogischer Begriff ist, der formal alles Daseiende umfasst, aber die Einheit alles Daseienden nur jenseits dieses Daseienden bestimmt, nicht im Daseienden. Problem ist dann, wie das nur Gedachte, erschlossene mit der Realität des Daseins zu vermitteln ist {Das Problem ist nicht einfach aus der Welt zu schaffen}. Eine Theorie existiert zunächst nur für uns, im Denken, und das Verhältnis des Denkens zu seinem Gegenstand soll für das Denken bestimmt und durch das Denken bestimmbar sein {Das ist ja gerade die Funktion der Kategorien, und dies ist eine Reflexion auf die Funktion der Kategorien}. Das ist auch das Problem des Verhältnisses – und das deute ich hier nur an – von immanenter Ideologiekritik zur Kritik an der Gesellschaft {deren Ideologie kritisiert wird. Wie aus der immanenten Kritik einer Ideologie dann die Bestimmtheit der daseienden Gesellschaft, deren Ideologie sie ist, gewonnen werden kann, ist zumindest ein Problem.}

Hegel selbst will gar nicht das Bestimmte aus dem Unbestimmten begründen, sondern zeigen, daß an dem Bestimmten das gesetzt ist, was aus dem Unbestimmten begründet wurde, dass die Bestimmtheit als solche die Bestimmtheit des Daseienden ist, nicht, weil es nicht anders gedacht werden kann, sondern weil das Daseiende nicht anders sein kann.

{Hegel macht also zweierlei: Erst macht er die Dialektik von Sein, Nichts, Werden, Vergehen und Entstehen und sagt dann: Nicht daraus zaubere ich das Dasein hervor, sondern jetzt bestimme ich das Dasein und zeige hernach, daß die Bestimmungen, die ich vorher aus der Dialektik von Sein, Nichts und Werden gewonnen habe, im Dasein aufgehobene Bestimmungen sind. Also: Hegel will gar nicht das Bestimmte aus dem Unbestimmten begründen, sondern zeigen, daß an dem Bestimmten das gesetzt ist, was aus dem Unbestimmten begründet wurde}

Er setzt die falsche Trennung von Denken und Sein voraus, besser von Denken und Dasein voraus, um hernach die Einheit von Denken und Sein aus der Kritik der Trennung zu gewinnen. Die immanente Bestimmung der Begriffe Sein und Nichts geht nur bis zum Werden, das ein Werden ist, in dem nichts wird. Dem Dasein gegenüber ist die immanente Bestimmung der Begriffe zunächst nur erkenntnistheoretische Reflexion. Das Changieren zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie ist dadurch ausgedrückt, dass Kategorien zu Subjekten der Prädikation gemacht werden, Realität zu Sein im tautologischen Existenzurteil Sein ist. Das ist schon in Kants Kategorientafel angelegt, in der nicht Affirmation, Negation und Limitation stehen, sondern Realität, Negation und Limitation. Das ist aber nicht einfach ein Fehler, denn mit jedem Urteil ist die Affirmation des Subjekts des Urteils gesetzt, ob dies Urteil nun affirmativ oder negativ sei, so daß die Affirmation im affirmativen {prädikativen} Urteil doppelt auftritt, als die des Subjekt des Urteils und als die des Prädikats, das dem Subjekt zukommt {Ohne logisches Subjekt ist schlechterdings kein Urteil möglich, also muss das Subjekt affirmativ gesetzt sein}. Jede Bestimmtheit des Subjekts hat eine ontologische Voraussetzung, und ohne die ontologische Voraussetzung kein Subjekt des Urteils. Daß die ontologische Voraussetzung der Erkenntnistheorie nicht für sich, nicht unabhängig von der Erkenntnis erkannt oder gedacht werden kann, ist der Sinn der Dialektik von Sein, Nichts und Werden {Das wäre sonst nämlich die reine Existenz ohne Bestimmtheit des Gegenstandes, dessen Existenz erkannt werden soll, und das führte auf die Identität von Sein und Nichts}. Aus der Erkenntnistheorie ist sie nur als Bedingung ihrer Möglichkeit zu begründen, als «daseiende» Bedingung ihrer Möglichkeit. Mit dem Dasein dieser Bedingung ist aber die Differenz von Dasein und Erkenntnis gesetzt, die immanente Bestimmung des Daseins aus dem Denken schlägt um in die Differenz von Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis {und gerade notwendig bei Hegel}. Deswegen ist die allgemeine Bestimmung der ontischen Voraussetzung der Erkenntnis, die in der Erkenntnistheorie als deren ontologische Voraussetzung erscheint, in der Erkenntnis selbst aufgehoben oder ideell, denn sie ist aus ihr erschlossen als Bedingung ihrer Möglichkeit. Die Bestimmtheit der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist ebenfalls Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, denn sonst würde nichts erkannt, Bestimmtheit, Limitation, ist aber in der Erkenntnis nur durch die Bestimmung ihres Gegenstandes möglich, die ihn limitiert, unterscheidet von dem, was er nicht ist. Die Bestimmtheit ist also Einheit von Realität {ontologischer Voraussetzung eines ontischen, eines daseienden Gegenstandes} und Negation, denn die Realität ist nur durch Bestimmtheit, also Negation, aber sie ist diese Einheit von Realität und Negation unter der erschlossenen Voraussetzung der Realität {Die Bestimmtheit ist also die Einheit von Realität und Negation, denn die Realität ist nur durch die Bestimmtheit, also durch Negation, aber sie ist die Einheit von Realität und Negation unter der erschlossenen Voraussetzung der Realität, des Daseins des Gegenstandes der Erkenntnis}. Diese Voraussetzung ist die Voraussetzung einer Vermittlung, der Reflexion der Erkenntnis auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit, sie ist als Voraussetzung der Vermittlung aus dieser erschlossen, und das Erschlossene ist durch den Schluss vermittelt, und sie ist als vermittelte Voraussetzung der Vermittlung unmittelbar {nämlich ontische Voraussetzung}, Dasein, von dem ausgegangen wird. Diese Darstellung ist aber vielmehr die Rückkehr zum Dasein die durch die Vermittlung der Vermittlung, so dass die Erkenntnis ihre Voraussetzungen nun in dem Dasein selbst erkennt, und das {sagt Hegel} ist die Erkenntnis des Daseins.

Hegel macht zweierlei: Erst bestimmt er die Kategorien Realität und Negation als Subjekte des Urteils, als Sein und Nichts, und weist nach, dass sie identisch sind, dass wenn sie unterschieden werden, dies nur in einem Dritten, dem Werden, möglich ist, das zwei gleichwertige, einander entgegengesetzte Richtungen hat, Vergehen und Entstehen. Von daher kann es gar nicht zu der ungleichen Einheit von Sein und Nichts, in der die Realität zweimal vorkommt, zum Dasein also gelangen, er muss aber die zu Grunde gelegte Identität von Sein und Nichts beibehalten, weil nur durch diese Einheit die Distribution des Seins aufs Dasein, die Einheit des Daseins als des konkreten Ganzen, bestimmbar ist. Das geht nicht so, dass das Dasein aus

- 310 dem Sein hervorgeht {das wäre Schöpfungstheorie}, sondern so, daß die Distribution, die bestimmt ist durch Negationen, unter dem Titel Nichts selbst an sich schon diese Einheit ist. Distribution, Verteilung {des Seins} aufs Viele, wird so selbst zur Einheit, und diese Distribution als Einheit ist die reine Paradox: Bestimmtheit als solche, ohne jede weitere Bestimmung.
- 315 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. Das Dasein. A. Dasein als solches. b. Qualität (S. 124-129), S. 124 (2. Absatz):
- „[...] Die Bestimmtheit so für sich isoliert, als seiende Bestimmtheit, ist die Qualität; – ein ganz Einfaches, Unmittelbares. Die Bestimmtheit überhaupt ist das Allgemeinere, das ebenso
- 320 sehr auch das Quantitative, wie weiter Bestimmte sein kann. Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen.“
- {Und damit sind die Qualitäten weg.} Qualität als solche, isoliert von dem, dessen Qualität sie ist, ist etwas ganz leeres, und die Leere der Qualität als solcher ist das Nichts. So wird aus
- 325 der doppelten Affirmation im affirmativen prädikativen Urteil die Einheit von Realität und Negation, denn was im Urteil – nicht im Subjekt – affirmiert wird, ist das Prädikat, die Qualität, ergo das Nichts.
- {So ist ein affirmatives Urteil eine Affirmation des Subjekts und eine affirmative Prädikation. Und das Prädikat ist Bestimmtheit als solche, in seiner Einfachheit Qualität, von der nichts
- 330 weiter zu sagen ist, also nichts. Und damit hat er über die Qualität als dem Inbegriff der Bestimmungslosigkeit, die leere Qualität, die Einheit alles Daseienden hergestellt. Denn die Partikularität des Daseienden verdankt sich ja gerade seiner Bestimmtheit durch die Qualität.}
- 335 Bestimmtheit, Allgemein, also bestimmungslos gefasst, heißt in der politischen Ökonomie Gebrauchswert, der genau diese Äquivokation von Allgemeinheit und Bestimmtheit ist, vom Subjekt des Urteils abgetrenntes Prädikat, von der Substanz isolierte Eigenschaft. Diejenigen, die vom Gebrauchswert quasseln wie Heidegger vom Sein orakelt, haben die Achtung vor der Substantialität der Dinge längst verloren.

[2. Heft, S. 28r - 35r]

[kein Typoskript]

Nachtrag zur Vorlesung vom 17.05.79: Hegel, Logik I, b. Qualität, 2. Absatz, S. 124:

- 5 „[...] Die Bestimmtheit so für sich isoliert, als seiende Bestimmtheit, ist die Qualität; – ein ganz Einfaches, Unmittelbares. Die Bestimmtheit überhaupt ist das Allgemeinere, das ebenso sehr auch das Quantitative, wie weiter Bestimmte sein kann. Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen.“
- 10 — Bestimmtheit »als solche« ist der Unterschied »ohne jede weitere Bestimmung«, die bloß numerische Verschiedenheit. Das »Viele« als Kategorie der Quantität setzt den Unterschied voraus, aber nur, dass ein Unterschied ist, nicht was diesen Unterschied ausmacht, nur die Existenz des Unterschieds, nicht die spezifische Bestimmung des Unterschieds. Nun ließ sich in der Tradition garnicht sagen, was einen qualitativen Unterschied ausmache, denn die Frage
- 15 quid hätte mit der Bestimmung der quidditas, der Wesenheit beantwortet werden müssen, Qualitäten aber waren keine Substanzbestimmungen. Unterstellt ist bei Hegel, daß die Unterschiede des Daseins qualitative und nicht substantielle Unterschiede sind, und dass das Wesen einer Qualität nicht angegeben werden kann. Die aus dem Universalienrealismus übernommene These, dass Qualitäten keine Substanzbestimmungen seien, zusammen mit der nominalistischen Kritik am Substanzbegriff ergibt den weiter bestimmungslosen Begriff der Bestimmtheit als solcher, des Unterschieds nur, soweit er von der und für die Quantität voraus-
- 20 gesetzt ist.
- Anmerkung: Wie sehr der Nominalismus zur Selbstverständlichkeit geworden ist, lässt daran
- 25 sich ablesen, dass dem Quantitativen das Qualitative entgegengesetzt wird, und nicht die Einheit in der Vielheit, das Substantielle. Qualitäten sind nichts für sich Bestehendes, sondern sind gesetzt an Anderem, was dies auch sei, so dass die Bestimmung einer Qualität immer eine an Anderem ist. Das für sich sein kommt in der Entgegensetzung von Quantität und Qualität nicht vor. Gemeint ist mit dem Qualitativen schon das nicht Quantitative oder das Sub-
- 30 stantielle, das aber vertreten werden soll durch die Qualitäten, die eben nicht substantiell sind. Die Fetischisierung der Qualitäten hat ihren Grund im Realismus: Das Wesen erschien nicht als Idee, sondern in der geformten Materie, also durch die Qualitäten. Diese Fetischisierung ist zugleich Resultat des Nominalismus, der nur noch Qualitäten kennt, die dann etwas vorstellen sollen, was es ihm zufolge garnicht gibt. Sie ist deswegen insgeheim des Aberglaubens
- 35 verdächtig. Die Denunziation dieses Aberglaubens ist Affirmation des nackten Daseins, Propaganda fürs einfache Leben. Das nur zu oft nicht einmal dazu genug vorhanden ist, erhebt die Gleichverteilung des Elends zu einer moralischen Forderung, die eben das Elend voraussetzt, um dessen Gleichverteilung sie bemüht ist.
- 40 Die Kritik an der Fetischisierung der Qualitäten hat immer dasselbe Argument: Es geht auch ohne, was richtig ist, denn Qualitäten subsistieren nicht in sich. Nach der Abstraktion von den Qualitäten bleibt das nackte Dasein, in dessen Erhaltung die Idee der Menschheit, die in jeder Maxime moralischen Handelns gegenwärtig sein sollte, auf die bloße Selbsterhaltung der menschlichen Gattung heruntergekommen ist, und dass es im straggle for life [ums Leben
- 45 kämpfen] keine Moral mehr gibt, hat selbst Kant anerkannt. Die Reduktion des Lebens auf den Kampf ums Dasein ist bürgerliche Ideologie, die von der bürgerlichen Gesellschaft realisiert wurde. Angesichts des realen Elends auf Qualitäten zu bestehen ist zynisch gegenüber dem Lebensrecht der Verelendeten, die qualitätslose Substanz – Armut ist ein großer Glanz von Innen (Rilke) –, für die Wahrheit auszugeben ist eine ebenso zynische Verklärung des
- 50 Elends zur Substanz. Die Wahrheit des Nominalismus, dass das Wesen erscheine in der Konfiguration der Qualitäten, ist ad absurdum geführt durch seine Konsequenz, das qualitätslose Dasein, die wahre Metaphysik des Elends. Alles, was darüber hinausgeht, diese Vorlesung

eingeschlossen, hat etwas von der Brutalität des Laxus, der gönnerhaft auf die Pellkartoffeln zum Kaviar verzichtet, weil die ja jemandem fehlen könnten [lat. laxus – locker, schlaff oder schlapp]. Darin hat die protestantische Moral gesiegt, dass jeder Schritt vom Pfade der Tugend des Seins für Anderes, der Nützlichkeit, schlechtes Gewissen erzeugt, das seinerseits dem Mitmachen die bornierte Selbstgerechtigkeit zugesteht, die schon immer die Stärke derer war, die mittaten. In der Fetischisierung der Qualitäten steckt ein logischer Fehler, den schon Aristoteles Platon nachgerechnet hat: Keine Qualität wird zur Wesenheit, indem ihrer Bezeichnung ein *αυτο* [anto), sie selbst – wie das Schöne selbst – anhängt. Die idealistische Korrektur dieses Fehlers war ihre Depotenzierung zu unwesentlichen Bestimmtheiten des Daseins, zum Laxus, dessen der spekulative Gedanke sich zu entschlagen hatte, wenn er dem Ernst des Daseins gerecht werden wollte, indem er dem Dasein das bestritt, was er selber war: Moment der Freiheit. Nicht die Forderung der Einheit von Ideellem und Realem unterscheidet den Idealismus vom Materialismus – für beide soll die Idee kein leeres An-sich bleiben –, sondern dass die realisierte Freiheit die Realität nicht um ihre Qualitäten bringe, dass sie verwiesen ist auf den Überfluss an Bestimmtheiten, in deren Konfiguration sie erscheint, macht die Differenz aus. Nicht ist der Überfluss an Bestimmtheiten für sich schon die Realisierung der Freiheit, dass er mit ihr verträglich sei, sie in ihm und nicht gegen ihn sich realisiere, ist eine utopische Hoffnung, die von Kant formuliert wurde.

Daß der Materialismus von der Wissenschaft zur Utopie sich zurückentwickelte ist nicht Resultat seiner Mystifizierung, seiner Irrationalisierung, sondern das utopische Moment, das in der Wissenschaft aufgehoben war, wird dieser vom wachsenden Druck der Realität ausgepreßt. Als selbständiges, nur noch für sich zu nehmendes Moment regrediert die Utopie zum theologischen Begriff der Versöhnung jenseits des Daseins, wird restaurative Metaphysik. [Ende der Anmerkung]

Die Bestimmtheit des Daseins ist zugleich das Dasein der Bestimmtheit. Wieder, um an den Anfang der Vorlesung anzuknüpfen, ist das «was» des Daseins der Bestimmtheit das für Hegel bestimmende, nicht das, was da ist, die Bestimmtheit der Bestimmtheit selber. Bestimmtheit ist Unterschied, aber das Dasein des Unterschieds erfordert Unterschiedenes, es ist nicht der Unterschied eines Ununterschiedenen. Daseiendes ist von anderem Daseienden unterschieden, es hat den Unterschied nicht in sich, wie Sein, Werden oder Dasein als solches, sondern außer sich, ist das von anderem Daseienden getrennte, aber und das von seinem Unterschied zu anderem Daseienden getrennte. Der Unterschied ist an ihm gesetzt als aufgehobener Unterschied, Identität des Daseienden mit sich.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. A. Dasein als solches. c. Etwas.¹⁾
(S. 129-131), S. 129 f:

„An dem Dasein ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden; an dieser als daseiender ist der Unterschied, – der Realität und der Negation. So sehr nun diese Unterschiede an dem Dasein vorhanden sind, so sehr sind sie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält selbst die Negation, ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstraktes Sein. Ebenso ist die Negation Dasein, nicht das abstraktseinsollende Nichts, sondern hier gesetzt, wie es an sich ist, als seiend, dem Dasein angehörig. So ist die Qualität überhaupt nicht vom Dasein getrennt, welches nur bestimmtes, qualitatives Sein ist.

Dieses Aufheben der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Wieder-Weglassen derselben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem Dasein als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er ist. Das Faktische, was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt, Unterschied an ihm, und das Aufheben dieses Unterschiedes; das Dasein nicht als unterschiedlos, wie Anfangs, sondern als wieder

105 sich selbst gleich, durch Aufheben des Unterschieds, die Einfachheit des Daseins vermittelt durch dieses Aufheben. Dies Aufgehobensein des Unterschieds ist die eigene Bestimmtheit des Daseins; so ist es Insichsein; das Dasein ist Daseiendes, Etwas.

110 Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich. Dasein, Leben, Denken usf. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usf. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken usf. auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes), als Allgemeinheiten stehen zu bleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles. Jedoch ist Etwas noch eine sehr oberflächliche Bestimmung; wie Realität und Negation, das Dasein und dessen Bestimmtheit
115 zwar nicht mehr die leeren: Sein und Nichts, aber ganz abstrakte Bestimmungen sind. Deswegen sind sie auch die geläufigsten Ausdrücke, und die philosophisch nicht gebildete Reflexion gebraucht sie am meisten, gießt ihre Unterscheidungen darein, und meint daran etwas recht gut und fest Bestimmtes zu haben. – Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts; – das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst
120 als Fürsichseiendes und sofort bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allen diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zu Grunde. Aber dabei ist die Negation als erste, als Negation überhaupt wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, absolute Negativität, wie jene erste dagegen nur die abstrakte Negativität ist."

125 — Hier wird Dasein bestimmt durch das, was es nicht ist, nicht Sein, nicht Werden, nicht Dasein als solches, denn in jedem dieser Abstrakta war der Unterschied als negierter gesetzt, und durch seine Negation Rückkehr in die einfache Identität, aus der er herausführen sollte. Die abstrakte Negation der abstrakten Negation ist nur Rückkehr in das negierte, das garnicht verlassen wurde, bei sich selbst bleibende Identität des Nichts. Die Unmöglichkeit der abstrakten
130 Negation der abstrakten Negation, die als Negation der Identität doch nur wieder die Identität zum Resultat hat, ist das Argument, mit dem Hegel die Negation der Negation definiert, einfache, seiende Beziehung auf sich. Die Negation der Negation ist immer schon Beziehung auf sich, aber das «sich» ist nur die Negation selbst, oder das Nichts, also nicht Beziehung auf sich, sondern einfache Negativität, nichtseiende Negation. Seiend ist die Negation der Negation nur an dem, was sie nicht unmittelbar selbst ist, am Etwas, das unterschieden von Anderem
135 diesseits des Unterschieds ist, in sich die Negation des Unterschieds. Der Unterschied war zuvor Bestimmtheit als solche, isoliert vom Sein, und darum nur die Bestimmungslosigkeit des Seins in der Form des Nichts. Das Übergehen vom Sein in Nichts, das Werden, war dann
140 das Übergehen des Seins in die Bestimmtheit als solche, oder das Sein in die Form der Bestimmtheit, und die Bestimmtheit in die Form des Seins.

Existenz und Bestimmtheit sind nicht voneinander unabhängig, denn Existenz ohne Bestimmtheit ist Sein ohne weitere Bestimmung, Nichts, Bestimmtheit ohne Existenz ist Bestimmtheit von Nichts, also Bestimmungslosigkeit, nur mit dem Unterschied, dass die Bestimmtheit an sich selbst Negation ist. Was immer bestimmt ist, ist dies durch Ausschluss, Negation des Anderen, die Bestimmtheit des Nichts als dem Inbegriff der Bestimmtheiten der Ausschluss des Seins. Dem Einwand, so würden diese Begriffe für sich genommen, und daraus resultiere der Unfug, könnte Hegel begegnen, sie müssen, wenn sie allgemein sind, auch
145 für sich genommen werden, denn wenn Bestimmtheit die Bestimmung eines jeden Daseienden ist, dann ist sie auch die Bestimmung alles Daseienden. Bestimmtheit alles Daseienden kann aber nur Bestimmtheit als solche sein, nicht restringiert auf dies oder jenes. Als Bestimmtheit alles Daseienden ist sie Bestimmtheit in der Form des Seins, und Bestimmtheit als solche, Negation ohne zu negierendes, in der Form des Seins ist Nichts, also die Bestimmungslosigkeit selber, und damit der reine Widerspruch, der das Sein schon von sich aus ist.
155 Existenz und Bestimmtheit sind nicht von einander zu isolieren, und dass sie nicht voneinan-

der zu isolieren sind, ist der Grund dafür, dass, weil sie in ihrer Einheit nur sein können im gegeneinander Selbständigen Daseienden, die Isolation des Daseienden gegeneinander die Einheit von Existenz und Bestimmtheit ist. Daseiendes ist die Negation des Unterschieds von Existenz und Bestimmtheit, die sich wechselseitig und so ein jedes sich selbst negieren, so ist das Daseiende die Negation dieses Negierens.

1) c. Etwas (Ed. Glockner), S. 129-131:

[129] „An dem Dasein ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden; an dieser als daseiender ist der Unterschied – der Realität und der Negation. Sosehr nun diese Unterschiede an dem Dasein vorhanden sind, sosehr sind sie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält selbst die Negation, ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstraktes Sein. Ebenso ist die Negation Dasein, nicht das abstrakt sein sollende Nichts, sondern hier gesetzt, wie es an sich ist, als seiend, dem Dasein angehörig. So ist die Qualität überhaupt nicht vom Dasein getrennt, welches nur bestimmtes, qualitatives Sein ist.

Dieses Aufheben der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Widerweglassen derselben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem [130] Dasein als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er ist. Das Faktische, was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt, Unterschied an ihm und das Aufheben dieses Unterschiedes; das Dasein nicht als unterschiedlos, wie anfangs, sondern als wieder sich selbst gleich, durch Aufheben des Unterschieds, die Einfachheit des Daseins vermittelt durch dieses Aufheben. Dies Aufgehobensein des Unterschieds ist die eigene Bestimmtheit des Daseins; so ist es Insichsein, das Dasein ist Daseiendes, Etwas.

Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich. Dasein, Leben, Denken usf. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usf. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken usf., auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes) als Allgemeinheiten stehenzubleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles. Jedoch ist Etwas noch eine sehr oberflächliche Bestimmung; wie Realität und Negation, das Dasein und dessen Bestimmtheit zwar nicht mehr die leeren – Sein und Nichts –, aber ganz abstrakte Bestimmungen sind. Deswegen sind sie auch die geläufigsten Ausdrücke, und die philosophisch nicht gebildete Reflexion gebraucht sie am meisten, gießt ihre Unterscheidungen darein und meint daran etwas recht gut und fest Bestimmtes zu haben. – Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts, – das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseiendes und so fort, bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allen diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zugrunde. Aber dabei ist die Negation als erste, als Negation überhaupt wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, absolute Negativität, wie jene erste dagegen nur die abstrakte Negativität ist.

[131] Etwas ist seiend als die Negation der Negation; denn diese ist das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich; – aber ebenso ist damit Etwas die Vermittlung seiner mit sich selbst. Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch bestimmter im Fürsichsein, Subjekt usf. ist die Vermittlung seiner mit sich selbst vorhanden, bereits auch im Werden nur die ganz abstrakte Vermittlung; die Vermittlung mit sich ist im Etwas gesetzt, insofern es als einfaches Identisches bestimmt ist. – Auf das Vorhandensein der Vermittlung überhaupt kann gegen das Prinzip der behaupteten bloßen Unmittelbarkeit des Wissens, von welcher die Vermittlung ausgeschlossen sein solle, aufmerksam gemacht werden; aber es bedarf weiterhin nicht, besonders auf das Moment der Vermittlung aufmerksam zu machen; denn es befindet sich überall und allenthalben, in jedem Begriffe.

210 Diese Vermittlung mit sich, die Etwas an sich ist, hat, nur als Negation der Negation genommen, keine konkreten Bestimmungen zu ihren Seiten; so fällt sie in die einfache Einheit zusammen, welche Sein ist. Etwas ist und ist denn auch Daseiendes; es ist an sich ferner auch Werden, das aber nicht mehr nur Sein und Nichts zu seinen Momenten hat. Das eine derselben, das Sein, ist nun Dasein und weiter Daseiendes. Das zweite ist ebenso ein Daseiendes, aber als Negatives des Etwas bestimmt, – ein Anderes. Das Etwas als Werden ist ein Übergehen, dessen Momente selbst Etwas sind und das darum Veränderung ist; – ein bereits konkret gewordenes Werden. – Das Etwas aber verändert sich zunächst nur in seinem Begriffe; es ist noch nicht so als vermittelnd und vermittelt gesetzt; zunächst nur als sich in seiner Beziehung auf sich einfach erhaltend, und das Negative seiner als ein ebenso Qualitatives, nur ein Anderes überhaupt."

215

[2. Heft, S. 36r - 42r]

[kein Typoskript]

Formal ist die Negation der Negation Beziehung der Negation auf sich selbst. Das »sich« ist Reflexivpronomen, und wo immer es vorkommt, ist die reflexive Beziehung auf sich selbst gemeint. Für Hegel ist jede reflexive Beziehung nur als Negation der Negation zu bestimmen, so daß sie der Grund der Reflexivität ist. Damit ist das, was der Tradition zufolge »an sich« im Unterschied zum »für uns« war, die Substanz, selbst die Negation der Negation, und darin dem Subjekt verwandt, denn beide haben denselben Grund.

- 10 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. A. Dasein als solches. c. Etwas, (S. 129-131), S. 130:

„[...] Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich. Dasein, Leben, Denken usf. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usf. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken usf., auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes) als Allgemeinheiten stehen-zubleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles. Jedoch ist Etwas noch eine sehr oberflächliche Bestimmung; wie Realität und Negation, das Dasein und dessen Bestimmtheit zwar nicht mehr die leeren – Sein und Nichts –, aber ganz abstrakte Bestimmungen sind. Deswegen sind sie auch die geläufigsten Ausdrücke, und die philosophisch nicht gebildete Reflexion gebraucht sie am meisten, gießt ihre Unterscheidungen darein und meint daran etwas recht gut und fest Bestimmtes zu haben. – Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts, – das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseiendes und so fort, bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allen diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zugrunde. Aber dabei ist die Negation als erste, als Negation überhaupt wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, absolute Negativität, wie jene erste dagegen nur die abstrakte Negativität ist.“

— Etwas ist nicht einfach identisch, denn die Identität in der formalen Allgemeinheit ist bestimmungsloses Sein, und deswegen Nichts, und als die Einheit von Sein und Nichts der reine Widerspruch, also Nichtidentität. Hegel muß in seiner Argumentation immer den Weg über das reine affirmative Existenzurteil nehmen, um aus der Negation des Widerspruchs die Identität des bestimmten Etwas als Negation der Negation begründen zu können. Die Identität des Etwas ist dann vermittelt, ist Moment, also nicht das, was das Etwas einfach an sich ist, sondern dies »an sich« des Etwas ist Resultat, und eben nicht ontologische Bestimmung des Etwas. Der Grund der Identität des Etwas ist die reine Beziehung der Negation auf sich selbst, also kein positiver Grund wie Kants »Ding an sich«, das Ursache der Erscheinungen sein sollte, sondern sich auf sich beziehende Relation. Diese sich auf sich beziehende Relation ist in sich unterschieden dadurch, dass der Begriff Negation in unterschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, als Negation überhaupt und als absolute Negation, wobei absolute Negation eben Negation der Negation überhaupt ist. Die Negation überhaupt aber ist selbst Resultat, denn sie zu fassen mußten zunächst alle Unterschiede in die logische Form des disjunktiven Urteils, A ist nicht B gebracht werden, und dann der Unterschied vom Unterschiedenen, also von seinen Bestimmtheiten unterschieden werden als seine logische Form der Bestimmtheit, die Kategorie Limitation oder die Bestimmtheit als solche. Hegel ist insofern im Recht, als die formale Bestimmung der Identität $A = A$ nicht die Bestimmtheit, sondern die Bestimmtheit als solche [ist]. Er ist ferner im Recht, dass die formale Bestimmung der Identität eine synthetisierende Funktion nur haben kann, wenn nicht irgendeine Bestimmtheit wiederholt wird, denn das wäre analytisch, sondern wenn sie die Form des Existenzurteils ist, des tautologischen Existenzurteils: Seiendes ist. Unterschlagen ist bei Hegel, dass die Form der Bestimmtheit selbst Resultat ist, Resultat der Negation der Unterschiede der Bestimmtheiten, die als

nur als Bestimmtheiten des Seienden gedacht werden können. Die Bestimmtheiten des Seienden sind aber nach Essenz [vgl. S. 38r oben] Existenz, und Qualität unterschieden, und diese Unterschiede gehen in der Bestimmtheit als solcher unter. Ist das Seiende unterschieden und unterscheidbar, dann ist die logische Form des Unterschieds das disjunktive Urteil, in dem die Bestimmtheiten der Unterschiede negiert sind.

Diese logische Form ist dann: 1.) Die Form der Unterschiede in der 2.) das negiert ist, dessen Form es ist, oder die logische Form des Unterschieds ist selbst die Negation der Negation, wobei nun das Verhältnis umgekehrt ist. Die erste Negation wäre die der Fixierung der Unterschiede in vielen disjunktiven Urteilen, die zweite Negation wäre die der Negation der Unterschiede in der logischen Form des Unterschieds. Die logische Form des Unterschieds, die Bestimmtheit als solche, ist selbst schon die Identität, deren Subjekt nur noch die Existenz sein kann. so dass Sein ohne jede weitere Bestimmung selbst schon die Negation der Negation ist, Etwas formal also die Negation der Negation der Negation. Die dreifache Negation ist insofern nicht von der doppelten unterschieden, als [sie] als dreifache Beziehung auf sich selbst erscheint, aber unterschieden werden kann von der Negation der Negation, weil die Negation der Negation das die Einheit des Unterschiedenen begründende Prinzip ist und die Negation dieses die Einheit begründenden Prinzips verstanden werden kann. Dieses Einheit begründende Prinzip, die Negation der Negation, ist seine [reine?] Beziehung auf sich, und so das «An sich», und es ist reine Vermittlung, denn Negation ist Bestimmtheit des Urteils, aber des Denkens. Für Kant ist die Einheit des Denkens, die transzendente Einheit der Apperzeption, Funktion in den urteilenden Subjekten, das Denken ist selbst nicht Subjekt. Hegel sagt, wodurch lässt denn das Denken vom Subjekt des Denkens sich unterscheiden, wenn das Denken nur im Subjekt, das Subjekt nur im Denken ist? Sind Subjekt des Denkens und Denken nicht zu unterscheiden, dann ist das «An sich», die Substanz, zugleich Subjekt.

Hegel, a.a.O., c. Etwas, S. 131 (1):

„[...] Etwas ist seiend als die Negation der Negation; denn diese ist das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich; – aber ebenso ist damit Etwas, die Vermittlung seiner mit sich selbst. Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch bestimmter im Fürsichsein, Subjekt usf. ist die Vermittlung seiner mit sich selbst vorhanden, bereits auch im Werden nur die ganz abstrakte Vermittlung; die Vermittlung mit sich ist im Etwas gesetzt, insofern es als einfaches Identisches bestimmt ist. – Auf das Vorhandensein der Vermittlung überhaupt kann gegen das Prinzip der behaupteten bloßen Unmittelbarkeit des Wissens, von welcher die Vermittlung ausgeschlossen sein solle, aufmerksam gemacht werden; aber es bedarf weiterhin nicht besonders auf das Moment der Vermittlung aufmerksam zu machen; denn es befindet sich überall und allenthalben, in jedem Begriffe.“

— Der Witz der Einheit von Substanz und Subjekt liegt darin, dass das Subjekt des Urteils mit dem urteilenden Subjekt identisch sein soll. Das ist nur möglich, wenn «an sich» wie Subjekt als reine Beziehung der Negation auf sich selbst gefasst werden. Als reine Beziehung der Negation auf sich selbst wären die Bedeutungen des Wortes Negation in der Formel der Negation der Negation nicht zu unterscheiden, oder diese Unterscheidung hat nur einen Sinn, wenn die abstrakte Negation schon das negiert, was die bestimmte ausmacht, den Unterschied der Bestimmtheiten. In der konkreten oder absoluten Negation hat Hegel der Sache nach die Einheit der abstrakten und der bestimmten Negation gedacht, hätte dann aber die bestimmte Negation, die Unterschiede der Bestimmtheiten voraussetzen müssen. Die Abstraktion von diesen Unterschieden hätte dann zur Folge gehabt, dass die reine Beziehung der Negation auf sich zu einer im Denken geworden wäre, dem das Dasein gegenüber gestanden hätte, und nicht zum an sich des Daseins. Die logische Form des Unterschieds wäre dann die Negation der Negation gewesen, und die logische Form des Unterschieds wäre auf Grund des ihr im-

105 manenten Widerspruchs auf das verwiesen, wovon sie die Form ist, und das wäre von ihr ontologisch unterschieden gewesen, ontologisch, weil aus dem immanenten Widerspruch der logischen Form des Unterschieds deren Unterschied zu dem Ontischen, dessen Form sie ist, logisch begründen lässt. Die doppelte Bestimmung der Negation der Negation, 1.) als reine Beziehung der Negation auf sich selbst und 2.) als Einheit der abstrakten und der bestimmten
 110 Negation erlaubt Hegel eine Äquivokation. Als reine Beziehung der Negation auf sich selbst ist die Negation der Negation Methode, die äußerlich auf alles und jedes angewendet werden kann, weil alles und jedes bestimmt ist und damit der logischen Form der Bestimmtheit genügt und weil diese logische Form der Bestimmtheit die Einheit von bestimmter und abstrakter Negation ist. So erscheint die formale Methode als der Sache immer adäquat. Dafür ein
 115 Modell:

Hegel, a.a.O., c. Etwas, S. 131 (2):

120 „[...] Diese Vermittlung mit sich, die Etwas an sich ist, hat, nur als Negation der Negation genommen, keine konkrete Bestimmungen zu ihren Seiten; so fällt sie in die einfache Einheit zusammen, welche Sein ist. Etwas ist, und ist denn auch Daseiendes; es ist an sich ferner auch Werden, das aber nicht mehr nur Sein und Nichts zu seinen Momenten hat. Das eine derselben, das Sein, ist nun Dasein und weiter Daseiendes. Das zweite ist ebenso ein Daseiendes, aber als Negatives des Etwas bestimmt, – ein Anderes. Das Etwas als Werden ist ein Übergehen, dessen Momente selbst Etwas sind, und das darum Veränderung ist; – ein bereits konkret
 125 gewordenes Werden. – Das Etwas aber verändert sich zunächst nur in seinem Begriffe; es ist noch nicht so als vermittelnd und vermittelt gesetzt; zunächst nur als sich in seiner Beziehung auf sich einfach erhaltend, und das Negative seiner als ein ebenso Qualitatives, nur ein Anderes überhaupt.“

130 — Qua Negation der Negation ist Sein Werden, qua Einheit von bestimmter und abstrakter Negation ist Sein Daseiendes. Weil aber die Negation der Negation als Einheit von bestimmter und abstrakter Negation reine Beziehung auf sich sein soll, ist das Werden im Dasein, und das Werden im Dasein ist nicht das Werden des Daseins sondern das Dasein des Werdens, übergehen eines Daseienden in ein anderes Daseiendes. Das Dasein des Werdens aber ist
 135 selbst geworden, denn auch das Dasein ist geworden, auf doppelte Weise, als Daseiendes aus Daseiendem, und als Dasein als solches. Die ontologische Unterscheidung von formaler und eminenter Ursache, die noch bei Kant erscheint als Ursache innerhalb der Welt der Erscheinungen und als Ursache der Unterscheidung, wird von Hegel durch die Äquivokation im Begriff der Negation der Negation verdeckt. Der Text bringt diese Äquivokation ans Licht in den Formulierungen „es ist denn auch [...] es ist an sich ferner auch“, es ist dies alles eben auch oder nebeneinander, Rückfall in eine schon aufgehobene Abstraktheit und *Anwendung* des in dieser Abstraktheit bestimmten Begriffs des Werdens auf Daseiendes. Hegel sieht durchaus, dass das eine Anwendung des Begriffs des Werdens auf Daseiendes ist, und dass das Übergehen von einem Etwas zu einem anderen Etwas weder in das eine noch in das andere fällt, und
 140 widerruft damit die Anwendung des Begriffs des Werdens auf Daseiendes, widerruft aber nicht das Resultat, das er durch diese Anwendung gewonnen hat: Den Begriff des Anderen. Es ist eine in dieser Form wohl einzigartige Leistung: Zuzugestehen, dass der Übergang zum Begriff des Anderen erschlichen ist, um dann unverfroren mit der Analytik des Begriffs des Anderen fortzufahren, nach dem Schema, so kommen wir nicht zu dem Begriff des Anderen, zu dem wir damit gekommen wären.^{*)}

*) S. 41v i. d. Handschrift: Was von dieser Methode des Übergangs zu halten ist, hat Hegel selbst formuliert, Logik I, Einleitung. Allgemeiner Begriff der Logik, S. 52 f.

„[...] In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Einteilungen und Überschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, so wie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Übersicht gemacht, und daß sie eigentlich nur von historischem Werte sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äußeren Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente voraus weiß und angibt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen.

In den anderen Wissenschaften sind solche Vorausbestimmungen und Einteilungen gleichfalls für sich nichts anderes, als solche äußere Angaben; aber auch innerhalb der Wissenschaft werden sie nicht über diesen Charakter erhoben. Selbst in der Logik zum Beispiel heißt es etwa, »die Logik hat zwei Hauptstücke, die Elementarlehre und die Methodik«, alsdann unter der Elementarlehre findet sich ohne weiteres etwa die Überschrift: Gesetze des Denkens; – alsdann erstes Kapitel: von den Begriffen. Erster Abschnitt: von der Klarheit: der Begriffe usf. – Diese ohne irgendeine Deduktion und Rechtfertigung gemachten Bestimmungen und Einteilungen machen das systematische Gerüste und den ganzen Zusammenhang solcher Wissenschaften aus. Eine solche Logik sieht es für ihren Beruf an, davon zu sprechen, daß die Begriffe und Wahrheiten aus Prinzipien müssen abgeleitet sein; aber bei dem, was sie Methode nennt, wird auch nicht von weitem an ein Ableiten gedacht. Die Ordnung besteht etwa in der Zusammenstellung von Gleichartigem, in der Vorausschickung des Einfacheren vor dem Zusammengesetzten und anderen äußerlichen Rücksichten. Aber in Rücksicht eines inneren, notwendigen Zusammenhangs bleibt es bei dem Register der Abteilungsbestimmungen, und der Übergang macht sich nur damit, daß es jetzt heißt: Zweites Kapitel; – oder: wir kommen nunmehr zu den Urteilen, u. dgl.

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

[3. Heft, S. 1r - 8r]

[kein Typoskript]

Die Negation der Negation ist affirmative Beziehung der Negation auf sich selbst nach dem Modell des Denkens des Denkens. Diese affirmative Beziehung auf sich bestimmt das an-sich, im Unterschied zum für Anderes. Das Für-uns fällt unter das Für-Anderes, denn etwas, das Für uns ist, ist dies nicht an-sich, sondern von dem Etwas aus gesehen ist dessen Für-uns sein ein Sein für Anderes. Die affirmative Beziehung der Negation auf sich ist zugleich der Widerspruch zwischen der Form der Beziehung auf sich und dem, was in dieser Form sich auf sich bezieht, der Negation, die selbst eine Relation ist. Eine Beziehung auf sich selbst kann nur affirmativ sein, sonst wäre sie der reine Widerspruch A ist non- A , die Beziehung der Negation auf sich selbst wäre als negative Beziehung auf sich selbst der reine Widerspruch, sie ist als affirmative Beziehung auf sich selbst der Widerspruch zwischen der Form der Beziehung und dem was in dieser Form sich auf sich bezieht, der Negation. Die Form der affirmativen Beziehung auf sich ist die Identität, so dass was in dieser Form sich auf sich bezieht, die Negation, die Nicht-Identität ist. Die Negation ist Relation, und dieser Bestimmung nach Relation des Nicht-Identischen, Unterschiedenen: Etwas (Plural). Sie ist Relation des Nicht-Identischen notwendig, wenn sie zugleich sich affirmativ auf sich beziehende Relation ist, oder die affirmativ sich auf sich beziehende Negation ist die identische Form eines dieser Form widersprechenden, der Nicht-Identität, deren logische Form die einfache Negation A ist nicht B ist. Die einfache Negation ist symmetrisch A ist nicht $B \Leftrightarrow B$ ist nicht A .

Anmerkung: Wenn Hegel sagt, die Negation der Negation ist das Etwas, dann ist das Etwas der Form nach ein An-sich Seiendes, dem Inhalt nach ein Nicht-Identisches, aber der Inhalt ist nicht das Unterschiedene sondern dessen Relation, der Unterschied, in der Form der affirmativen Beziehung auf sich selbst, das vom Unterschied Unterschiedene. Die affirmative Beziehung des Unterschieds auf sich selbst soll dann als das an-sich des Etwas erwiesen werden.
[Ende der Anmerkung]

Die einfache symmetrische Relation des Unterschiedenen fällt nicht in das Unterschiedene, sondern in ein Drittes. Darin nimmt Hegel das Argument von Fichte auf, daß die Identität als Relation in ein Anderes falle, das Ich, das selbst Identisch ist. Bei Fichte läuft das auf die Ontologisierung der Transzendentalen Einheit der Apperzeption hinaus, und damit auf die Identität von Denken und Sein, so dass in einer der späteren Wissenschaftslehren steht, Ich oder Sein, was dasselbe sei: Hegel nimmt das Argument auf, aber er kehrt es um. Daß B nicht A sondern Etwas Anderes ist, fällt in ein Drittes, die äußere Reflexion oder die Vergleichung beider. Für die äußere Reflexion sind die als Etwas und ein (unbestimmter Artikel) Anderes beides Andere, die von der äußeren Reflexion unterschieden sind. Aus der Schwäche der Argumentation, daß das Etwas sich zunächst nur in seinem Begriffe verändert, es noch nicht so als vermittelnd und vermittelt gesetzt ist, macht Hegel dann eine Stärke: Er sagt: Den Fehler, daß der Unterschied von Etwas und einem (wieder unbestimmter Artikel) in ein drittes, die äußere Reflexion fällt, korrigiere ich: Für die äußere Reflexion sind beide Andere, aber sie sollen nicht das sein, was sie für die äußere Reflexion sind, sondern was sie für sich außerhalb derselben sind.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. a. Etwas und ein Anderes (S. 132-139)¹⁾, S. 133 f:

„[...] Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe und es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden. Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst gesetzt ist, so ist dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben.“

— Der Trick, und es ist ein Trick, liegt darin, dass gesagt wird, etwas und ein (unbestimmter Artikel) sind etwas und Anderes und, wegen der Symmetrie der Disjunktion, Anderes und Etwas, nur für die äußere Reflexion, für die beide Anderes sind. Was Etwas nur für die äußere Reflexion ist, ist dies nicht für sich, also muss, um herauszubekommen, was es für sich ist, isoliert gegen die äußere Reflexion, muss nun nicht das Etwas sondern das Andere für sich genommen werden, das Andere als solches, das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst, wodurch die Reflexivität des Anderen hergestellt wäre. Das Etwas wird damit genommen als das, was es für die äußere Reflexion ist, denn für die ist jedes Etwas ein Anderes, und hernach soll es gegen diese Beziehung auf die äußere Reflexion isoliert werden, um das, was es für die äußere Reflexion ist, isoliert gegen die äußere Reflexion, »als solches« sein. So wird dies Andere aus dem, was es für das urteilende Subjekt ist, zu dem, was es als Subjekt eines reflexiven Urteils ist. Ist das urteilende Subjekt, das Subjekt der äußeren Reflexion, selbst ein Etwas, und damit für sich selbst ein Anderes, dann ist es ebenfalls in der Bestimmung des Anderen als solchen. Dass das urteilende Subjekt ein daseiendes Etwas ist, und damit für das Subjekt der äußeren Reflexion ein Anderes, weil für das Subjekt der äußeren Reflexion ist jedes daseiende Etwas ein Anderes ist, ist das urteilende Subjekt sowohl in den Subjekten des Urteils, denn es ist wie diese das Andere seiner selbst, und außerhalb der Subjekte des Urteils, als allgemeine oder kategoriale Form des Urteils.

Die Kantsche Äquivokation im »ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können« kehrt hier wieder. Das daseiende denkende Subjekt ist Subjekt der äußeren Reflexion, für die alles andere Daseiende zum Anderen wird, und es ist als daseiender Gegenstand der äußeren Reflexion, ein Anderes dieser Reflexion, und somit das, was das Andere isoliert gegen die äußere Reflexion sein soll, das Andere seiner selbst. Es wird unterstellt, dass das Andere des daseienden denkenden Subjekts ist, an sich dasselbe ist, was das daseiende denkende Subjekt sich selbst ist: Das Andere seiner selbst. Nur dadurch wird der subjektive Idealismus in den objektiven verzaubert: Was allgemeine Bestimmung der denkenden daseienden Subjekte ist, soll allgemeine Bestimmung des Anderen der denkenden Subjekte sein. Dieser Zauber gründet auf einer Äquivokation im Begriff des Anderen, das einmal ein Anderes als das Etwas ist, welches, der Symmetrie des disjunktiven Urteils wegen, selbst ein Anderes als dies Andere ist, und dass zweitens das Andere des Subjekts der äußeren Reflexion ist. Die Äquivokation hat ein fundamentum in re, denn Etwas und ein Anderes sind Etwas und ein Anderes nur für die äußere Reflexion, und sind zugleich beide das Andere der äußeren Reflexion. Die Symmetrie des disjunktiven Urteils hat ihren Grund darin, dass beide das Andere des urteilenden Subjekts sind. Auch dass das urteilende Subjekt ein daseiendes unter anderem Daseienden ist, und deswegen das Andere seiner selbst, ist richtig, dass aber deswegen alles Daseiende von der Reflexivität des anderen seiner selbst sei, ist eine Subreption, eine Unterstellung, die eine Konstellation der Momente Etwas, Anderes, daseiendes urteilendes Subjekt in die Bestimmung des daseienden urteilenden Subjekts auflöst. Dass die Momente nicht als selbstständige sind, sondern selbstständig nur in dieser Konstellation, soll den Grund dafür abgeben, dass sie auf eine reflexive Beziehung, die Negation der Negation zurückzuführen sind, denn das Andere seiner selbst ist die Negation der Negation in der Gestalt der Relation des Ontischen. Dass das to heteron, das Andere, als das Andere seiner selbst die reflexive Struktur der Subjektivität zugesprochen erhält, macht die daseienden Subjekte, am Ende die Subjektivität selbst zu einem heteronomen. Jedes isolieren des Anderen, »des Alternativen«, verfällt dieser Dialektik, die ja den Begriff des Anderen als solchen zu ihrer Voraussetzung hat. Weil Alles nur als das Andere seiner selbst reflexiv, das ist für sich, ist, ist das Sein-für-Anderes das wahre an sich Sein, die totale Fungibilität [ist die Eigenschaft von Gütern, nach Maßeinheit, Zahl oder Gewicht bestimmbar und deshalb innerhalb derselben Gattung durch andere Stücke gleicher Art, Menge und Güte austauschbar zu sein] die Wahrheit der Alternative. Vorwegge-

nommen: Das Sein-für-Anderes läßt sich als die Wertform erweisen, wie, das wird noch folgen, zunächst nur die Belegstelle.

Hegel, Logik I, a. Etwas und ein Anderes (Ende), S. 139:

„Das Sein-für-Anderes ist in der Einheit des Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich; das Sein-für-Anderes ist so am Etwas. Die so in sich reflektierte Bestimmtheit ist damit wieder einfache seiende, somit wieder eine Qualität, – die Bestimmung.“

— Dass das Sein-für-Anderes identisch ist mit dem An-sich des Etwas, gewinnt Hegel darüber, dass er das Andere als solches untersucht, das Alternative als solches. Das Andere als solches ist aber die identische Form des Unterschiedenen, eben die Wertform, die zum Ansich des Etwas, zu dessen Substanz gemacht wird. Das An-sich des Etwas ist dann sein Tauschwert, das Anderssein des Etwas in ihm selbst. Das Andere als solches, das Alternative, macht aus jedem Daseienden ein Sein-für-Anderes. Greifbar wird das an der Verlogenheit und Heuchelei, mit der, was als Mist erkannt ist, wie etwa die kulturindustrielle Aufbereitung der Massenmorde des Faschismus, als tauglich für politische Zwecke ausgegeben wird, als würden nicht eben dadurch die politischen Zwecke eben der Heteronomie unterstellt, die ihre Verwirklichung aufbrechen sollte. Die Rederei im Konjunktiv, die der Sprache so wenig mächtig ist, dass sie den Konjunktiv durch den »Ansatz« ersetzt, nimmt weder den Gegenstand der Rede noch sich selbst ernst, sondern Rede und Gegenstand stehen unter dem Vorbehalt eines Anderen, des Ansatzes, dessen subjektive Setzung willkürlich ist, zu begründen nur damit, dass es auf ihn nicht ankommt, sondern so Mittel zu einem nicht öffentlich genannten Zweck sei: Der Ansatz ist dann doppelt Sein-für-Anderes, er ist für die Zensur und er ist für den Zweck, der der Zensur entgehen soll. Dass über das Mittel als Sein für Anderes der Zweck der Zensur unterstellt wird, fällt dabei nicht weiter auf. Dass Verlogenheit und Heuchelei ihnen zur zweiten Natur werden, ist nicht den Menschen anzulasten, deren Subjektivität dem objektiven Druck nicht standhält, sie als wahre materialistische Wissenschaft zu propagieren ist Propaganda für die Macht, die die Subjektivität zerstört: Identifikation mit dem Angreifer.

1) a. Etwas und ein Anderes (S. 132 - 139):

[132] 1. Etwas und Anderes sind beide erstens Daseiende oder Etwas.

Zweitens ist ebenso jedes ein Anderes. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum Etwas genannt wird; (im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide aliud, oder »Einer den Anderen«, alius alium; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck; alter alterum analog.) Wenn wir ein Dasein A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das [133] Andere bestimmt. Aber A ist ebensosehr das | Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise Andere. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixieren, dient das Dieses. Aber Dieses spricht eben es aus, daß dies Unterscheiden und Herausheben des einen Etwas ein subjektives, außerhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist. In dieses äußerliche Monstrieren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck Dieses enthält keinen Unterschied; alle und jede Etwas sind geradesogut Diese, als sie auch Andere sind. Man meint, durch »Dieses« etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken; es wird übersehen, daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer in dem Namen eines einzelnen Gegenstandes; der individuelle Name ist aber ein Sinnloses in dem Sinne, daß er nicht ein Allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß Gesetztes, Willkürliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnamen willkürlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können.

Es erscheint somit das Anderssein als eine dem so bestimmten Dasein fremde Bestimmung oder das Andere außer dem einen Dasein; teils, daß ein Dasein erst durch das Vergleichen eines Dritten, teils, daß es nur um des Anderen willen, das außer ihm ist, als Anderes bestimmt werde, aber nicht für sich so sei. Zugleich, wie bemerkt worden, bestimmt sich jedes Dasein, auch für die Vorstellung, ebensosehr als ein anderes Dasein, so daß nicht ein Dasein bleibt, das nur als ein Dasein bestimmt, das nicht außerhalb eines Daseins, also nicht selbst ein Anderes wäre.

Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe, und es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden. Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst [134] gesetzt ist, so ist | dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben.

Drittens ist daher das Andere zu nehmen als isoliert, in Beziehung auf sich selbst; abstrakt als das Andere; to heteron des Platon, der es als eines der Momente der Totalität dem Einen entgegengesetzt und dem Anderen auf diese Weise eine eigene Natur zuschreibt. So ist das Andere, allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d. i. das Andere seiner selbst. – Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das Andere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird, Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dies, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-Seiende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu sein.

Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins, mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.

2. Etwas erhält sich in seinem Nichtdasein; es ist wesentlich eins mit ihm und wesentlich [135] nicht eins mit ihm. | Es steht also in Beziehung auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten und zugleich noch davon getrennt; es ist Sein-für-Anderes.

Dasein als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses; oder es ist in der Bestimmung des Seins. Aber Dasein als das Nichtsein in sich schließend ist bestimmtes, in sich verneintes Sein und dann zunächst Anderes, – aber weil es sich in seiner Verneinung zugleich auch erhält, nur Sein-für-Anderes.

Es erhält sich in seinem Nichtdasein und ist Sein, aber nicht Sein überhaupt, sondern als Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit. Ein solches Sein ist Ansichsein.

Sein-für-Anderes und Ansichsein machen die zwei Momente des Etwas aus. Es sind zwei Paare von Bestimmungen, die hier vorkommen: 1. Etwas und Anderes; 2. Sein-für-Anderes

und Ansichsein. Die ersteren enthalten die Beziehungslosigkeit ihrer Bestimmtheit; Etwas und Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Sein-für-Anderes und das Ansichsein sind daher jene Bestimmungen als Momente eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben. Jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment.

Sein und Nichts in ihrer Einheit, welche Dasein ist, sind nicht mehr als Sein und Nichts, – dies sind sie nur außer ihrer Einheit; so in ihrer unruhigen Einheit, im Werden, sind sie Entstehen und Vergehen. – Sein im Etwas ist Ansichsein. Sein, die Beziehung auf sich, die Gleichheit mit sich, ist jetzt nicht mehr unmittelbar, sondern Beziehung auf sich nur als Nichtsein des Andersseins (als in sich reflektiertes Dasein). – Ebenso ist Nichtsein als Mo-
[136] ment des Etwas in dieser | Einheit des Seins und Nichtseins nicht Nichtdasein überhaupt, sondern Anderes und bestimmter nach der Unterscheidung des Seins von ihm zugleich Beziehung auf sein Nichtdasein, Sein-für-Anderes.

Somit ist Ansichsein erstlich negative Beziehung auf das Nichtdasein, es hat das Anderssein außer ihm und ist demselben entgegen: insofern Etwas an sich ist, ist es dem Anderssein und dem Sein-für-Anderes entnommen. Aber zweitens hat es das Nichtsein auch selbst an ihm; denn es selbst ist das Nichtsein des Seins-für-Anderes.

Das Sein-für-Anderes aber ist erstlich Negation der einfachen Beziehung des Seins auf sich, die zunächst Dasein und Etwas sein soll; insofern Etwas in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seins. Aber zweitens ist es nicht das Nichtdasein als reines Nichts; es ist Nichtdasein, das auf das Ansichsein als auf sein in sich reflektiertes Sein hinweist, so wie umgekehrt das Ansichsein auf das Sein-für-Anderes hinweist.

3. Beide Momente sind Bestimmungen eines und desselben, nämlich des Etwas. Ansich ist Etwas, insofern es aus dem Sein-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Akzent auf an) oder an ihm, insofern dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Sein-für-Anderes ist.

Dies führt zu einer weiteren Bestimmung. Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, – dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind. – Es ergibt sich formell diese Identität schon in der [137] Sphäre des Daseins, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens | und dann des Verhältnisses der Innerlichkeit und Äußerlichkeit, und am bestimmtesten in der Betrachtung der Idee als der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. – Man meint, mit dem Ansich etwas Hohes zu sagen, wie mit dem Inneren; was aber Etwas nur an sich ist, ist auch nur an ihm; »an sich« ist eine nur abstrakte, damit selbst äußerliche Bestimmung. Die Ausdrücke »es ist nichts an ihm« oder »es ist etwas daran« enthalten, obgleich etwa[s] dunkel, daß das, was an einem ist, auch zu seinem Ansichsein, seinem inneren wahrhaften Werte gehöre.

Es kann bemerkt werden, daß sich hier der Sinn des Dings-an-sich ergibt, das eine sehr einfache Abstraktion ist, aber eine Zeitlang eine sehr wichtige Bestimmung, gleichsam etwas Vornehmes, so wie der Satz, daß wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, eine vielgeltende Weisheit war. – Die Dinge heißen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an-sich ist. Denn die Frage Was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heißt eben ohne Bestim-

260 mung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. – Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles eins in ihm ist. Man weiß daher sehr wohl, was an diesen Dingen-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen. Was aber das Ding-an-sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung, wobei aber unter Ansich etwas Besseres als die Abstraktion verstanden wird, nämlich was etwas in seinem Begriffe ist; dieser aber ist konkret in sich, als Begriff [138] überhaupt | begreiflich und als bestimmt und Zusammenhang seiner Bestimmungen in sich erkennbar.

270 Das Ansichsein hat zunächst das Sein-für-Anderes zu seinem gegenüberstehenden Momente; aber es wird demselben auch das Gesetzsein gegenübergestellt; in diesem Ausdruck liegt zwar auch das Sein-für-Anderes, aber er enthält bestimmt die bereits geschehene Zurückbeugung dessen, was nicht an sich ist, in das, was sein Ansichsein, worin es positiv ist. Das Ansichsein ist gewöhnlich als eine abstrakte Weise, den Begriff auszudrücken, zu nehmen; Setzen fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion; der Grund setzt das, was durch ihn begründet wird; die Ursache noch mehr bringt eine Wirkung hervor, ein Dasein, dessen Selbständigkeit unmittelbar negiert ist und das den Sinn an ihm hat, in einem Anderen seine Sache, sein Sein zu haben. In der Sphäre des Seins geht das Dasein aus dem Werden nur hervor, oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, setzt dasselbe nicht. In der Sphäre des Seins ist das Sichbestimmen des Begriffs selbst nur erst an sich, – so heißt es ein Übergehen; auch die reflektierenden Bestimmungen des Seins, wie Etwas und Anderes oder das Endliche und Unendliche, ob sie gleich wesentlich aufeinander hinweisen oder als Sein-für-Anderes sind, gelten als qualitative für sich bestehend; das Andere ist, das Endliche gilt ebenso als unmittelbar seiend und für sich feststehend wie das Unendliche; ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes. Das Positive und Negative hingegen, Ursache und Wirkung, sosehr sie auch als isoliert seiend genommen werden, haben zugleich keinen Sinn ohne einander; es ist an ihnen selbst ihr Scheinen ineinander, das Scheinen seines Anderen in jedem, vorhanden. – In den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fort-
280 [139] gange der Exposition, oder | näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition ist es eine Hauptsache, dies immer wohl zu unterscheiden, was noch an sich und was gesetzt ist, wie die Bestimmungen als im Begriffe und wie sie als gesetzt oder als seiend-für-Anderes sind. Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwicklung angehört, den das metaphysische Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt; die Definitionen der Metaphysik wie ihre Voraussetzungen, Unterscheidungen und Folgerungen wollen nur Seiendes und zwar Ansichseiendes behaupten und hervorbringen.

295 Das Sein-für-Anderes ist in der Einheit des Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich; das Sein-für-Anderes ist so am Etwas. Die so in sich reflektierte Bestimmtheit ist damit wieder
300 einfache seiende, somit wieder eine Qualität, – die Bestimmung."

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Es geht in dieser und den folgenden Vorlesungen um Hegel, Logik I (Ed. Glockner),
1. Buch. Die Lehre vom Sein.
 1. Abschnitt. Qualität.
 2. Kapitel. Das Dasein.
- 10 B. Die Endlichkeit.
 a. Etwas und ein Anderes. (S. 132-139)
 b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze. (S. 139-147)
 c. Die Endlichkeit. (S. 147-157)
- 15 {Das Problem ist einigermaßen schwierig und ich möchte deshalb von vornherein um Entschuldigung bitten, wenn es manchmal etwas arg ausführlich oder hegelianisch wird. Es ist nicht schwierig, den Hegelschen Text zu kritisieren und zu bestimmen, daß er vorn und hinten nicht stimmt, schwierig wird es erst dann, wenn man versucht, seine Kritik am Text mit Hegel zu diskutieren, und dann gibt er auch ungleich mehr her, als unmittelbar so da steht.}
- 20 Das Dasein ist Daseiendes, und Daseiendes ist Etwas, genauer: Jedes Daseiende ist ein Etwas. Außer diesem einen Etwas ist jedoch noch anderes Daseiendes, vom Etwas aus gesehen: Anderes. Dies Andere ist aber ebenso sehr Etwas, und von diesem aus gesehen ist das erste Etwas ein Anderes. Welches als Etwas bezeichnet wird und welches als Anderes, hängt ab von dem
- 25 Standpunkt, von dem aus eines ein Etwas, ein weiteres aber ein Anderes ist. Die Einsicht, dass Etwas entweder Etwas oder ein Anderes sei relativ ist zu dem Standpunkt, von dem aus es bezeichnet wird, impliziert schon den Wechsel des Standpunktes, der dann keiner mehr ist.
- 30 {Die Einsicht in die Relativität des Standpunktes innerhalb des Daseienden – und nur wenn innerhalb des Daseienden ein Standpunkt fixiert ist, kann das eine als Etwas, das andere als Anderes bezeichnet werden – impliziert schon den Wechsel und damit, daß er kein im Daseienden fixierter mehr ist.}
- 35 Die Aussage, alles sei relativ zueinander hat selbst keinen festen Ort mehr in den Gegenständen dieser Aussage. Es könnte gesagt werden, diese Aussage sei den Gegenständen, von denen Relativität ausgesagt wird, transzendent, aber wäre der Standpunkt jenseits der Gegenstände der Aussage von diesen Gegenständen unterschieden, dann wäre das Subjekt, das aussagt, etwas Anderes als die Gegenstände, von denen es die Relativität der Bestimmung Etwas und Etwas anderes aussagt. Das Subjekt, das aussagt, würde dadurch, dass es den Gegenständen der Aussage transzendent, objektiv, urteilt, zu einem der Gegenstände, von denen es die Relativität der Bestimmung aussagt. Es hat, indem es den Standpunkt des Absoluten einnimmt, sich selbst zu einem Relativen gemacht. Die Reflexivität des für mich in dem Urteil für mich ist Alles Andere etwas anderes als ich selbst, schlägt als Relativität auf das ich zurück: Für das Andere des ich ist das ich das Andere. So kann sich das »ich denke, das alle
- 40 meine Vorstellungen muß begleiten können«, in dem Vorgestellten nicht befestigen. Als reflexives, sich auf sich beziehendes ich ist es einzig, A ist A und nichts Anderes, aber als einziges ist es das leere, bestimmungslose Sein, also Nichts, so ist es selbst nur im Unterschied zu Anderem, aber dann ist es das Andere des Anderen, also nicht einzig. Ist es es selbst nur als das Andere des Anderen, so verfällt es eben der Relativität, die es im Anderen fixiert glaubte. Das gedachte Etwas ist das mit dem Denken übereinstimmende Etwas, also auch das
- 50 mit dem Subjekt des Denkens übereinstimmende Etwas {das ist das Argument von Fichte, A = A, die Relation fällt als Relation von Identischem in ein Drittes, das ich, also muß auch das

ich ein Identisches sein}, aber das Subjekt ist Kraft seiner Reflexivität einzig, mit sich übereinstimmendes Subjekt, und kann deswegen nicht mit dem gedachten Etwas übereinstimmen, denn das ist Etwas oder ein anderes Etwas. Das Denken geht von einem Etwas zu einem Anderen über, und stimmt mit keinem überein, ergo stimmt das gedachte Etwas nicht mit sich überein, es ist das Andere als solches. Dies sei die Bestimmung des Daseins, dass es Daseiendes, Etwas daseiendes, und darum auch ein anderes Daseiendes sei: Das Universale Dasein erweist im einzelnen Daseienden sich als dessen Bestimmung, das Andere zu sein, als Relativität alles Daseienden, in der das Denken nicht zur Ruhe kommt, weil es nicht mit dem gedachten übereinstimmen kann und deswegen nicht mit sich selbst. Die Relationen des Daseienden sind es, die das Denken von einem zum Andern übergehen läßt. Jedes Daseiende ist, sobald es als Etwas identifiziert ist, schon ein Anderes, also nicht mit dem Denken identisch, also ist das Daseiende das Nichtidentische schlechthin, das in sich schlechthin Ungleiche, vorausgesetzt es ist reflexiv.

{Die Identifizierung des Daseienden ist nach Hegel bestimmt im disjunktiven Urteil, in der Unterscheidung von einem anderen Daseienden, insofern ist es mit diesem anderen Daseienden zusammengenommen, weil es nur in dieser Unterscheidung überhaupt bestimmt und damit identisch ist.}

Hegel benutzt die universale Relativität des Daseienden als Argument für die Reflexivität des Daseins. Universalität ist Einheit von Einheit und Vielheit, also auch die Einheit von Einzigkeit des »ich denke« und Vielheit des Gedachten. Weil das Denken Eines ist, ist es Einzig und nicht Vieles, das Gedachte aber ist Vieles {denn sonst wäre das Denken Denken ohne Gegenstand, völlig leer und bestimmungslos}. Vieles ist das Gedachte nur, wenn es unterschieden ist, jedes der vielen Daseienden mit sich identisch.

{Läßt man die Voraussetzung fallen, daß nicht nur das Denken identisch ist, sondern das jedes einzelne Element des Vielen identisch sei, dann wären die Elemente des Vielen ununterscheidbar.}

Identität kann aber nur einem Einzigem zukommen, so ist jedes der vielen Daseienden einzig, und deswegen stimmt keines mit dem Denken überein, denn das ist als universale Einzig. Soweit ist das bei Hegel strenger Nominalismus.

{Die Nichtübereinstimmung von Denken und Sein wird begründet aus der Identität des einzelnen Seienden, das seine Selbständigkeit gegenüber dem Denken an seiner Identität als Einzelne haben soll und gegenüber dem Denken als Universale.}

Die Universalität des Vielen ist dann einmal qua Universalität in Übereinstimmung mit sich, qua Vielheit nicht in Übereinstimmung mit sich. Wenn die Universalität des Vielen qua Vielheit nicht in Übereinstimmung mit sich ist, kann das Viele für sich betrachtet werden, und das Viele ist das Nichtidentische als solches, das mit sich nicht übereinstimmende. Der Hegelsche Trick ist, zu sagen, die Nichtübereinstimmung mit sich selbst ist eine reflexive Relation, die dem Satz der Identität genügt: Das Nichtidentische ist das Nichtidentische und darum in der Nichtidentität mit sich identisch. In seiner absolut genommenen Nichtidentität ist es in Übereinstimmung mit sich und dem Denken.

{Ehe ich zu dem Hegel-Zitat komme, eine kurze Anmerkung: Etwa das Daseiende, als das dem Denken gegenüber Selbständige, gegen den Hegelschen Idealismus stark zu machen, ist schon längst in die Falle dieses Idealismus gegangen. Hegel würde ebenfalls argumentieren: Das ist das, was mit dem Denken schlechterdings nicht übereinstimmt, das mit sich selbst

105 schlechterdings Nichtidentische, das Andere des Denkens als solches, und als das Andere des Denkens als solches ist es als nichtidentisches in Identität mit sich selber.}

Hegel, Logik I, a. Etwas und ein Anderes, 2. Absatz, S. 134: [vgl. Fußnote 1 i. d. 11. VL]

110 “ [...] Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde. ...”

115 — {Das, was das „sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende“ ist, das sich Verändernde sei, ist an dieser Stelle eine bloße sprachliche Assoziation. Daß die logische Bestimmung des Anderen eine zeitliche Bestimmung notwendig impliziere, wird an dieser Stelle überhaupt nicht begründet. Es läßt sich begründen mit einer Stelle aus der K.d.r.V. und zwar ist es der Zusatz zum Kapitel über die Formen der Anschauung, die Zeit, daß das, was identisches Subjekt der Erfahrung ist, von einem Gegenstand zum anderen Gegenstand der Erfahrung übergeht, daß die Synthesis des Unterschiedenen im Raum eine sukzessive Synthesis sei für den diskursiven
120 Verstand. Da der Gegenstand aber deshalb schon der sich verändernde sei, steht nicht bei Kant und ist auch nicht einfach zu begründen.}

125 „Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; ...”

130 — {Dort wird gesagt, daß das sich Verändernde mit sich identisch sei, ist darin begründet, daß es sich verändert zu einem Anderen und zwar aus einem Anderen zu einem Anderen. Das setzt einen bestimmungslosen Begriff des Anderen voraus und Hegel benutzt hier, und das sollte die ganze Explikation nur zeigen, einen Begriff, »bestimmungslosen Begriff des Anderen«.}

135 „aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins; mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.”

140 — {Es wird hier mit dem unbestimmten Begriff des Anderssein gearbeitet und der unbestimmte Begriff des Anderen ist ein Universalbegriff. Diese Bestimmungen Hegels sind überhaupt nur verständlich, wenn man den Begriff des Anderen als Universale faßt und der Begriff des Anderen als Universale ist zunächst der des Vielen.}

145 Vieles ist Vieles, es könnte aber daneben noch Anderes geben. Dann könnte ein Etwas durch seine Veränderung sozusagen aus dem einen Vielen in ein anderes Vieles auswandern, das sich Verändernde ginge in dem Anderen, zu dem es wird, nicht mit sich zusammen. Das wiederholte sich in den so unterschiedenen Vielen, was schon in den Elementen des Vielen sich tat: Ein Teil eines Vielen geht über in ein Anderes, die Vielen oder, mit einem sprachlich scheußlichen Ausdruck, die Vielheiten, sind als unterschiedene gegeneinander Andere, und das solange, bis sie ein Vieles sind, die Allheit. Die Allheit geht bei jeder Veränderung innerhalb der Allheit immer in sich selbst über, geht in der Veränderung mit sich selbst zusammen.
150 Daß das Andere nur als Anderes, nicht von Etwas, sondern als das Andere als solches bestimmt wird, hat die Bestimmung des Anderen als Allheit zur Voraussetzung. Wenn das nicht unterschieden wird von dem Begriff des Anderen als eines Einzelnen, wird der Hegelsche Text unverständlich.

155

{Um es ein bißchen durchsichtiger zu machen, das Folgende: Gegenstand der folgenden Darstellung ist jetzt das Verhältnis von Etwas in Beziehung zu einem Universale, das hier bei Hegel unter den Begriff des Anderen als solchen auftaucht und das Verhältnis des Etwas zu einem anderen Etwas, innerhalb des Universale. Zunächst ist es so, daß innerhalb des Universale nur die Allheit in sich selbst übergeht. Jedes Partikulare kann verändert werden, das Universale geht bei jeder Veränderung immer wieder in sich selbst über, es bleibt das Universale.}

Der Begriff des Etwas ist dann die Totalität des Anderen, nicht des Anderen von Etwas, sondern des Anderen als eines in sich unterschiedenen, nicht-Identischen. Jedes Etwas ist dann unterschieden von der Totalität des Anderen {durch eine einfache Disjunktion: Kein einzelnes Etwas}, denn ein Etwas ist nicht die Totalität, und von bestimmtem Anderem, denn es ist nicht dies bestimmte Andere. Dass es nicht das Universale ist, ist seine negative Beziehung auf das Universale, dass es nicht ein bestimmtes Anderes ist, ist seine negative Beziehung auf dies bestimmte Andere. Hegel sagt, nur weil es negative Beziehung auf das Universale ist, ist es negative Beziehung auf ein bestimmtes Anderes, denn erstens ist es selbst nur durch seine negative Beziehung auf das Universale – sonst wäre es die Allheit – und zweitens ist das Andere nur durch dessen negative Beziehung auf das Universale – denn sonst wäre das die Allheit –, so sind beide Etwas und ein Anderes nur in der negativen Beziehung auf das Universale, sie sind zur dadurch, dass sie von ihrem Begriff unterschieden sind, also sind sie durch das Universale, das ihr Existenzgrund ist, und sie sind nicht das Universale, denn das ist ihr Existenzgrund nur dadurch, dass sie sich negativ auf ihn beziehen.

{Das ist, sagt Hegel, die Einheit von Realismus und Nominalismus. Der Nominalismus hat nicht radikal genug gedacht. Hätte er radikal genug gedacht, hätte er gesagt, die negative Beziehung der den Universalien gegenüber selbständigen Einzelnen ist zugleich der Existenzgrund dieses Einzelnen, denn hätte es keine negative Beziehung auf die Universalien, wäre es Ununterschiedenes und deswegen selbst mit den Universale identisch.}

In der negativen Beziehung auf das Universale sind Etwas und ein Anderes identisch, ihre negative Beziehung auf das Universale ist zugleich der Grund ihres Unterschieds {also der Grund ihrer negativen Beziehung aufeinander (Disjunktion)}. Soweit sie identisch sind {nämlich in ihrer negativen Beziehung auf das Universale}, sind Etwas und Anderes nicht zu unterscheiden, unterschieden sind sie aber nur durch ihre negative Beziehung auf das Universale {also gerade durch das, worin sie identisch und ununterscheidbar sind}, die Symmetrie der Disjunktion und hat ihren Grund in der Identität der negativen Beziehung des Unterschiedenen auf das Universale.

{Dass die Beziehung $A \# B$, $B \# A$ symmetrisch ist, was sie in der Ontologie in keiner Realdefinition ist, geht nur, wenn es keine ontologische Ordnung der Wesenheiten gibt, die eine Hierarchie der Wesenheiten voraussetzt. Dann sind beide, Etwas und ein Anderes, in ihrer jeweiligen negativen Beziehung auf das Universale identisch und weil sie in ihrer negativen Beziehung auf das Universale vor dem Universale gleich sind, ist ihr Unterschied auch symmetrisch.}

Das heißt, es kann keines für sich sich vom Universale unterscheiden, sondern die Unterscheidung vom Universale begründet die universale Einheit des vom Universale Unterschiedenen. So ist der doppelte Unterschied des Etwas 1.) zum Universale und 2.) zu einem anderen Etwas gar kein doppelter, denn sein Unterschied zum Universale ist der Grund seines Unterschieds zu einem anderen Etwas, oder der Unterschied zu einem anderen Etwas ist durch den Unterschied zum Universale vermittelt. Von der anderen Seite ist das Universale kein an sich Selbständiges, sondern nur durch den Unterschied zu Etwas und anderem Etwas {Das Univer-

sale ist eben nicht transzendent, sondern es ist nur als Grund des Unterschiedes innerhalb der Immanenz}. Dieser Unterschied begründet keine Transzendenz, sondern er existiert als Unterschied zwischen dem Etwas und dem anderen Etwas. Weil der Unterschied von Universale und Etwas, und der Unterschied von Etwas und etwas anderem sich wechselseitig begründen, kann Hegel vom Unterschiedenen als dem Anderen als solchem reden und die Bewegung des Begriffs des Etwas als die Bestimmung des Etwas als eines ontischen, Seienden nehmen. Im Universale geht das Andere mit sich selbst zusammen, ist es reflexiv. Hegel sagt, auch die Reflexivität {des Universale} überträgt sich auf das vom Universale Unterschiedene, das Etwas ist das Andere des Anderen.

{Und da liegt ein Trick. Hegel hat zunächst innerhalb des Daseienden (Plural) nur einen Relationsbegriff, den einer negativen Relation (Disjunktion). Diese Relation fällt aber immer noch in ein Drittes. Insofern ist das, was zueinander in Relation steht, überhaupt noch nicht in irgendeiner Weise reflexiv geworden, reflexiv ist es nur im Universale. Das Andere als solches ist das Andere seiner selbst, denn die Totalität geht in jeder Veränderung immer wieder in die Totalität über. Wenn Hegel jetzt zeigt, das Universale ist aber nur im Unterschied von Etwas und einem Anderen und sonst nirgends wo, dann kann nicht die Bestimmung der Reflexivität nur dem Universale vorbehalten sein, denn dann würde das Universale existieren nur im Daseienden sein aber des Unterschiedenen, reflexiv sein aber jenseits Daseienden. Hegel versucht jetzt mit dieser Bestimmung die Reflexivität der Universale, am Ende die Reflexivität des Denkens auf das Daseiende zu übertragen. Was dann dabei aus dem Daseienden wird, steht im Folgenden. Eine kurze Anmerkung noch dazu, damit deutlich wird, worauf das unter anderem hinaus soll. Bei Marx kommen vor: Einfache Wertform, entfaltete Wertform. Es ist problematisch, aus der einfachen Wertform, nämlich der Relation von Etwas und einem Anderen, die entfaltete Wertform als eines universale Relativität jeden Etwas und alles Anderen herauszuholen. Man kann zwar sagen: A tauscht sich gegen B, das gibt ein bestimmtes quantitatives Verhältnis, B tauscht sich gegen C, gibt wiederum ein quantitatives Verhältnis. Das kann man solange machen, bis man zu irgendeinem x kommt und von x zu A zurück. Dass das eine eindeutige Relation von quantitativen Verhältnissen ist, hat eine weitere Voraussetzung, nämlich die, dass keines der Verhältnisse, die zunächst als gegeneinander isoliert gedacht werden, zufällig sei. Für das Handelskapital hat Marx formuliert: Es wird zwar getauscht, es wird auch in bestimmten quantitativen Relationen getauscht, aber die Bestimmtheit dieser Relationen ist selbst zufällig, abhängig von kontingenten Bedingungen. Wenn zwar in Relationen getauscht wird, die Bestimmtheit Relationen abhängig ist von kontingenten Bedingungen, gibt es kein universales Äquivalent. Wenn sozusagen logisch bestimmt wird aus den Bestimmungen der einfachen Wertform die totale Wertform und dann noch das allgemeine Äquivalent herausgeholt wird, ohne zu sehen, welche Voraussetzung darin steckt, dann ist das eine Konstruktion, wie Hegel sie hier macht, nämlich dass aus der Relation des implizit unterschiedenen Daseienden qua negativer Beziehung auf das Universale das Universale als Grund aller Relationen des Daseienden angesehen wird.}

Nun ist das Andere formal so zu bestimmen, daß A nicht B ist und B nicht C ist. Deswegen ist aber noch nicht C identisch mit A. Umfangslogisch ist, wenn A nicht B ist, B alles, was nicht A ist, und umgekehrt, A alles was nicht B ist. Unter Alles, was nicht B ist, fällt auch C. Wenn A alles, was nicht B ist, ist, fällt unter den Begriff A auch C, sofern A durch Exklusion von B bestimmt ist. Durch den bloßen Umfang bestimmt, sind die Begriffe von A und B bestimmt durch ein Universale und die Exklusion eines Singulären. Nicht A und Nicht B sind Universalien, die nicht als Universalien disjunktiv sind, sondern nur in Beziehung auf eines ihrer Elemente. Im übrigen sind sie nicht homogen. Dass aus der Disjunktion zweier Universalien das Singuläre zu bestimmen sei, liegt der Argumentation Hegels zu Grunde.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Etwas ist zunächst nicht in sich reflektiert, sondern reflektiert sich in einem Anderen. Das läßt am Einfachsten sich darstellen an dem Begriff der relativen Wertform.

Marx, Kapital I, 1. Kapitel. Die Ware. A) Einfache, einzelne oder zufällige Wertform. 2. Die relative Wertform. a) Gehalt der relativen Wertform, MEW 23, S. 65 und S. 67:

10

„[...] Sagen wir: als Werte sind die Waren bloße Gallerten menschlicher Arbeit, so reduziert unsre Analyse dieselben auf die Wertabstraktion, gibt ihnen aber keine von ihren Naturalformen verschiedene Wertform. Anders im Wertverhältnis einer Ware zur andern. Ihr Wertcharakter tritt hier hervor durch ihre eigne Beziehung zu der andern Ware." (S. 65)

15

„[...] Vermittelst des Wertverhältnisses wird also die Naturalform der Ware B zur Wertform der Ware A oder der Körper der Ware B zum Wertspiegel der Ware A. Indem sich die Ware A auf die Ware B als Wertkörper bezieht, als Materiatur menschlicher Arbeit, macht sie den Gebrauchswert B zum Material ihres eignen Wertausdrucks. Der Wert der Ware A, so ausgedrückt im Gebrauchswert der Ware B, besitzt die Form des relativen Werts." (S. 67)

20

— Die Wertform einer Ware A ist im Körper der Ware B reflektiert, sie ist also nicht in sich selbst reflektiert, sondern in einem Anderen. Das setzt den Unterschied beider voraus und die spezifisch Bestimmtheit des Unterschiedes, denn sonst würden nur Äquivalente {ohne weitere Bestimmung} getauscht. Das Reflektiertsein ist so Reflektiertsein in einem Anderen. Die Wertform des Anderen ist ebenfalls Reflektiertsein in einem Anderen des Anderen, aber dass sie Reflektiertsein in einem Anderen ist, begründet zunächst nur eine Folge solcher Reflexionsverhältnisse, die allesamt den Unterschied zwischen Wertform des Einen und Körper des Anderen an sich haben. Hegel tilgt diesen Unterschied, indem er die Form bestimmt nicht als das im Anderen reflektierte sondern als die Reflexion des Anderen in sich. Er macht nicht den Unterschied der Form des Reflektiertseins und des Gegenstandes, in dem diese Form sich reflektiert.

25

30

35

{Bei Marx erscheint das hernach als Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert, und es werden nicht einfach Tauschwerte gegeneinander getauscht, sondern die Wertform reflektiert sich in dem, was selbst nicht unter der Bestimmung der Wertform steht. Bei Marx wie bei Hegel erscheint die Form als reflektiert in einem Anderen als dem, dessen Form sie ist, aber es ist bei Hegel bloß ein Anderes als solches, während die Bestimmung des Anderen, indem die Form des einen sich reflektiert, bei Marx, ist, dass es [nicht] nur das Andere ist, sondern dass es das Andere auch in einer anderen Bestimmtheit oder genauer, das Andere auch in einer anderen Bestimmung ist.}

40

Der Gegenstand, in dem die Form sich reflektiert, ist nicht der Gegenstand, dessen Form reflektiert wird, sondern der Andere Gegenstand. Form des Gegenstandes und Gegenstand kommen nicht zusammen, sondern sind jeweils Andere: Die Wertform des Gegenstandes A ist reflektiert im Gegenstand B, in einem Anderen, und ist nur Wertform von A durch dessen Beziehung auf Anderes. Als Form von A ist sie das Andere des Anderen, nur dass hier im Begriff des Anderen eine Äquivokation steckt {die Marx aufdeckt}. Das Andere des Anderen ist die Form von Etwas, das Andere, in dem diese Form reflektiert ist, ist aber nicht Form, sondern Körper, Gegenstand, es findet keine Beziehung auf sich selbst statt. Es ist so nicht das Etwas, das sich in seinem Nichtdasein erhält, sondern die Form des Etwas.

45

50

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. a. Etwas und ein Anderes (S. 132-139), S. 134 f:

55 „[...] 2. Etwas erhält sich in seinem Nichtdasein; es ist wesentlich Eins mit ihm, und wesentlich nicht Eins mit ihm. Es steht also in Beziehung auf sein Anderssein; es ist nicht rein sein Anderssein. Das Anderssein ist zugleich in ihm enthalten, und zugleich noch davon getrennt; es ist Sein-für-Anderes.

60 Dasein als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses; oder es ist in der Bestimmung des Seins. Aber Dasein als das Nichtsein in sich schließend, ist bestimmtes, in sich verneintes Sein, und dann zunächst Anderes, – aber weil es sich in seiner Verneinung zugleich auch erhält, nur Sein-für-Anderes."

65 — Dasein als bestimmtes, verneintes Sein ist das Andere des Seins, doch das Andere des Seins ist das Nichts, und nicht Dasein, also muss das Dasein nicht verneintes sondern in sich verneintes Sein sein, und ist dann Etwas *und* Anderes. Hegel sagt, es ist Etwas und Anderes nur durch den Unterschied {von Etwas und Anderem}, und damit hat das Etwas eine ihm immanente Beziehung auf Anderes, ist Sein für Anderes, durch die es überhaupt Etwas ist.

70 Marx hält dagegen, dass die eine Bestimmung des Etwas, seine Wertform, seine Beziehung auf Anderes ist, aber dies Andere nicht in der Wertform, sondern in der Naturalform, so dass es keine Beziehung des Anderen auf sich selbst gibt, sondern einen unendlichen Regreß, und dieser Regreß ist die totale Wertform.

75 Marx, Kapital I, 1. Kapitel. Die Ware. B) Totale oder entfaltete Wertform. 3. Mängel der totalen oder entfalteten Wertform, MEW 23, S. 78 f:

„Erstens ist der relative Wertausdruck der Ware unfertig, weil seine Darstellungsreihe nie abschließt. ..."

80 — {Das ist gerade das Argument bei Hegel, daß die Darstellungsreihe immer schon abgeschlossen ist, dass die Darstellung des Etwas immer schon die Einheit des Daseins als solchem und des bestimmten Daseins ist.}

85 „Die Kette, worin eine Wertgleichung sich zur andern fügt, bleibt fortwährend verlängerbar durch jede neu auftretende Warenart, welche das Material eines neuen Wertausdrucks liefert. ..."

90 — {Es gibt also weder eine erste Ware, noch gibt es einen Abschluß dieser Kette oder kehrt diese Kette in sich zurück in der entfalteten oder totalen Wertform.}

95 „Zweitens bildet sie eine bunte Mosaik auseinanderfallender und verschiedenartiger Wertausdrücke. Wird endlich, wie dies geschehn muß, der relative Wert jeder Ware in dieser entfalten Form ausgedrückt, so ist die relative Wertform jeder Ware eine von der relativen Wertform jeder andren Ware verschiedene endlose Reihe von Wertausdrücken. – ..."

100 — {Das liegt daran, daß die Wertform von A sich in allen anderen Gegenständen darstellt, aber nicht in dem Gegenstand A selber. Und weil die Wertform von A sich in allen Gegenständen darstellt, nur nicht in A selber, die Wertform von B sich auch in allen anderen Gegenständen darstellt, nur nicht in B selber, ist es nicht nur eine unendliche Reihe von Wertausdrücken, sondern sie ist für die Wertform einer jeden Warenart verschieden. Die Wertform kann sich nicht in dem Körper der Ware, dessen Wertausdruck sie ist, darstellen.}

105 „Die Mängel der entfalteten relativen Wertform spiegeln sich wider in der ihr entsprechenden Äquivalentform. Da die Naturalform jeder einzelnen Warenart hier eine besondere Äquivalentform neben unzähligen andren besonderen Äquivalentformen ist, existieren überhaupt nur beschränkte Äquivalentformen, von denen jede die andre ausschließt. ..."

110 — {Immer noch, es geht hier um die entfaltete oder totale Wertform, d.h. die vollständige Durchorganisierung der Warenwelt nach Wertrelationen, die untereinander alle zusammenhängen.}

115 „Ebenso ist die in jedem besondern Warenäquivalent enthaltene bestimmte, konkrete, nützliche Arbeitsart nur besondere, also nicht erschöpfende Erscheinungsform der menschlichen Arbeit. Diese besitzt ihre vollständige oder totale Erscheinungsform zwar in dem Gesamtumkreis jener besondern Erscheinungsformen. Aber so besitzt sie keine einheitliche Erscheinungsform."

120 — {Man könnte genauso sagen, sie besitzt keine Erscheinungsform, weil dann jener Gesamtkreis besonderer Erscheinungsformen eben nicht erscheint, nicht Gegenstand möglicher Erfahrung ist.}

125 Die Wertform eines daseienden Etwas ist nicht einfach die Form dieses Etwas, sondern die Form dieses Etwas in der Gestalt eines Anderen Etwas, aber nicht in der Form dieses Anderen Etwas. Die Differenz von Form des Etwas und diesem Etwas, dessen Form sie ist, erzwingt das Übergehen von einem zum Anderen, und wird nie reflexiv {d.h. sie wird innerhalb der Sphäre dessen, was Hegel Dasein nennt, nie reflexiv}, und dies Übergehen bleibt innerhalb der Sphäre des Daseienden ohne sie je vollständig zu bestimmen. Die totale Wertform ist nicht die Form der Totalität, oder die totale Wertform hat Mängel.

130 Der nächste Schritt, den Hegel macht, ist der, aus der Form des Etwas, das An-sich des Etwas zu machen. Weil das Anderssein mit sich selbst zusammengeht, ist es Beziehung auf sich, aber nur als Dasein als solches, als Totalität alles Daseienden.

135 {Und da ist einfach die Implikation drin, wenn das Anderssein mit sich zusammengeht, ist es als Anderssein schlechthin reflexiv geworden, nicht in einem Einzelnen, nicht in diesem, nicht in jenem, sondern als Anderssein schlechthin und damit als Dasein reflexiv geworden. Weil das Anderssein mit sich selbst zusammengeht, ist es Beziehung auf sich, aber nur als Dasein als solches, als Totalität alles Daseienden.}

140 Die reflektierte Beziehung auf Anderes ist als Reflexion der Negativität der negativen Beziehung auf Anderes, die Negation der negativen Beziehung auf Anderes. Damit hat Hegel beides, die Negation der Beziehung auf Anderes als Reflektiertsein des Etwas in sich und die Negation der Negativität der Beziehung auf Anderes, oder die Affirmation des Anderen. Aus der Reflexion auf die Negativität der Beziehung auf Anderes resultiert dann gleichermaßen die Affirmation des Etwas, dessen Ansichsein und die Affirmation der Totalität des Anderen, oder die Totalität des Anderen hat sich im An-sich eines jeden Etwas zusammengezogen.

150 {Aus der Reflexion auf die Negativität der Beziehung auf Anderes resultiert dann gleichermaßen die Affirmation des Etwas, dessen Ansichsein und die Affirmation der Totalität des Anderen, oder die Totalität des Anderen hat sich zum An-sich eines jeden Etwas zusammengezogen. Nur so kommt Hegel zur Identität des Ansichseins und des Sein für Anderes. Für Marx bleiben sie sowohl in der relativen Wertform, als auch in der totalen oder entfalteten Wertform immer gegeneinander als Verschiedene bestimmt. Als Verschiedenes, nicht nur durch den Unterschied verschieden sondern als etwas, was in den einen Wertform ist, die sich

155

in der körperlichen Gestalt des anderen reflektiert. Für Hegel ist mit der Reflexion auf die negative Beziehung des Etwas auf ein Anderes gesetzt, daß diese negative Beziehung doppelt negiert ist: Als Beziehung und als negative Beziehung. Und indem sie doppelt negiert ist, als Beziehung ist sie das Ansich-Sein, als negative Beziehung ist sie affirmative Beziehung auf
 160 Anderes, und dann auf alles Andere. Auf alles Andere, als die Totalität des Anderen mit Ausschluß jeweils des Einen.}

Hegel, a.a.O., a. Etwas und das Andere, S. 136:

165 „Somit ist Ansichsein erstlich negative Beziehung auf das Nichtdasein, es hat das Anderssein außer ihm und ist demselben entgegen; insofern Etwas an sich ist, ist er dem Anders-sein und dem Sein-für-Anderes entnommen. ...”

— {Das ist genau die Bestimmung, daß das Ansichsein die Negation der negativen Beziehung
 170 auf Anderes ist, damit ist es der Beziehung auf Anderes entnommen und ist konstituiert als Ansichsein durch Negation der Beziehung auf Anderes.}

„Aber zweitens hat es das Nichtsein auch selbst an ihm; denn es selbst ist das Nicht-sein des
 175 Seins-für-Anderes.

Das Sein-für-Anderes aber ist erstlich Negation der einfachen Beziehung des Seins auf sich, die zunächst Dasein und Etwas sein soll; ...”

— {D.h., die einfache Beziehung des Seins auf sich soll Dasein oder Etwas sein. Das Sein-
 180 für-Anderes ist die Negation dieser einfachen Beziehung auf sich.}

„insofern Etwas in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seins. Aber zweitens ist es nicht das Nichtdasein als reines Nichts; es ist Nichtdasein, das auf das
 185 Ansichsein als auf sein in sich reflektiertes Sein hinweist, so wie umgekehrt das Ansichsein auf das Sein-für-Anderes hinweist.”

— {Weil Ansichsein und Sein-für-Anderes unterschieden sind, weist das eine und das andere
 190 auf sein jeweils Anderes hin, aber das Sein-für-Anderes ist mehr als der Hinweis des Ansichseins auf das Sein-für-Anderes. Das Sein-für-Anderes heißt, dass das Sein das Sein-für-Anderes ist, des eigenen Seins entbehrt.}

Das An-sich ist das Nicht-sein des Sein-für-Anderes, hat dies Sein-für-Anderes als negative Bestimmung seiner selbst. Damit ist es Substanz, das, was in sich subsistiert, aber diese Subsistenz in sich ist logisch nicht a se {wie in der traditionellen Metaphysik}, sondern durch die
 195 Negation des Sein-für-Anderes, wobei im Sein-für-Anderes dies Andere die Totalität alles Anderen ist. Wenn es nur durch die Negation des Sein-für-Anderes ist, ist es nicht ohne die Totalität des Anderen, oder das An-sich ist die negative Gestalt der Totalität alles Anderen, eine Art negativer Monade mit Ausschluss ihrer selbst {Die Monade ist die Totalität alles Anderen positiv vorhanden. Die Monade schließt sich selbst deswegen ein}. Die Monade ist
 200 affirmative Vorstellung der Totalität mit Einschluss ihrer selbst und darum affirmative Beziehung auf sich selbst, das An-sich ist negative Beziehung auf alles Andere mit Ausschluss ihrer selbst. Es ist Affirmation seiner selbst nur durch die Negation dessen, was Ausschluss seiner selbst ist, damit auch negative Beziehung auf sich, denn seine Übereinstimmung mit Anderem hat es nur in der *negativen* Einheit mit der Totalität alles Anderen. Diese kontingente
 205 Beschränkung der Totalität alles Anderen erweist sich als Kontingenz des An-sich selbst.

{D.h. An-sich ist etwas durch Ausschluss alles Anderen. Die Totalität alles Anderen ist aber nicht vollständig, sondern es ist die Totalität minus diesem An-sich, das alles Andere ausschließt. Damit ist sie der Widerspruch einer kontingenten Totalität, weil sie etwas, nämlich dies erstere Etwas ausschließt. Nur weil das Ansich das Kontingente ist, erscheint hinterher diese Beschränkung der Totalität als kontingent.}

Diese kontingente Beschränkung der Totalität alles Anderen erweist sich als Kontingenz des An-sich selbst. Kontingenz aber ist {der Tradition zufolge} die Negation der Subsistenz in sich. Das ist, bei Hegel, die Einheit von Substanz und Akzidenz {indem nämlich das An-sich zu einem Kontingenten und damit zu einem Akzidentiellen gemacht wird}.

Hegel, a.a.O., a. Etwas und das Andere, S. 136:

„[...] 3. Beide Momente {Ansichsein und Sein-für-Anderes} sind Bestimmungen Eines und desselben, nämlich des Etwas. Ansich ist Etwas, insofern es aus dem Sein-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Akzent auf an) oder an ihm, insofern dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Sein-für-Anderes ist.“

— {Wieder arbeitet Hegel mit einer Äquivokation, diesmal in dem Begriff des Ansich. Es ist Ansich ist einmal die traditionelle Bestimmung des Ansich als ens a se, das in sich subsistiert und „Etwas hat auch eine Bestimmung [...] an sich“, es hat eine äußerliche Bestimmtheit. Hegel sagt, diese Äquivokation ist nicht zufällig, sondern das Ansich als Etwas ist selbst ein äußerliches, Kontingentes, erscheint diese Äußerlichkeit oder Kontingenz in einem Anderen, nämlich in dem, was es an sich hat. Indem es erscheint in dem, was es an sich hat, was es aber nicht selbst ist, ist das Ansich selbst Sein-für-Anderes. Dies führt zu einer weiteren Bestimmung. Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden, aber dass Etwas dasselbe, was es Ansich ist, auch an ihm hat und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch Ansich ist, dies ist die Identität des Ansichseins und Sein-für-Anderes nach der Bestimmung, daß Etwas ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind.}

Das An-sich, oder die Substanz, ist immer dasselbe, Träger der Akzidentien, durch die sie weiter bestimmt wird, aber die Akzidentien sind Sein an Anderem, an der Substanz.

{So dass von der Substanz am Ende das leere logische Subjekt der Prädikation übrig bleibt. Das Etwas als Ansich ist das letzte nominalistische Rudiment der Substanz. Substanz war, wovon ausgesagt wurde, das aber von keinem Andern ausgesagt wurde, und diese Substanz galt als in sich bestimmt. Hegel sagt, wie sehen diese Bestimmungen dann aus? Doch wohl immer nur so, dass die Substanz diese Bestimmungen als äußerliche an sich hat. Was dann von der Substanz übrigbleibt, ist die rein Bestimmbarkeit, logisch durch die Prädikation, der Realität nach durch ein Anderes, durch ein äußeres. Die Substanz wird damit zum Gegenteil dessen, was sie in der Tradition ist, nicht das An-sich Bestimmte, sondern das Bestimmbare schlechthin. Als das Bestimmbare schlechthin ist sie aber Sein-für-Anderes, denn sie ist ja nicht in sich selbst, sondern sie ist nur in der Bestimmtheit.}

Hegel sagt so, der Nominalismus hat Recht, die Substanz ist nicht das in sich subsistierende, aber auch der Realismus hat Recht, die Akzidentien sind nicht das in sich subsistierende, sondern es existiert nur die Einheit von Substanz und Akzidenz, jedes nur in oder an seinem Anderen. Wegen seiner Bestimmungslosigkeit ist das An-sich von formaler Allgemeinheit, eine Abstraktion, doch eine notwendige Abstraktion, ohne die die Qualitäten niemals zur Einheit in einem Gegenstande versammelt würden.

260 {Damit bekommt das An-sich genau die Bestimmung des transzendentalen Gegenstandes aus der Deduktion A bei Kant. Es ist immer einerlei, immer dasselbe, das X, das sogleich objektive Allgemeinheit der gegenständlichen Welt der Erscheinungen für alles Subjekte garantieren soll.}

265 Für sich ist diese Abstraktion nichts, sondern sie hat nur in Anderem ihr Sein, das ebenfalls nichts für sich ist, sondern nur an Anderem. Nicht durch das An-sich ist ein Etwas von einem Anderen unterschieden, sondern nur durch das, was sein Sein in einem Anderen hat, durch die Akzidentien oder Qualitäten. Das An-sich ist leer und deshalb bestimmbar, aber nicht bestimmt, und seine Bestimmbarkeit ist sein Sein-für-Anderes, durch das es bestimmt wird, ohne dass dies Andere nun in sich bestimmter Bestimmungsgrund wäre, denn es kann selbst
270 bestimmend nur sein, wenn es bestimmt ist, bestimmt ist es aber nicht als An-sich, sondern durch Anderes, so dass am Ende die Totalität alles Daseienden einziger Bestimmungsgrund ist. Das ist nur möglich, wenn das Dasein als solches in sich bestimmt ist, und Hegel sagt, es ist notwendig in sich bestimmt, weil es sonst Sein ohne weitere Bestimmung, also Nichts wäre. Hinter dem Dasein oder in dem Dasein ist Nichts, was nicht dies Dasein selbst wäre, kein
275 An-sich, dass sich gegen das Sein-für-Anderes behauptete. Weil das An-sich im Etwas identisch ist mit dem Sein-für Anderes, gibt es keine Differenz zwischen der Form, die im Anderen sich reflektiert, und dem Anderen, in dem sie sich reflektiert, keine Differenz von Wertform und Wertkörper, damit aber auch keine Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert. Der systematische Grund für die Unterscheidung von Tauschwert und Gebrauchswert liegt
280 nicht darin, dass der Tauschwert die allgemeine gesellschaftliche Form eines Gegenstandes ist, dieser Gegenstand, sofern er Ware ist, und der Gebrauchswert die spezifisch gegenständliche Gestalt des Gegenstandes, insofern er nicht Ware ist, sondern darin, dass die Warenwelt nicht die Welt ist, nicht das in sich bestimmte und als Totalität in sich subsistierende Dasein. Die Warenwelt bedarf der Materiatur menschlicher Arbeit, die nicht aus menschlicher Arbeit stammt, und sie ist nur dadurch Warenwelt, dass sie nicht nur die Warenwelt ist. Dass das, was hier als Materiatur bezeichnet ist, nicht affirmativ zu bestimmen ist, als Materie oder Natur, sondern nur negativ als Voraussetzung der Warenwelt, die, weil sie nur negativ zu bestimmen ist nicht bestimmungslos sein muss, nicht einmal sein kann, macht den metaphysischen Gehalt der Marxschen Theorie aus. Als affirmative zu bestimmende Voraussetzung der
290 Warenwelt wäre die Materiatur immer schon als Sein-für-Anderes, Sein für die Warenwelt, Sein für den Tauschwert bestimmt, als bestimmbarer Rohstoff, der außer seiner Bestimmbarkeit keine Bestimmtheit hat, und auf Grund seiner Bestimmungslosigkeit Nichts wäre, Tausch- und Gebrauchswert so eine creatio ex nihilo. In der Marxschen Theorie ist aber nicht der Wert eine creatio ex nihilo, sondern nur ein Teil des Wertes, der Mehrwert. Für das Kapital ist der Wert als sich verwertender Wert sein eigener Ursprung, causa sui, und das idealistische System die Theorie des Daseins als causa sui. Unterschlagen ist die quantitative Differenz im Wert, die Realität der Ausbeutung. Darin konvergieren Idealismus und Herrschaft, die sich als Demokratie etabliert hat.
295

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 {Den Grund für diese Vorlesung, für diese Darstellung, können Sie sicherlich der Darstellung selbst entnehmen, mit einer Ausnahme, und die möchte ich vorher nennen. Es gibt eine Passage in der Negativen Dialektik von Adorno im zweiten Teil „Begriff und Kategorien“ unter dem Kolumnentitel „Zur Dialektik der Identität“ (S. 149-152) ¹⁾, und man kann nur sagen, daß Adorno in diesem Absatz mit dem Tauschwert herumfuchelt auf eine Weise, die jeden mit
10 dem Marxschen Werk nicht sehr Vertrauten dann irreführen kann. Es ist also auch als kritischer Kommentar zu dieser Passage gedacht, obwohl ich auf den Text nicht weiter eingehen werde.}

- 15 Die Wertform eines Gegenstandes ist reflektiert in dem Körper eines anderen Gegenstandes, sie ist das Sein-für-Anderes des ersten Gegenstandes {aber als Ansichsein des ersten Gegenstandes nur reflektiert in dem Anderen}. In der totalen und entfalteten Wertform kann sich jede Spezies der Ware auf alle anderen beziehen, aber nicht auf sich selbst, denn, so Marx, das liefe auf die Tautologie hinaus: »20 Ellen Leinwand = 20 Ellen Leinwand«. Die nähere Begründung findet sich im Kapital, MEW 23, S. 83. Wird die Wertform des einen Gegenstandes
20 für dessen An-sich genommen, so ist dies An-sich zunächst Sein-für-Anderes, aber dies Sein-für-Anderes des An-sich der Wertform begründet nicht die Reflexion aus dem Anderen in das An-sich {oder nicht das Zurückkehren der Reflexion aus dem Anderen in das An-sich des ersten Gegenstandes}. Das An-sich kann nicht für sich bestehen, es ist als Wertform auf das Andere, den Wertkörper des Anderen bezogen, und nur in seinem Sein-für-Anderes ist es An-sich, das Andere, der Wertkörper, kann aber sehr wohl für sich bestehen. Das heißt nicht, dass
25 der Wertkörper nicht durch Arbeit hervorgebracht sei, sondern nur, dass die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, ihre gesellschaftliche Form ist und *nicht*, wie auf der Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit {der Arbeit oder ihr allgemeiner Charakter ihre gesellschaftliche Form ist}. {Diesen Unterschied finden Sie im Kapital, MEW 23, auf Seite 91. Ums abzukürzen gebe ich nur die Kapitalstellen an, sonst wird es eine endlose Kapitalzitierrei.}
30 Diese Allgemeinheit resultiert nicht aus der totalen Wertform, sondern ist ihr vorausgesetzt, auch wenn der Marxschen Darstellung nach die Reduktion aller wirklichen Arbeit auf ihren gemeinsamen Charakter, der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, aus der entfalten Wertform zu resultieren scheint.

- 35 {Diese Allgemeinheit, wo die Allgemeinheit nämlich zum Charakter der einzelnen Arbeit wird und zum Charakter der gesellschaftlichen Form der einzelnen Arbeit wird, diese Allgemeinheit resultiert nicht aus der totalen Wertform, sondern ist ihr vorausgesetzt, auch wenn der Marxschen Darstellung nach die Reduktion aller wirklichen Arbeit auf ihren gemeinsamen Charakter, dieser gemeinsame Charakter ist die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, aus der entfalten Wertform zu resultieren scheint. Dazu ein Zitat, das dass zu belegen scheint, und zwar MEW 23, S. 81:}

- 45 „[...] Die allgemeine relative Wertform der Warenwelt drückt der von ihr ausgeschlossenen Äquivalentware, der Leinwand, den Charakter des allgemeinen Äquivalents auf. Ihre eigene Naturalform ist die gemeinsame Wertgestalt dieser Welt, die Leinwand ist daher mit allen andren Waren unmittelbar austauschbar. Ihre Körperform gilt als die sichtbare Inkarnation, die allgemeine gesellschaftliche Verpuppung aller menschlichen Arbeit. Die Weberei, die Privatarbeit, welche Leinwand produziert, befindet sich zugleich in allgemein gesellschaftlicher Form, der Form der Gleichheit mit allen andren Arbeiten. Die zahllosen Gleichungen,
50 woraus die allgemeine Wertform besteht, setzen der Reihe nach die in der Leinwand verwirklichte Arbeit jeder in andrer Ware enthaltenen Arbeit gleich und machen dadurch die Weberei

zur allgemeinen Erscheinungsform menschlicher Arbeit überhaupt. So ist die im Warenwert vergegenständlichte Arbeit nicht nur negativ dargestellt als Arbeit, worin von allen konkreten Formen und nützlichen Eigenschaften der wirklichen Arbeiten abstrahiert wird. Ihre eigene positive Natur tritt ausdrücklich hervor. Sie ist die Reduktion aller wirklichen Arbeiten auf den ihnen gemeinsamen Charakter menschlicher Arbeit, auf die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft.“

— {Nach diesem Zitat könnte es so scheinen, als resultierte der allgemeine Charakter der Arbeit als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft aus der totalen und entfalteten Wertform.}

Wertform ist das, worin ein Gegenstand sich äußerlich auf einen anderen Gegenstand bezieht, sie ist nominalistisch bestimmt als allgemeine Form einer den Gegenständen äußerlichen Beziehung, ganz so, wie dem Nominalismus die Begriffe signa[tura] rerum sind, Zeichen der Dinge, die mit den Dingen, die sie bezeichnen, nichts zu tun haben.

Gegen die nominalistische These ließe sich einwenden, die Begriffe könnten nicht einmal signa[tura] rerum sein, wenn sie nicht die bestimmten Unterschiede {des Seienden} bezeichneten. Hegels An-sich ist das Residuum der bestimmten Unterschiede, nicht die Bestimmung der Unterschiede, sondern die der kategorialen Notwendigkeit des Unterschieds im Dasein {und das ergibt die apagogische Beweisform: Ohne diesen notwendigen Unterschied fällt das Dasein in Sein und damit in Nichts zurück}. Dann ist aber das An-sich eines jeden Etwas mit dem eines jeden anderen Etwas einerlei, zwar unterschieden von dem des Anderen Etwas, aber nur durch die Bestimmung, dass es unterschieden sein muss, nicht, wodurch es unterschieden ist. Das An-sich ist die allgemeine Substanz, aber zersprungen in Einzelheiten, ohne dabei die Allgemeinheit und Bestimmungslosigkeit eingebüßt zu haben {das macht den changierten*) Begriff des Hegelschen An-sich aus}. In dieser Allgemeinheit bezieht sie sich im Unterschied zum Anderen negativ auf das Andere als auf ein von ihr nicht wesentlich Unterschiedenes, und nur deswegen ist die negative Beziehung auf Anderes zugleich negative Beziehung auf sich selbst {denn das Andere ist selbst wiederum nur das leere An-sich, die weiter nicht bestimmte Substanz des Etwas oder das weiter nicht bestimmte An-sich des Etwas}. Daß die bestimmungslose Allgemeinheit nicht das Dasein ist, kein Dasein hat {oder das Sein kein Dasein hat}, ist wiederkehrendes Argument für die Begründung der Negation der Negation, und diese Begründung hat die Form eines apagogischen Beweises: Ohne Negation der Negation kein Dasein, der das zu Begründende {das Dasein} zur Voraussetzung hat, das Dasein. Dadurch bekommt die Begründung der Negation der Negation die Form der äußeren Reflexion, der Trennung von Subjekt der Reflexion und Gegenstand der Reflexion, ist also selbst nominalistisch. Hegel hat das zugestanden. [* Als Changieren werden verschiedene Arten von Übergängen, das heißt von unmittelbaren, ineinander übergehenden Veränderungen bzw. Wechseln bezeichnet.]

Jetzt ein längeres Zitat aus der Logik. Es schließt an das an, was ich das letzte Mal zitiert habe. Es ist der vorletzte Absatz aus: a. Etwas und ein Anderes.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. a. Etwas und ein Anderes (S. 132-139), 138 f:

„[...] Das Ansichsein hat zunächst das Sein-für-Anderes zu seinem gegenüberstehenden Momente; aber es wird demselben auch das Gesetztsein gegenübergestellt; in diesem Ausdruck liegt zwar auch das Sein-für-Anderes, aber er enthält bestimmt die bereits geschehene Zurückbeugung dessen, was nicht an sich ist, in das, was sein Ansichsein, worin es positiv ist. ...“

- 105 — {Das heißt: Das Sein-für-Anderes enthält in dem, wodurch es gesetzt ist, seinen positiven Grund. Es ist dann eigentlich nicht so sehr Sein-für Anderes, als vielmehr Sein durch Anderes. Es kommt auf Grund und Folge und Ursache und Wirkung im folgenden an. In dem Ansich des Gesetzseins, das hier von dem Ansich des Seins-für Anderes unterschieden wird, soll dieses Sein-für-Anderes positiv sein. Es soll nicht nur das Andere des Seins-für Anderes sein, in der formalen, äußerlichen Bestimmung, sondern es soll der positive Grund sein des Seins-für-Anderes, so dass in diesem Sein-für-Anderes, soweit es gesetzt ist von dem Ansich, das Ansich selbst schon positiv ist, nicht nur in der negativen Bestimmung, dass das Ansich nicht das Sein-für-Anderes ist, sondern in der positiven, dass das Sein-für-Anderes durch das Ansich gesetzt ist.}
- 115 „Das Ansichsein ist gewöhnlich als eine abstrakte Weise den Begriff auszudrücken zu nehmen; Setzen fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion; {und da kommt jetzt die Explikation des Begriffs des Setzens:} der Grund setzt das, was durch ihn begründet wird; die Ursache noch mehr bringt eine Wirkung hervor, ...“
- 120 — {Grund und Folge sind nicht Ursache und Wirkung, sind nicht dasselbe. Aber das Verhältnis von Grund und Folge oder Ursache und Wirkung ist ein anderes als das, das Hegel hier abhandelt, von Ansichsein und Sein-für-Anderes.}
- 125 „ein Dasein, {nämlich Folge und Wirkung} dessen Selbständigkeit unmittelbar negiert ist und das den Sinn an ihm hat, in einem Anderen seine Sache, sein Sein zu haben. ...“
- {Nämlich in dem Grund oder in der Ursache. Und dann kommt ein etwas schwieriger Satz. Da steht:}
- 130 „In der Sphäre des Seins geht das Dasein aus dem Werden nur hervor, ...“
- {Wenn da stünde: In der Sphäre des Seins geht das Dasein aus dem Werden hervor, würde man sagen: Das Werden ist der Grund des Daseins. Hier setzt Hegel es ab und sagt: es geht nur hervor und erläutert dann, wie das gemeint ist:}
- 135 „oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, setzt dasselbe nicht. ...“
- 140 — {Das heißt: Es ist hier eine formale oder erkenntnistheoretische Bestimmung, was notwendig mit etwas anderem gesetzt ist: Mit dem Etwas ist ein Anderes gesetzt, denn sonst gäbe es das Etwas gar nicht, sondern wäre nur Sein ohne jede weitere Bestimmung. Immer wieder die apagogische, erkenntnistheoretische Beweisführung. Aber nicht aus dem Etwas wird ein Anderes gesetzt. Das Etwas ist nicht Existenzgrund des Anderen, sondern zunächst Erkenntnisgrund des Anderen. Existenzgrund und Erkenntnisgrund sind hier noch unterschieden. Was dasselbe ist, was Hegel vorher formulierte: Daß dieses Ansichsein, wie es hier erscheint, für die abstrakte Weise, den Begriff auszudrücken, zu nehmen ist. Das heißt, den Begriff so auszudrücken, daß er als von der Sache getrennt erscheint.}
- 145 „In der Sphäre des Seins ist das Sich-bestimmen des Begriffs selbst nur erst an sich, so heißt es ein Übergehen; auch die reflektierenden Bestimmungen des Seins, wie Etwas und Anderes, oder das Endliche und Unendliche, ob sie gleich wesentlich auf einander hinweisen, oder als Sein-für-Anderes sind, gelten als qualitative für sich bestehend; ...“
- 150 — {Das heißt, ohne diese Reflexion außerhalb der Reflexion.}
- 155

„das Andere ist, das Endliche gilt ebenso als unmittelbar seiend und für sich feststehend, wie das Unendliche; ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes. Das Positive und Negative hingegen, Ursache und Wirkung, so sehr sie auch als isoliert seiend genommen werden, haben zugleich keinen Sinn ohne einander; es ist an ihnen selbst ihr Scheinen in einander, das Scheinen seines Anderen in jedem, vorhanden. – ...“

— {Deswegen, weil eine Ursache ohne Wirkung schlechterdings nicht denkbar ist, als auch eine Wirkung ohne Ursache schlechterdings nicht denkbar ist. Es kann also nicht einmal in der Abstraktion voneinander getrennt werden, während hier zunächst in der Abstraktion voneinander getrennt werden kann, das, was zugleich wesentlich aufeinander hinweist, was aber diesen wesentlichen Hinweis aufeinander noch nicht als seinen eigenen Begriff entwickelt hat, sondern es gilt als Etwas, das jenseits des Begriffs ist, ein Dasein, gegenüber dem der Begriff etwas anderes ist. Ich hatte das ein parmal entwickelt an der Darstellung der Äquivokation im Begriff des Anderen selbst, dass das Andere das von Etwas und das Andere des Begriffs ist.}

„In den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fortgange der Exposition, oder näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition ...“

— {Und da steht: Es ist möglich, der Begriff kann fortgehen zu seiner Exposition, das heißt zu dem, was ihm vorausgesetzt ist.}

„ist es eine Hauptsache, dies immer wohl zu unterscheiden, was noch an sich und was gesetzt ist, wie die Bestimmungen als im Begriffe und wie sie als gesetzt oder als seiend-für-Anderes sind.“

— {Das heißt: Es ist immer zu unterscheiden, ob es an sich schon diese Einheit von Begriff und Sache gibt, und die Entwicklung der Sache identisch ist mit der des Begriffs. Das gibt es nach Hegel aber erst in dem, was zwischen Sein und Begriff steht, im Wesen, oder ob Sache und Begriff getrennt sind. Sind Sache und Begriff getrennt, dann ist die Darstellung zunächst nominalistisch, der Begriff ist noch nicht die Sache selbst, und diese nominalistische Darstellung ist näher erkenntnistheoretische Reflexion auf die Bedingung dieser Möglichkeit der Erkenntnis statt der Darstellung der Erkenntnis selbst.}

Das An-sich ist also nicht gesetzt {hervorgebracht}, sondern bestimmt als Relation im Dasein, deren kategoriale Bestimmung nun zwei Voraussetzungen hat, das Dasein des Daseienden und die Unterscheidung von Subjekt der Reflexion und Gegenstand der Reflexion, denn nur unter diesen beiden Voraussetzungen gibt es eine apagogische Begründung der kategorialen Bestimmtheit des Daseienden.

{Eine apagogische Begründung, genauso wie sie Kant geliefert hat in seiner Erkenntnistheorie in der transzendentalen Analytik, als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, wo immer auf das Argument zurückgegriffen wird: Wenn es nicht so ist, wie ich hier expliziere, gibt es nicht einmal die Möglichkeit der Erkenntnis.}

Die Limitation, Einheit der Realität und der Negation, ist Voraussetzung jedes kategorischen Urteils {in dem gesagt wird, was etwas ist}, und die den kategorischen Urteilen zugrunde liegende Kategorie ist die der Substanz, deren Schema das der Beharrlichkeit im Wechsel ist.

{Das ist Kantreferat. Also Limitation ist vorausgesetzt, um überhaupt im kategorischen Urteil bestimmen zu können, weil nämlich sonst dies kategorische Urteil gar kein Subjekt hat. Oder

dies Subjekt ist nur Sein ohne jede weitere Bestimmung, und das ist bei Hegel nicht zufällig kein Urteil, sondern eine Ellipse.}

210

Was beim Äquivalententausch, Tauschwert gegen Tauschwert, wechselt {und das bezieht sich jetzt hier auf die Bestimmung der Substanz als dem Beharrlichen im Wechsel}, ist der Wertkörper, was nicht wechselt ist der Tauschwert, der selbst stationär bliebe und deswegen seine Verteilung, so dass möglicherweise jedermann einen Vorteil aus dem Tausch zöge, was die Brauchbarkeit der Wertkörper angehe, aber niemand, was den Tauschwert angeht, was heißt, dass die Gegenstände als Wertkörper und nicht als Tauschwerte getauscht würden, oder der Tauschwert wäre eine Abstraktion der Äußeren Reflexion, möglicherweise von einigem praktischen Wert aber nicht bestimmend für den Charakter der Arbeit, Charakter der Arbeit hier genommen in Analogie zum intelligiblen Charakter als Gesetz des Kausalverhältnisses von Arbeit und Wert. Würde nun behauptet, die Wertform begründe den Charakter der Arbeit {nämlich wie sich Arbeit in Wert transformiert}, dann wäre das nach Kant dann ein Paralogismus {und zwar dann ein Paralogismus}, wenn die Arbeit Kausalität aus Freiheit wäre, weil dann eine Relation innerhalb der Erscheinungen, innerhalb des Daseins zur Bestimmung eines Verhältnisses von Ding an sich und Erscheinung, von transzendtem Grund und Dasein gemacht würde.

215

220

225

Zur Erinnerung: Auch bei Hegel geht das Dasein aus dem Werden nur hervor, ist mit dem Werden gesetzt, nicht von dem Werden.

230

Dass, wenn Wertkörper getauscht werden, diesem Tausch die Wertform äußerlich ist, hat Marx selbst an einem Beispiel erläutert. Kapital, MEW 23, S. 73 f:

„Zunächst spricht Aristoteles klar aus, daß die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform ist, d.h. des Ausdrucks des Werts einer Ware in irgendeiner beliebigen andren Ware, denn er sagt:

235

»5 Polster = 1 Haus«

»unterscheidet sich nicht« von:

240

»5 Polster = soundso viel Geld«.

Er sieht ferner ein, daß das Wertverhältnis, worin dieser Wertausdruck steckt, seinerseits bedingt, daß das Haus dem Polster qualitativ gleichgesetzt wird und daß diese sinnlich verschiedenen Dinge ohne solche Wesensgleichheit nicht als kommensurable Größen aufeinander beziehbar wären. »Der Austausch«, sagt er, »kann nicht sein ohne die Gleichheit, die Gleichheit aber nicht ohne die Kommensurabilität.« Hier aber stutzt er und gibt die weitere Analyse der Wertform auf. »Es ist aber in Wahrheit unmöglich, daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel«, d.h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur »Notbehelf für das praktische Bedürfnis«.

245

250

Aristoteles sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs. Was ist das Gleiche, d.h. die gemeinschaftliche Substanz, die das Haus für den Polster im Wertausdruck des Polsters vorstellt? So etwas kann »in Wahrheit nicht existieren«, sagt Aristoteles. Warum? Das Haus stellt dem Polster gegenüber ein Gleiches vor, soweit es das in beiden, dem Polster und dem Haus, wirklich Gleiche vorstellt. Und das ist – menschliche Arbeit."

255

260 — {Für diejenigen, die sich auskennen: Das ist die Sache mit der Interpretation des Beispiels
des Aristoteles von fünf Polster = ein 1 Haus, wo Aristoteles sagt: Es gibt zwischen Polster
und Haus kein tertium comparationis, denn es sind dem Wesen nach, das heißt der Bestimm-
theit des An-sich nach, verschiedene Sachen, die nicht in einem Dritten zusammenfallen kön-
265 nen. Können sie nicht in einem Dritten zusammenfallen, so muss die Relation ihnen äußerlich
sein, von praktischem Nutzen möglicherweise, aber nicht die Sachen selbst affizierend. Marx
resümiert das und sagt: Das Genie des Aristoteles zeigt sich gerade darin, dass er an der Ex-
plikation der Wertform, obwohl er deren Begriff hat, gescheitert sei aufgrund der Borniertheit
der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Bedingungen der Sklavenwirt-
270 schaft. Dass es eine entfaltete Wertform noch gar nicht geben kann auf der Basis der Skla-
venwirtschaft, impliziert der Zusatz von mir, dass es eine entfaltete Wertform offenbar nur
geben kann aufgrund der Bestimmung der Arbeitskraft als Ware.}

Dem läßt sich entnehmen, dass der Bestimmungsgrund der totalen Wertform der Charakter
der Arbeit ist und nicht die totale Wertform der Bestimmungsgrund des Charakters der Arbeit.
275 Unter dem Titel Tauschabstraktion wird deren nominalistische Bestimmung {nämlich als
Wertform eines von der Form unterschiedenen Getauschten} zum Grund der Veränderung des
Charakters der Arbeit und hernach diese wiederum zum Grund der Bestimmung der Wert-
form, die dann zum Grund ihrer selbst und zum Geheimnis der kapitalistischen Produktions-
weise wird. Das Modell dieser Tautologie hat Sohn-Rethel erfunden, verbreitet ist sie allent-
280 halben.

Als Grund ihrer selbst wäre die Wertform das An-sich des Werts, dessen Substanz. Das ist sie
bei Marx aber gerade nicht, denn die Tautologie, die Beziehung der Wertform auf sich selbst,
ist in der totalen Wertform ausgenommen. Deswegen sind Wertform und Wertsubstanz ge-
285 trennt, und die realistische Substanz kann nicht aus der nominalistischen Form begründet
werden, wohl aber aus ihr erschlossen werden. Genauer: Aus der totalen Wertform kann er-
schlossen werden, dass sie sich nicht selbst begründet, dass sie ihren Grund in einem Anderen
haben muss, aber es ist nicht so, dass die Wertform in ihrer immanenten Entwicklung zurück-
geht in ihren Grund, die Wertsubstanz, der sie setzt.

290 {Würde die Wertform in ihrer immanenten Entwicklung zurückgehen in ihren Grund, dann
ließe sich der Grund der Wertform, nämlich der allgemeine Charakter der gesellschaftlichen
Arbeit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise, aus der Wertform selbst
oder aus der entfalteten oder totalen Wertform selbst erschließen. Meine Behauptung: Er lässt
295 sich nicht daraus erschließen, sondern es lässt sich zunächst nur bestimmen, dass der Grund
der Wertform nicht diese Wertform selber sein kann. Was Hegel die entwickelte Exposition
eines Begriffes nennt, ist genau dieser Übergang von der formalen nominalistischen Bestim-
mung zu der substantiellen Bestimmung. Und der Übergang von formaler zu substantieller
Bestimmung ist der formalen Bestimmung selbst immanent, also kann die substantielle Be-
300 stimmung aus der formalen zwingend erschlossen werden.}

Die Wertform in allen Stufen ihrer Entfaltung zeigt nur, dass Äquivalente getauscht werden,
nicht, was das Äquivalent ausmacht. Bleiben beim Tausch auf jeder Seite des Tauschs die
305 Tauschwerte erhalten, dann entspricht das der einfachen Identität des Werts in der Zirkulati-
on, der in ihr sich erhält. Sind die Tauschwerte Gebrauchsgegenstände, und die Wertform des
einen reflektierte sich ja in dem Körper des Anderen, insofern dieser Gebrauchsgegenstand
war, so verschwinden sie {die Tauschwerte} aus der Zirkulation {nämlich insofern als sie
Gebrauchsgegenstände sind}. Die Identität des in der Zirkulation sich erhaltenden Tauschwer-
310 ts ist nur möglich, wenn genau so viele Tauschwerte geschaffen werden, wie Gebrauchsge-
genstände aus der Zirkulation verschwinden {Das ist übrigens ein Postulat der Wertlehre von
Smith, von dem Marx gesagt hat, das sei ein Physiokrat, ein Rückfall in die Physiokratie, die

- die Ergiebigkeit der Quellen mit dem Verbrauch derselben gleichsetzt}. So wird das, was aus der Wertform, der Zirkulation, bestimmt werden konnte, zu einer Bestimmung des Verhältnisses von Produktion und Konsumtion und dadurch eines der Distribution des Produzierten auf die Konsumenten. Die Konsumtion hat keinen Tauschwert, so dass das Verhältnis von Produktion und Konsumtion keines von Tauschwerten sein kann und die Distribution nicht bestimmt werden kann durch die Wertform. Darin liegt der Widerspruch der Wertform, dass sie die Erhaltung der Tauschwerte auf allen Seiten postuliert, der Tauschwert des Einen aber in dem Anderen als Gebrauchsgegenstand liegt, der wegen dieser Bestimmung, Gebrauchsgegenstand zu sein, aus der Zirkulation verschwindet, sein Tauschwert sich nicht erhält {obwohl das im Äquivalententausch gerade vorausgesetzt ist, dass der Tauschwert sich erhält}. Dieser Widerspruch lässt sich nur beheben, wenn der Tauschwert in sich subsistiert, und er subsistiert nicht in sich als Relation von Produktion und Konsumtion. Er kann nur in sich subsistieren, wenn mit der Konsumtion zugleich Tauschwert produziert wird, und das ist der Fall bei der Ware Arbeitskraft. Dass die Resultate der Produktion nicht in der Konsumtion verschwinden, sondern sich als Tauschwerte erhalten, setzt zudem voraus, dass es zwischen Produktion – hier der Ware Arbeitskraft – und Konsumtion – hier ebenfalls der Ware Arbeitskraft – eine Differenz gibt, die zwischen variablen Kapital und variablen Kapital plus Mehrwert.
- {Das variable Kapital zahlt den Wert der Ware Arbeitskraft insofern, als es den Wert der Produktion oder Reproduktion der Ware Arbeitskraft zahlt. Variables Kapital plus Mehrwert zahlen den Wert der Ware Arbeitskraft, insofern sie in dem Arbeitsprodukt vergegenständlicht sind, indem sie angewendet wurde.}
- Es sind zwei Bedingungen des Äquivalententausches, [die] Bedingungen der Möglichkeit der Erhaltung des Tauschwerts im Tausch sind, produktive Konsumtion und Produktion von Mehrwert, dass die Arbeitskraft durch produktive Konsumtion sich erhält und dass sie zur Produktion von Mehrwert angewendet wird. Das erste {die produktive Konsumtion} ermöglicht die Bestimmung des Werts der Arbeitskraft, das zweite impliziert, dass die angewandte Arbeitskraft mehr Wert schafft, als zu ihrer Produktion aufgewendet werden muss. Beide Bedingungen sind nicht unabhängig voneinander, aber sie sind auch nicht {und das ist der Unterschied zu Hegel} aufeinander zurückzuführen. Sie sind beide konstitutiv für die totale Wertform, können aber aus der Wertform nicht begründet werden, denn die Wertform ist die Bestimmung der Äquivalenz der Tauschwerte, aus der nicht begründet werden kann, dass die Äquivalenz nur ist aufgrund der Nichtäquivalenz, der Differenz von notwendiger und überflüssiger Arbeitszeit. {Die Ausdrücke, notwendige und überflüssige Arbeitszeit stammen aus den Grundrissen, S. 592 f [steht auf S. 312 !]} Grundrisse, MEW 42, S. 312:
- „[...] Wenn einerseits das Kapital die Surplusarbeit schafft, ist die Surplusarbeit ebenso sehr Voraussetzung für die Existenz des Kapitals. Auf Schaffen disponibler Zeit beruht die ganze Entwicklung des Reichtums. Das Verhältnis der *notwendigen* Arbeitszeit zur *überflüssigen* (so zunächst ist sie vom Standpunkt der notwendigen Arbeit aus) ändert sich auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung der Produktivkräfte. Auf den primitiven Stufen des Austauschs tauschen die Menschen nichts aus als ihre *überflüssige Arbeitszeit* –, sie ist das Maß ihres Austauschs, der sich daher auch nur auf überflüssige Produkte erstreckt. In der auf dem Kapital beruhenden Produktion ist die Existenz der notwendigen Arbeitszeit bedingt durch Schaffen überflüssiger Arbeitszeit. Auf den untersten Stufen der Produktion sind erstens noch wenige menschliche Bedürfnisse produziert, also auch wenige zu befriedigen. Die notwendige Arbeitszeit ist daher beschränkt, nicht weil die Arbeit produktiv, sondern weil wenig notwendig; und zweitens existiert auf allen Stufen der Produktion gewisse Gemeinsamkeit der Arbeit, *gesellschaftlicher* Charakter derselben, etc. Später entwickelt sich die gesellschaftliche Produktivkraft etc.“

— Die reine Erhaltung des Tauschwertes in der Zirkulation würde das Verschwinden des Tauschwertes zur Folge haben, die einfachen Reproduktion, die die notwendige Arbeitszeit bestimmt. Die Erhaltung des Tauschwertes in der Zirkulation ist nur möglich, wenn die überflüssige Arbeitszeit zur Bedingung der notwendigen wurde. Das aber geschieht nicht durch die Zirkulation, sondern durch die gewaltsame Trennung der Arbeitenden von den Bedingungen ihrer Reproduktion, die sie zu Lohnarbeitern macht. Diese Trennung hat ihren ökonomischen Ausdruck in der Differenz von konstantem und variablen Kapital, von gegenständlichen Bedingungen der Arbeit und Arbeitskraft {oder dem Wert der gegenständlichen Bedingungen der Arbeit, seien es Rohstoffe, seien es Arbeitsmittel, und im Wert der Arbeitskraft als einer Ware}. Das konstante Kapital, und mit ihm den Unterschied von Lohnarbeit und Kapital erst aus der totalen Wertform entspringen zu lassen als Selbstunterscheidung des variablen Kapitals in konstantes und variables ist das Prinzip der Smithschen Lohnfondstheorie, der Akkumulation von Wert zu Kapital durch die Sparsamkeit der Arbeitenden.

{Smith sagt, zunächst ist Wert nur noch nicht aufgewendete Arbeitszeit. Er sagt dann weiter, Einige sparen, diejenigen, die sparen, können dann hinterher über fremde Arbeit verfügen. Sie können über fremde Arbeit verfügen in der Form der schon vergegenständlichten Arbeit oder in der Form der erst zu leistenden Arbeit. Die Differenz von konstantem und variablem Kapital kommt bei Smith dann aus dem variablen Kapital selbst: Ein Teil der angewendeten Arbeit wird nicht konsumiert, sondern gespart.}

Diese Theorie unterschlägt die Gewaltakte, die die sogenannte ursprüngliche Akkumulation bewirkten {bei Marx im 24. Kapitel von Kapital I. In der sogenannten ursprünglichen Akkumulation wurden Lohnarbeiter dadurch geschaffen, dass Menschen von den Bedingungen ihrer Reproduktion gewaltsam getrennt wurden}. Aus der Wertform resultiert als erschlossene Bedingung ihrer Möglichkeit die ständige Aufspaltung des variablen Kapitals in variables Kapital und Mehrwert {nur lebendige Arbeit erschafft Mehrwert nach Marx}, nicht die in variables Kapital und konstantes Kapital.

{Lässt man jetzt das konstante Kapital einfach aus dem Mehrwert hervorgehen als akkumulierten Mehrwert, dann greift man zurück auf die Smithsche Lohnfondstheorie, auf die Selbstzersetzung des variablen Kapitals zunächst in Wert und Mehrwert und dann in variables Kapital und konstantes Kapital.}

Der Unterschied von variablem Kapital und konstantem Kapital ist aber die der Wertform transzendente Voraussetzung der Aufspaltung des variablen Kapitals in variables Kapital und Mehrwert.

{Weil nur dann die freie oder überflüssige Arbeit, die Mehrwert schafft, zur Bedingung der notwendigen Arbeit wird. Sie wird zur Bedingung der notwendigen Arbeit genau dann, wenn die Arbeiter sich nur reproduzieren können, wenn sie zugleich Mehrarbeit leisten und Mehrwert schaffen. Das setzt die Aufspaltung des Kapitals in variables Kapital und konstantes Kapital voraus und hat dieselbe nicht zur Folge. Zur Folge nur insofern, als es dann zugleich damit seine Voraussetzung reproduziert.}

Die Behauptung der Permanenz der sogenannten ursprünglichen Akkumulation resultiert aus der Begründung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital aus der Wertform, die die Anstrengung des Begriffs scheut: Nicht zu Unrecht.

{Nämlich nachzusehen, dass die Wertform auch als totale und entfaltete Wertform gar nicht in sich Subsistierendes sein kann, sondern auf den einfachen Widerspruch führt, dass die Wertform eben nicht die Form des Äquivalententausches ist. Der Grund für diesen Wider-

spruch liegt nicht nur in der Mehrwertproduktion, sondern ebenso in den Bedingungen der Mehrwertproduktion, in der Trennung der Lohnarbeiter von den Produktionsmitteln, und die Trennung der Lohnarbeiter von den Produktionsmitteln hat ihren historischen Grund in der Trennung der Menschen von den Bedingungen ihrer Reproduktion, so dass sich die Aufspaltung des Kapitals in variables und konstantes Kapital selbst der ursprünglichen Akkumulation, einem Gewaltakt, verdankt. Einem Gewaltakt, der dann im strengen Hegelschen Sinne aufgehoben ist, insofern, als er das Resultat dieses Gewaltakts, die Trennung von Lohnarbeit und Kapital, reproduziert, ohne zugleich den unmittelbaren Gewaltakt zu reproduzieren.}

{Nur wenn man aus der entfalteten und totalen Wertform selbst diese Differenz herausholen will, braucht man jedesmal als Erklärungsgrund die ursprüngliche Akkumulation, was dann zu der irren Lehre von der Permanenz der sogenannten ursprünglichen Akkumulation führt. Und diese irre Lehre beruht darauf, daß ein nominalistisches Verhältnis, wie es durch die entfaltete oder totale Wertform (da fehlen ein paar Wörter in Typoskript), übernommen wird, dass nicht beachtet wird, daß Wertform und Wertsubstanz bei Marx getrennt sind, und dass die Wertsubstanz andere Voraussetzungen hat als die Wertform. Diese Voraussetzungen können teilweise aus der Wertform begründet werden, indem nachgewiesen werden kann, dass die Wertform nicht in sich subsistieren kann. Aber damit, dass gezeigt wird, dass die Wertform als bloße Form der Zirkulation nicht in sich subsistieren kann, ist noch lange nicht begründet, warum sie gleichwohl in sich subsistiert. Sie subsistiert aber nur in sich, indem Äquivalente getauscht werden, und in dem Tausch der Äquivalente Nichtäquivalente getauscht werden: Nämlich Äquivalent wird getauscht, die Arbeitskraft zu ihren Reproduktionskosten, nicht äquivalent wird getauscht, weil die Arbeitskraft mehr produzieren kann, als zu ihrer Reproduktion notwendig ist. Deswegen habe ich vom allgemeinen Charakter der Arbeit in Analogie zur Kausalität aus Freiheit gesprochen, weil jetzt die über die Notwendigkeit zur Reproduktion hinausgehende freie Arbeit Bedingung der notwendigen ist, so dass die Freiheit selbst trennbares, fixierbares Moment von der notwendigen Arbeit ist, aber nicht trennbar, indem sie als selbständige daneben angesehen werden kann, sondern tatsächlich als Bedingung der notwendigen Arbeit angesehen werden muss unter der Voraussetzung, dass das Eigentum an den Produktionsmitteln unterschieden wird von dem Eigentum an der Ware Arbeitskraft. Und dieser Unterschied liegt begründet in der Genesis der Ware Arbeitskraft in der sogenannten ursprünglichen Akkumulation. Wenn man nicht den Begriff des Aufgehobenseins hat und dann mit der Wertform herumfuchtelt, dann allerdings muss man, um innerhalb des Äquivalententauschs der Wertform Nichtäquivalenz zu erklären, eine permanente, sogenannte ursprüngliche Akkumulation, ersinnen.}

1) Anlage: Adorno, Negative Dialektik, Begriff und Kategorien, Zur Dialektik der Identität, stw 113(S. 149-152)

470

»Logik des Zerfalls« · Zur Dialektik von Identität

149

söhnung verwehrt deren positive Setzung im Begriff. Dennoch tut Kritik am Idealismus nicht ab, was die Konstruktion vom Begriff her an Einsicht einmal erwarb, und was die Führung der Begriffe an Energie von der Methode gewann. Nur das überschreitet den idealistischen Bannkreis, was seiner Figur noch einbeschrieben ist, ihn im Nachvollzug seines eigenen deduktiven Verfahrens beim Namen nennt, am entfalteten Inbegriff der Totalität ihr Gespaltenes, Unwahres demonstriert. Reine Identität ist das vom Subjekt Gesetzte, insofern von außen Herangebrachte. Sie immanent kritisieren heißt darum, paradox genug, auch, sie von außen kritisieren. Das Subjekt muß am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat. Dadurch gerade wird es frei vom Schein seines absoluten Fürsichseins. Er seinerseits ist Produkt des identifizierenden Denkens, das, je mehr es eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet, desto mehr wähnt, es als solches ohne subjektiven Zusatz zu haben.

Indem Denken sich versenkt in das zunächst ihm Gegenüberstehende, den Begriff, und seines immanent antinomischen Charakters gewahr wird, hängt es der Idee von etwas nach, was jenseits des Widerspruchs wäre. Der Gegensatz des Denkens zu seinem Heterogenen reproduziert sich im Denken selbst als dessen immanenter Widerspruch. Reziproke Kritik von Allgemeinem und Besonderem, identifizierende Akte, die darüber urteilen, ob der Begriff dem Befaßten Gerechtigkeit widerfahren läßt, und ob das Besondere seinen Begriff auch erfüllt, sind das Medium des Denkens der Nichtidentität von Besonderem und Begriff. Und nicht das von Denken allein. Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, der in Gestalt von Identifikation real ihr angetan wird, so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen. Daran haben alle relevanten Kategorien teil. Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandelt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität. Würde indessen das Prinzip

475

480

485

150

Negative Dialektik

abstrakt negiert; würde als Ideal verkündet, es solle, zur höheren Ehre des irreduzibel Qualitativen, nicht mehr nach gleich und gleich zugehen, so schüfe das Ausreden für den Rückfall ins alte Unrecht. Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde. Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliques. Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch. Hat ihn die kritische Theorie als den von Gleichem und doch Ungleichem enthüllt, so zielt die Kritik der Ungleichheit in der Gleichheit auch auf Gleichheit, bei aller Skepsis gegen die Rancune im bürgerlichen Egalitätsideal, das nichts qualitativ Verschiedenes toleriert. Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus. Das rückt nahe genug an Hegel. Die Demarkationslinie zu ihm wird schwerlich von einzelnen Distinktionen gezogen; vielmehr von der Absicht: ob Bewußtsein, theoretisch und in praktischer Konsequenz, Identität als Letztes, Absolutes behauptet und verstärken möchte, oder als den universalen Zwangsapparat erfährt, dessen es schließlich auch bedarf, um dem universalen Zwang sich zu entwinden, so wie Freiheit nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als *retour à la nature* real werden kann. Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet. Dadurch ist die negative Dialektik, als an ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie. Insofern bleibt auch sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird. Berichtigen muß sie sich in ihrem kritischen Fortgang, der jene Begriffe affiziert, die sie der Form nach behandelt, als wären es auch für sie noch die ersten. Zweierlei ist, ob ein Denken, durch die Not der einem jeglichen unentrinnbaren Form, geschlossen, prinzi-

490

495

Zur Dialektik von Identität

151

piell sich fügt, um den Anspruch der traditionellen Philosophie auf geschlossenes Gefüge immanent zu verneinen – oder ob es jene Form der Geschlossenheit von sich aus urgirt, der Intention nach sich selbst zum Ersten macht. Im Idealismus hatte das höchst formale Prinzip der Identität, vermöge seiner eigenen Formalisierung, Affirmation zum Inhalt. Unschuldig bringt das die Terminologie zutage; die simplen prädikativen Sätze werden affirmativ genannt. Die Copula sagt: Es ist so, nicht anders; die Tat handlung der Synthese, für welche sie einsteht, bekundet, daß es nicht anders sein soll: sonst würde sie nicht vollbracht. In jeglicher Synthesis arbeitet der Wille zur Identität; als apriorische, ihm immanente Aufgabe des Denkens erscheint sie positiv und wünschbar: das Substrat der Synthesis sei durch diese mit dem Ich versöhnt und darum gut. Das erlaubt dann prompt das moralische Desiderat, das Subjekt möge seinem Heterogenen sich beugen kraft der Einsicht, wie sehr die Sache die seine ist. Identität ist die Urform von Ideologie. Sie wird als Adäquanz an die darin unterdrückte Sache genossen; Adäquanz war stets auch Unterjochung unter Beherrschungsziele, insofern ihr eigener Widerspruch. Nach der unsäglichen Anstrengung, die es der Gattung Mensch bereitet haben muß, den Primat der Identität auch gegen sich selbst herzustellen, frohlockt sie und kostet ihren Sieg aus, indem sie ihn zur Bestimmung der besiegten Sache macht: was dieser widerfuhr, muß sie als ihr An sich präsentieren. Ideologie dankt ihre Resistenzkraft gegen Aufklärung der Komplizität mit identifizierendem Denken: mit Denken überhaupt. Es erweist daran seine ideologische Seite, daß es die Beteuerung, das Nicht-ich sei am Ende das Ich, nie einlöst; je mehr das Ich es ergreift, desto vollkommener findet das Ich zum Objekt sich herabgesetzt. Identität wird zur Instanz einer Anpassungslehre, in welcher das Objekt, nach dem das Subjekt sich zu richten habe, diesem zurückzahlt, was das Subjekt ihm zugefügt hat. Es soll Vernunft annehmen wider seine Vernunft. Darum ist Ideologiekritik kein Peripheres und Innerwissenschaftliches, auf den objektiven Geist und die Produkte des subjektiven Beschränkten, sondern philosophisch zentral: Kritik des konstitutiven Bewußtseins selbst.

500

505

510

152

Negative Dialektik

Die Kraft des Bewußtseins reicht an seinen eigenen Trug heran. Rational erkennbar ist, wo die losgelassene, sich selbst entlaufende Rationalität falsch wird, wahrhaft zu Mythologie. Ratio schlägt in Irrationalität um, sobald sie, in ihrem notwendigen Fortgang, erkennt, daß das Verschwinden ihres sei's noch so verdünnten Substrats ihr eigenes Produkt, Werk ihrer Abstraktion ist. Wenn das Denken bewußtlos seinem Bewegungsgesetz folgt, wendet es sich wider seinen Sinn, das vom Gedanken Gedachte, das der Flucht der subjektiven Intentionen Einhalt gebietet. Das Diktat seiner Autarkie verdammt Denken zur Leere; diese wird am Ende, subjektiv, zur Dummheit und Primitivität. Regression des Bewußtseins ist Produkt von dessen Mangel an Selbstbesinnung. Sie vermag das Identitätsprinzip noch zu durchschauen, nicht aber kann ohne Identifikation gedacht werden, jede Bestimmung ist Identifikation. Aber eben sie nähert sich auch dem, was der Gegenstand selber ist als Nichtidentisches: indem sie es prägt, will sie von ihm sich prägen lassen. Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält. Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber: die Anwendung seines ›Das ist‹ erschüttert seine gleichwohl unabdingbare Form. Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist. Identitätsdenken entfernt sich von der Identität seines Gegenstandes um so weiter, je rücksichtsloser es ihm auf den Leib rückt. Durch ihre Kritik verschwindet Identität nicht; sie verändert sich qualitativ. Elemente der Affinität des Gegenstandes zu seinem Gedanken leben in ihr. Hybris ist, daß Identität sei, daß die Sache an sich ihrem Begriff entspreche. Aber ihr Ideal wäre nicht einfach wegzuwerfen: im Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden. Dergestalt enthält das Bewußtsein der Nichtidentität Identität. Wohl ist deren Supposition, bis in die formale Logik hinein, das ideologische Moment am reinen Denken. In ihm jedoch steckt auch das Wahrheitsmoment von Ideologie,

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 {Das, was in dieser und in den folgenden Vorlesungen folgen soll, ist eine Interpretation des Abschnitts aus der Logik I $\rightarrow$ b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze, der dem Abschnitt a. Etwas und ein Anderes folgt. In diesem Abschnitt will Hegel begründen den Übergang von der transzendenten Bestimmung des Daseins, also der Bestimmung des Daseins durch das dem Dasein transzendente Denken, der äußeren Reflexion, zur immanenten Bestimmung des Daseins, also Bestimmung des Daseins, wie es durch das Ansich bestimmt ist.}
- 10

{Der Begriff der Bestimmung ist selbst doppeldeutig:}

- 15 {(1.) Etwas wird bestimmt durch das Denken, dann ist das Denken das Bestimmende und das Etwas das Bestimmte, das, was bestimmt worden ist. Das Denken ist Subjekt der Bestimmung, das Etwas ist Objekt der Bestimmung. Das wäre die Gestalt der äußeren Reflexion.}

- 20 {(2.) Ist es die Bestimmung des An-sich durch das Denken bestimmt zu werden. Es ist selbst dazu bestimmt von Anderem, nämlich dem Denken bestimmt zu werden, wie etwa das Haus dazu bestimmt ist, bewohnt zu werden. Sein Zweck ist ihm äußerlich und Hegel sagt, seinen Zweck außer sich zu haben, ist die immanente Bestimmung des Daseins, dem damit der äußere Zweck, nämlich das Denken selbst, immanente Bestimmung ist. Das ist der zweite Begriff der Bestimmung, Etwas ist zu etwas Anderem bestimmt. Etwas ist wie die Seele zur Seligkeit, das Haus zum Bewohntwerden bestimmt. Etwas ist bestimmt durch etwas Anderes und Etwas ist bestimmt zu etwas Anderem.}
- 25

- {Und in diesen Abschnitt findet dann gerade der Übergang statt von der äußeren Reflexion, durch die das An-sich bestimmt ist zu der immanenten Bestimmung des Daseins, nämlich durch die Bestimmung dessen wozu es bestimmt ist. Ich werde versuchen es an dem Text zu zeigen und einige Überlegungen vortragen.}
- 30

Hegel bestimmt das An-sich und das Sein-für-Anderes {in traditioneller Terminologie}, Substanz und Akzidenz als durch die äußere Reflexion am Etwas Unterschiedene.

- 35 {Sie sind mit dem Etwas gesetzt oder das Sein-für-Anderes ist mit dem An-sich gesetzt, aber es ist nicht durch das An-sich gesetzt, es ist nicht von dem An-sich hervorgebracht.}

- 40 Als getrennte sind sie jedoch jedes für sich Nichts, nur in ihrer Einheit in dem Dritten, dem Etwas, sind sie selbständig gegeneinander. Ihre Trennung wie ihre Einheit fallen in die äußere Reflexion, die das Daseiende Etwas zur Voraussetzung hat {und dann Substanz und Akzidenz als Bestimmtheiten dieses äußeren Daseins ausmacht}. In dieser Voraussetzung {des Etwas für die äußere Reflexion} kann An-sich und Sein-für-Anderes nicht getrennt sein, denn dann könnte die äußere Reflexion sich einmal auf das An-sich, ein andermal auf das Sein-für-Anderes als auf ihre Voraussetzung beziehen, und jedesmal hätte sie dann Nichts zur Voraussetzung. Sie hat überhaupt nur eine Voraussetzung, wenn sie beides zur Voraussetzung hat, An-sich und Sein-für-Anderes, *und* beide Voraussetzungen sind in ihr Eines, denn sonst wäre sie selbst wieder gespalten und jede der Teile der äußeren Reflexion hätte keine Voraussetzung.
- 45

- 50 {Bleibt einzusehen, daß das An-sich bestimmungslos ist, wenn es nicht etwas Anderes an ihm hat. Jede Definition des Wesens, der Substanz, des An-sich hat das genus proximum und die nähere Bestimmung durch die differentia specifica. Das genus proximum hat dann also die

Bestimmtheit der *differentia specifica* an sich. Abstrahiert von den Bestimmtheiten ist es Substanz ohne jede weitere Bestimmung, leere Kategorie und damit Nichts. Schwerer einzusehen ist das, was An-sich an sich hat, weil es weitere Bestimmungen für sich, auch Nichts ist. Es ist am ehesten zu bestimmen durch die erkenntnistheoretische Reflexion bei Kant, der nämlich versucht innerhalb des Bereichs der Erscheinungen ohne ein An-sich dieser Erscheinungen auszukommen. Kant kennt die Kategorie Substanz nur als Relationsbegriff, als Relationsbegriff bestimmt sie kein An-sich sondern das Beharrliche im Wechsel. Genauer: Wenn man die Kategorie Kausalitäten nimmt, dass eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer Regel folgt, müssen die Erscheinungen A und B distinkt sein. Wenn die Regel unter der Kategorie Kausalität steht, muß sie (1 unleserliches Wort), allgemeine Geltung haben, d.h. sie muß für die unendlich viele solcher einzelnen kausalen Verhältnisse gelten.}

{Damit sie für solche Verhältnisse gelten kann, müssen die Erscheinungen A und B, die nach einer Regel verknüpft werden, identifiziert werden durch das kategorische Urteil, dem entspricht die Kategorie Substanz. Werden sie identifiziert durch das kategorische Urteil, dann wird gesagt was als Erscheinung A und was als Erscheinung B anzusehen ist oder was die Erscheinung A oder B ist. Wenn die Erscheinung B auf die Erscheinung A nach einer Regel folgt, dann haben A und B nicht dieselbe Substanz, sie ist dann nicht wie es bei Kant im Schematismus Kapitel steht, das Beharrliche im Wechsel, sondern Substanz ist das Eine, nämlich was die eine Erscheinung ist, und Substanz ist das Andere, nämlich was die andere Erscheinung ist. Und die Identifizierung der Erscheinungen erfolgt als Voraussetzung ihres Übergangs ineinander in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, als der Regel der Abfolge dieser Erscheinungen. Substanz ist also gerade nicht das Beharrliche im Wechsel, sondern Voraussetzung dazu, überhaupt Erscheinungen als wechselnde bestimmen zu können. Jenseits dieser kategorialen Bestimmtheit sind die Erscheinungen bei Kant reine Mannigfaltigkeit und der Begriff der reinen Mannigfaltigkeit ist wieder der des Seins ohne jede weitere Bestimmung, d.h. was diese reine Mannigfaltigkeit bestimmt, sind lauter Relationen, es gibt gar kein An-sich. Unabhängig von den Relationen, in der auch die Substanz als Kategorie der Relation auftritt, unabhängig von diesen Relationen bleibt übrig nur die reine Mannigfaltigkeit, das alte Argument wieder: Die Akzidentien subsistieren nicht in sich sondern an Anderem, sie können gar nicht als in sich subsistieren oder als einzelne spezifische Qualitäten gedacht werden. Deswegen ist das, was das An-sich an sich hat, als äußerliche Bestimmtheit, was dem Subjekt durch das Prädikat zugesprochen wird, für sich genommen, unabhängig von dem Urteil, nicht zu bestimmen. Später folgt bei Hegel daraus, dass das Urteil deswegen dem Begriff vorgeordnet ist.}

So ist die Voraussetzung der äußeren Reflexion notwendig unterschieden und wesentlich Eine {nämlich die Einheit von An-sich und Sein-für-Anderes}. Das, worin sie wesentlich Eine ist, ist das An-sich, das aber nicht ohne das Sein-für-Anderes ist, das ist nur durch das Aufgehobene Sein-für-Anderes. Dies Aufgehobene Sein-für-Anderes ist aufgehoben nur für die äußere Reflexion, es ist eine Bedingung ihre Möglichkeit {nämlich insofern sie damit etwas Daseiendes zu ihrer Voraussetzung hat}. Es ist aufgehoben für die äußere Reflexion heißt nicht, es ist nur durch die äußere Reflexion aufgehoben, denn dann wäre die Einheit von An-sich und Sein-für-Anderes nur gedachte Einheit, die dem Dasein gegenüber gleichgültig wäre.

{Es ist für die äußere Reflexion aufgehoben, aber es ist nicht das Tun der äußeren Reflexion selbst, dass das Sein-für-Anderes in das An-sich aufgeht und dadurch das An-sich erst zu einem bestimmten, distinktem macht, denn wäre es nur durch die äußere Reflexion aufgehoben, wäre es Produkte äußeren Reflexion, die bestimmt ist, als das von Daseienden Unterschiedene, es wäre nur in der äußeren Reflexion aufgehoben nicht im Gegenstand der äußeren Reflexion. So ist es im Gegenstand der äußeren Reflexion für die äußere Reflexion aufgehoben.}

105 Die Vermittlung von äußerer Reflexion, dem Denken, zum Dasein ist {hier bei Hegel} nicht
eine vom Denken zum Gedachten, sondern zum Dasein, der vom Denken selbst zu erkennen-
den, bestimmenden Voraussetzung des Denkens: Damit Denken ist, kann nicht nur Denken
110 sein {und das, was nicht nur Denken ist, kann nicht Sein ohne jede weitere Bestimmung sein,
denn dann wäre es Nichts}. Die vom Denken erfaßte Bedingung seines Daseins ist notwendig
die gedachte Bedingung, aber die Bestimmung des Daseins als Bedingung des Denkens ist die
Bestimmung der notwendigen Voraussetzung des Denkens, nicht die zureichende Bestim-
mung des Daseins selbst. Genau diese Bestimmung der notwendigen Voraussetzung des Den-
kens, die eines dem Denken äußerlichen, wird nun zum An-sich dieses vorauszusetzenden
115 Daseins gemacht, weil am An-sich das Sein-für-Anderes für die äußere Reflexion aufgehoben
ist, soll das An-sich im Sein-für-die Reflexion sein, und darin mit der Reflexion übereinstim-
men. Denken ist zunächst ein innerliches, an sich und durch sich selbst bestimmtes, und es ist
Tätigkeit, Bestimmung seiner selbst und des gedachten. Denken ist setzen, hervorbringen.
Nun soll das, was von der äußeren Reflexion als ihre Voraussetzung erfaßt wird, zwar nicht
120 von ihr gesetzt werden, wohl aber als An-sich des Daseins von derselben substantiellen Form
sein wie die Reflexion.

Anmerkung: Die Kantsche Bestimmung der äußeren Reflexion ist die der reflektierenden Ur-
teils kraft, die zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine finden soll. Dies Allgemeine
125 kann nicht einfach gefunden werden, denn {das Allgemeine ist nach Kant gedachtes Prinzip}
dann wäre die Urteils kraft rezeptiv, intellektuelle Anschauung, also muß es durch die Urteils-
kraft gesetzt, produziert werden. Die Setzung des Allgemeinen ist dann zugleich die Subsum-
tion des Besonderen unter dies Allgemeine, die Bestimmung des Besonderen durch das All-
gemeine, also ein Akt der bestimmenden Urteils kraft, wenn den Resultaten der reflektierten
Urteils kraft objektive Allgemeinheit zukommt.

130 {Wenn aus einem Besonderen das Allgemeine bestimmt wird, dies Besondere unter dies All-
gemeine fällt, müßte einsichtig sein. Wenn zu einer Reihe von Spezies das nächste höhere
genus bestimmt wird, dann fallen alle diese Spezies aus denen das genus bestimmt wird, unter
das aus diesen Besonderen bestimmte genus notwendig. Wenn aus dem Besonderen das All-
135 gemeine gewonnen wird, so ist das in demselben Akt die Subsumtion des Besonderen, aus
dem dies Allgemeine gewonnen wurde, unter das Allgemeine. Kant sagt, ob den Resultaten
der reflektierenden Urteils kraft objektive Allgemeinheit zukommt oder nicht, läßt sich nicht
bestimmen, sie ist zunächst nur von regulativen Gebrauch, sie hat nur subjektive Gültigkeit.}

140 Kommt den Resultaten der reflektierenden Urteils kraft keine objektive Allgemeinheit zu,
dann ist das Allgemeine zum Besonderen hinzuphantasiert. Hegel sagt, die Voraussetzung
eines Allgemeinen, des Denkens {also nicht das vorausgesetzte Allgemeine, sondern die Vor-
aussetzung eines Allgemeinen, die Voraussetzung des Allgemeinen des Denkens}, muss
selbst Allgemein sein, sonst könnte sie nicht dessen Voraussetzung sein. Das Dasein als Be-
145 dingung der äußeren Reflexion muss der immanenten Bestimmung der Reflexion gemäß sein,
sonst wäre keine äußere Reflexion möglich, also ist das Allgemeine im Besonderen die Vor-
aussetzung der reflektierenden Urteils kraft. Dann aber ist das Allgemeine des Daseins, sein
An-sich, von der gleichen substantiellen Form, wie die Reflexion, es ist sich auf sich und auf
Anderes beziehende Tätigkeit: Denken. Aus dem Dasein, als der notwendigen Bedingung der
150 Reflexion, schließt er auf die substantielle Form dieses Daseins, die dem Denken analog sein
müsse.

{Äußere Reflexion oder reflektierende Urteils kraft ist Tätigkeit und zwar produktive Tätigkeit
des Denkens, insofern als die Resultate der reflektierenden Urteils kraft eben nicht rezipiert
155 werden können, sowie sich der Aristoteles das vormals vorgestellt hat, jeder Gegenstand sen-
det ein Wesensbild aus, das von dem Verstand in (intellectus) Analogie für sinnlichen Wahr-

- nehmung aufgenommen wird. Wenn das nicht der Fall ist und es keine intellektuelle Anschauung gibt, muß dieses Allgemeine aus dem Besonderen, oder genauer, aus der Reflexion auf das Besondere, durch die reflektierende Urteilskraft gesetzt sein. Soll es zugleich Bestimmtheit dessen sein, woraus es gewonnen wird, müssen beide, nämlich Resultat und das, woraus das Resultat bestimmt wird, von der gleichen substantiellen Form, von der gleichen Art sein. Wäre das nicht der Fall, würde die reflektierende Urteilskraft nur etwas zu den Gegenständen hinzuphantasieren, aber nichts an den Gegenständen selbst treffen. Würde die reflektierende Urteilskraft zu den Gegenständen nur etwas hinzuphantasieren, dann wären diese Gegenstände nicht die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft, sondern die reflektierende Urteilskraft wäre als produktive Einbildungskraft autonom, unabhängig von ihrer Voraussetzung, sie wäre gar nicht reflektierende Urteilskraft, sondern sie wäre setzende Reflexion.}
- 160
- 165
- 170 Kant kann sich diesem Schluss {von der reflektierenden Urteilskraft auf deren Voraussetzungen} nur entziehen, indem er sagt, Dasein ist Erscheinung, und was für die Erscheinung gilt, gilt nicht für den Grund der Erscheinung, das Ding an sich. Die Trennung von Ding an sich und Erscheinung ermöglicht die Trennung von Erscheinung und Denken, die Erscheinungen sind dann das dem Denken gegenüber Andere, ohne dass An-sich der Erscheinungen und
- 175 Denken zusammenfallen.
- {Also die Trennung von Ding an sich und Erscheinung auf der einen Seite ermöglicht die Trennung von Erscheinung und Denken auf der anderen Seite. Und das ist gerade das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, dass Kant sagt, die Resultate stehen unter einem generellen Vorbehalt, sie sind nur von subjektiver Geltung.}
- 180
- Was die reflektierende Urteilskraft an Allgemeinem aus den Erscheinungen bestimmt ist nicht das An-sich der Erscheinungen, denn sonst wäre das Allgemeine der Erscheinungen, die Substanz, das Denken, die Substanz wäre Subjekt. Der Grund der Selbständigkeit der Erscheinungen, des Daseins, gegen das Denken, ist bei Kant metaphysisch: Das Ding an sich, das als unbekannte Ursache der Erscheinungen nicht durch das Denken bestimmt werden kann. Die nominalistische Differenz von Dasein und Denken {oder der Dualismus in der Kantschen Philosophie} wird bei Kant festgehalten durch die Idee einer Metaphysik, deren Gegenstände, die Dinge an sich, bestimmt sein sollen, ohne dass sie für uns {für das Denken} bestimmbar wären. Hegel ist nominalistischer als Kant, in dem er das Dasein absolut setzt, und sagt, das, was absolut gesetzt ist, kann nur eine Setzung des Absoluten sein {und das Absolute ist der Geist}. [Ende der Anmerkung]
- 185
- 190
- Die Einheit des An-sich und des Sein-für-Anderes ist für die äußere Reflexion, einmal, indem
- 195 das Etwas als diese Einheit der äußeren Reflexion notwendig so erscheint {nämlich notwendig als die Einheit von Substanz und Akzidenz, als die Einheit von An-sich und Sein-für-Anderes}, zum anderen, als das Etwas als diese Einheit Voraussetzung der äußerlichen Reflexion ist.
- 200 {Zu unterscheiden: Das Erste wäre die reflektierende Urteilskraft bei Kant. Kant sagt, dass das Etwas, das erscheint, notwendig bestimmt ist durch genus proximum und differentia specifica. Ich kann aber weder genus proximum noch differentia specifica als Gegenstand meiner Wahrnehmung haben. Also ist es nur eine notwendig zu denkende subjektive Bestimmung der Gegenstände, sowie diese Gegenstände für uns sind, nicht wie sie an sich selber sind. Deswegen, weil es eine notwendige Bestimmung der Gegenstände für uns ist, ist die reflektierende Urteilskraft zugleich notwendig für die Wissenschaft und nicht konstitutiv für die Wissenschaft, notwendig insofern, weil sie zu Auffindung aller Verhältnisse, die unter den Kategorien stehen, anleitet, nicht konstitutiv, indem die Bestimmtheit, die die reflektierende Urteils-
- 205

210 kraft ausmacht, als Bestimmtheit für uns unter dem Vorbehalt steht, zu sein, d.h. nicht bloß
restringiert zu sein auf das einzelne Subjekt, sondern bloß für das Denken oder für die Reflexion. Das Etwas, als diese Einheit, erscheint der äußeren Reflexion notwendig als Einheit und
das Etwas, als diese Einheit, ist der äußeren Reflexion ihre eigene Voraussetzung. Das erste
215 betrifft die Beschaffenheit von Etwas als Einheit von An-sich und Sein-für-Anderes, das
zweite betrifft die Existenz des so beschaffenen Etwas als Einheit von An-sich und Sein-für-
Anderes. Hegel sagt, es ist nicht nur eine Beschaffenheit die subjektiv ausgemacht wird, son-
dern das, was so und so beschaffen ist, wie es subjektiv ausgemacht wird, ist zugleich Vor-
aussetzung des Denkens, das es also so und so beschaffen ausmacht.}

220 Im ersten Fall ist es erkenntnistheoretisch begründet, es ist von der Erkenntnis nicht anders zu
bestimmen, denn als diese Einheit {von Substanz und Akzidenz}: Hier ist die Erkenntnis das
Bestimmende, und das Etwas ist Resultat der Bestimmung, deren Subjekt das Subjekt der
Erkenntnis ist. Als reflektierte Voraussetzung der Erkenntnis ist dasselbe Etwas zu Etwas an-
derem bestimmt, dazu, Voraussetzung der Erkenntnis zu *sein* {der Akzent liegt dort auf dem
225 *Sein* als Voraussetzung der Erkenntnis zu existieren, es ist dann keine erkenntnistheoretische
Argumentation mehr, sondern eine ontologische, eine ontologische die ausgeht von einer er-
kenntnistheoretischen und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der äußeren Reflexi-
on oder der Erkenntnis, und die Bedingungen der Möglichkeit der äußeren Reflexion oder der
Erkenntnis ist die Existenz der Gegenstände der Erkenntnis als bestimmter}. Dazu {also zu
230 dieser Existenz} kann es nicht von der Erkenntnis bestimmt sein, denn dann wäre die Er-
kenntnis ihr eigener Bestimmungsgrund, also muss es An-sich selbst dazu bestimmt sein,
Voraussetzung der Erkenntnis zu sein, die sonst nicht Erkenntnis von etwas, sondern nur Er-
kenntnis ihrer selbst sein könnte.

235 {Das ist von Hegel eine in (hoffentlich hab ich das klar genug dargestellt), also eine außeror-
dentlich raffinierte Argumentation. Er nimmt erst Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis
auseinander, Reflexion und Dasein, und sagt: Aber die Reflexion hat selbst eine daseiende
Voraussetzung, und kann diese daseiende Voraussetzung bestimmen, als daseiende Voraus-
setzung der Erkenntnis ist sie bestimmt, hat sie ihre Bestimmung darin Voraussetzung oder
240 Bedingung der Erkenntnis zu sein. Ihre Bestimmung ist dies, Voraussetzung der Erkenntnis
zu sein, oder er sagt, als Voraussetzung der Erkenntnis kann sie diese Bestimmung nicht aus
Erkenntnis haben sondern als Voraussetzung der Erkenntnis, die durchgängig vor der Er-
kenntnis existiert muss sie diese Bestimmung an sich selber haben. Also ist das Dasein an sich
dazu bestimmt erkannt zu werden.}

245 Ist das Etwas aber An-sich dazu bestimmt, Voraussetzung der Erkenntnis zu sein, ist es an
sich dazu bestimmt, Voraussetzung der Erkenntnis zu sein, dann ist mit dem Etwas An-sich,
implizit die Erkenntnis gesetzt, das Erkanntwerden ist die immanente Bestimmung des Etwas,
und die Erkenntnis macht die mit dem Etwas implizit gesetzte Erkenntnis explizit, sie kommt
zu sich selbst.

250 {Das Erkanntwerden ist dann die immanente Bestimmung des Etwas, als der der Erkenntnis
transzendenten Voraussetzung des Etwas und die Erkenntnis macht die mit dem Etwas gesetzte
implizite Bestimmung nur explizit. Die Erkenntnis kommt in der Erkenntnis des Gegen-
standes nur zu sich selbst.}

255 Ist die Erkenntnis an sich oder implizit schon mit dem Etwas gesetzt – und mit dem Etwas
gesetzt sein heißt durch die äußere Reflexion gesetzt sein – {das kam ja aus dem Zitat raus:
was mit Etwas Anderem gesetzt ist, ist nicht durch dies Andere gesetzt, sondern ist für ein
Drittes zugleich, das eine ist für die Erkenntnis Bedingung des anderen, also mit dem Etwas
260 gesetzt sein, heißt durch die äußere Reflexion gesetzt sein}, dann ist diese äußere Reflexion,

weil das Dasein von ihr unabhängig ist, nicht der Grund der Erkenntnis, sondern Moment der Erkenntnis, dessen die implizit mit dem Etwas gesetzte Erkenntnis bedarf, um explizit zu werden.

265 {Gerade in dem getrennt wird in Erkenntnis und Gegenstand, sagt Hegel, mache ich die Bestimmung des Gegenstandes zu der Bestimmung, erkannt zu werden, weil anders Erkenntnis und Gegenstand bei der Trennung von Erkenntnis und Gegenstand gar nicht zusammenkommen könnten, weil anders die Erkenntnis, das Denken, gar keine Voraussetzung hätte und damit dass es keine Voraussetzung hätte, selbst entfiel. Die implizit mit dem Etwas gesetzte
270 Erkenntnis, bedarf, um explizit zu werden, der äußeren Reflexion, denn sonst gäbe es wiederum intellektuelle Anschauung, die implizit mit dem Etwas gesetzte Erkenntnis würde sich unmittelbar dem erkennenden Subjekt mitteilen. Sagt Hegel, das nicht, sondern das erkennende Subjekt ist auf die Reflexion der Differenz von Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis angewiesen, weil nur durch die Reflexion auf diese Differenz das, was an sich zur Erkenntnis
275 bestimmt ist, auch für die Erkenntnis wird.}

Was mit der äußeren Reflexion gesetzt ist {und das ist einfach eine Wiederholung von vorhin}, ist nicht durch die äußere Reflexion gesetzt – das zu behaupten war traditionell, Metaphysik.

280 {Und das folgt bei Hegel aus der Kritik an der traditionellen Metaphysik. Die ging davon aus, dass das, was erkannt wird, das Bleibende im Wechsel, die Substanz an den Dingen, dass das, was erkannt wird, das ist, was macht, dass die Gegenstände zu denken seien, nicht als einzelne Gegenstände die man sich nicht in den Kopf schlagen kann, sondern als substantielle Form
285 dieser Gegenstände. Hegel sagt, das ist eine Voraussetzung, die gemacht wird. Diese Voraussetzung verdankt sich selbst im Grunde der äußeren Reflexion. Macht man nämlich das weiter, dann heißt es: Worin stimmen eigentlich Denken und Gegenstand des Denkens überein? Wieso kann aus dem Gegenstand des Denkens ein gedachter Gegenstand werden? Doch nur indem der gedachte Gegenstand und das Denken dasselbe sind. Das geht aber nicht unmittelbar, sondern das geht in der Tradition über die ganze Hierarchie der Wesenheiten, d.h. über
290 die rationale Einteilung der Wesenheiten in der arbor porphyriana. Nur dann können die Gegenstände als substantielle Formen der Gegenstände gedacht werden, wenn sie in diesem rationalen ontologischen Verhältnis stehen. Sagt Hegel, woher weiß ich eigentlich überhaupt von dieser ontologischen Struktur des zu Denkenden? Wobei die ontologische Struktur des zu
295 denkenden mit dem Denken in dem reinen Denken Gottes zusammenfiel und das reine Denken Gottes ist der Grund war für die Einheit von subjektivem Denken und Objektivität des Gedachten.}

300 Daß das, was mit der äußeren Reflexion gesetzt ist, nicht durch die äußere Reflexion gesetzt ist, macht gerade die Reflexion zu einem dem Etwas impliziten An-sich, die dazu bestimmt ist, explizit und damit Erkenntnis zu werden.

{Sagt Hegel, hat der Nominalismus herausgebracht, der gezeigt hat, daß alle diese Wesenheiten zunächst bloß ausgedacht Wesenheiten sind, ausgedacht Wesenheiten, die Setzungen des
305 Denkens sind, aber die nicht durch die äußere Reflexion gesetzt waren, sondern die als an sich seiende Bestimmung der zu denkenden Gegenstände behauptet wurden. Wird diese Behauptung reflektiert, erweist sich, daß mit dem Denken der Gegenstand des Denkens gesetzt ist, aber nicht durch das Denken die substantielle Form dieser Gegenstände hervorgebracht wird. Würde die substantielle Form durch das Denken hervorgebracht, verfielen diese substantiellen
310 Formen notwendig der nominalistischen Kritik, sie würden zu einer den Gegenständen hinzugephantierten Produkte des Denkens.}

{Das ist der Hegelsche Trick, mit dem er seinen Idealismus begründet. Er sagt, ich trenne das und sage: Mit der äußeren Reflexion ist erkenntnistheoretisch die Differenz von Subjekte der Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis gesetzt. Ist diese Differenz gesetzt, erweist sich, dass, was mit der äußeren Reflexion gesetzt ist, nicht bloße Zutat des Denkens zu den Gegenständen ist, sondern macht das erkannt werden zur immanenten Bestimmungen des An-sich des Etwas, weil anders überhaupt kein Verhältnis von Denken und Gegenstand möglich wäre. Wäre kein Verhältnis von Gegenstand und Denken möglich, hätte das Denken keine Voraussetzung müsste es in sich subsistieren, das, was in sich subsistiert, ist das ens a se, Sein ohne jede weitere Bestimmung, Nichts. Also muss, so das Argument von Hegel, das Erkanntwerden die immanente Bestimmung des An-sich sein, weil sonst das Subjekt der äußeren Reflexion oder die äußere Reflexion gar keine Voraussetzung hätte und weder äußere Reflexion noch irgendeine wäre. Also das macht gerade die Reflexion zu einem dem Etwas impliziten An-sich, jetzt die Reflexion zu einem impliziten An-sich, das dazu bestimmt ist, explizit und damit Erkenntnis zu werden.}

Der Fortgang von impliziter zu expliziter Reflexion ist dann der Fortgang des Begriffs zu seiner Exposition, ist immanente Entwicklung der dem An-sich impliziten Reflexion, die nur über die Trennung von Gegenstand der Reflexion und Subjekt der Reflexion möglich ist, ohne die das Implizite nicht explizit werden könnte.

{Wäre es nur implizit, nicht zugleich Gegenstand der äußeren Reflexion, gäbe es auch keine Entwicklung des Begriffs innerhalb des An-sich des Etwas. Die äußere Reflexion ist notwendiges Moment der Erkenntnis, weil nur über die äußere Reflexion erkannt werden kann, dass die immanente Bestimmung des An-sich das Erkanntwerden ist. Die äußere Reflexion, die Trennung von Subjekt und Gegenstand, ist notwendiges Moment der Entwicklung der immanenten Bestimmung des An-sich.}

Das An-sich des Etwas ist implizit Reflexion, Reflexion in der Form des Daseins, so ist sie Naturzweck, die explizite Form der Reflexion ist der Begriff, er ist Zweck der Natur, und die immanente Bewegung vom An-sich des Etwas zum Begriff ist die Einheit von Naturgeschichte und Geschichte des Denkens. Diese »Überwindung« des Dualismus von Denken und Sein macht die Geschichte der Menschen zur Fortsetzung der Naturgeschichte, und außer der Einheit von Natur- und Geistesgeschichte ist nur Sein ohne weitere Bestimmung, faule Existenz, deren Dasein je nach Klassenzugehörigkeit unter den Titeln arbeitscheues Element, nach der Interpretation des Kapitals sind nicht zu vermittelnde Arbeitslose Arbeitsunwillige, brotlose Kunst oder praxisfremde Theorie heißen. Dafür, dass etwa die Kunst, die unser Bundeskanzler nach Selbstauskunft zu seiner »seelischen Hygiene« (ein Ausdruck von Helmut Schmidt) bedarf, nicht brotlos wird, ist ebenso gesorgt wie dafür, dass die falsche Theorie nicht ohne Praxis bleibt. Diejenigen, die ihrer Bestimmung als Sein-für-Anderes {und das An-sich ist an sich selbst das Sein-für-Anderes, wenn seine immanente Bestimmung das Erkanntwerden ist} entweder nicht parieren können oder nicht parieren wollen, müssen vor denjenigen, denen es als zweite Natur aufgezwungen wurde, in Schutz genommen werden, und die sicherste Form dieses Schutzes ist Schutzhaft im Arbeitslager, deren Einrichtung durch die neueste Arbeitsgesetzgebung vorbereitet wird.

{Ich meine, das letzte nur dazu, um zu zeigen, worin es mit dieser äußerst komplizierten Bestimmung bei Hegel auch geht, mit dem Verhältnis von Bestimmung, Bestimmtheit und Beschaffenheit.}

[4. Heft, S. 1r - 11r]

[Typoskript]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 {Diese Vorlesung ist eine genauere Ausführung von reflektierender Urteilskraft und Ding an sich. Eine Überschneidung mit dem Seminar Kritik der Urteilskraft läßt sich dabei nicht vermeiden. Es geht also um die Stellung von reflektierender Urteilskraft, dem, was bei Hegel An-sich-sein und Sein-für-Anderes heißt und was bei Kant »Ding an sich« heißt, weil in dem Kapitel »a. Etwas und ein Anderes« in der Hegelschen Logik I auch eine Polemik gegen den
- 10 Kantschen Begriff des Dings an sich sich findet.}

- Die reflektierende Urteilskraft hat Voraussetzungen, das Besondere, von dem sie ausgeht, um zu ihm das Allgemeine zu finden. Der Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine hat zwei
- 15 Seiten: Einmal soll aus einem gegebenen Besonderen das Allgemeine bestimmt werden, aus der Spezies das Genus, und es soll zweitens aus einem partikularen Urteil ein universales Urteil begründet werden. Das zweite ist das Induktionsprinzip, das erste aber ist keine Änderung der Quantität sondern eine der Substanz. Es ist möglich, Hunde, Katzen und Mäuse zu Tieren zusammenzufassen, Griechisch, Lateinisch und Deutsch zu Sprachen {zusammenzufassen},
- 20 aber es ist nicht möglich, Katzen, Latein und Streichquartette {unter einem Allgemeinen} zusammenzufassen.

- {Sie sehen da, wie die Resultate der reflektierenden Urteilskraft von Distinktionen in dem Gegenstandsbereich selbst abhängig sind, indem man solch unsinnige Beispiele konstruiert, läßt sich das zeigen.}
- 25

- Es lassen sich also nur Spezies zusammenfassen, die zu demselben Genus gehören, oder {wenn man eins weiter unten anfängt} Individuen, die zu derselben Spezies gehören. Eine Klassifikation der Gegenstände möglicher Erfahrung, die {umfangslogisch oder nominalistisch} als Zerlegung der Gesamtklasse der Gegenstände möglicher Erfahrung in Elementfremde Teilklassen aufgefasst werden kann, hat die Klassifizierbarkeit dieser Gegenstände zur
- 30 Voraussetzung, und diese Klassifizierbarkeit wäre eine logische Struktur des Ontischen, sie {die Zerlegung der Gesamtklasse der Gegenstände möglicher Erfahrung in Teilklassen} hat eine ontologische Struktur {dieser Gesamtklasse} zur Voraussetzung. Die logische Struktur ist nicht bestimmt durch die Prädikamente, also die Kategorien, sondern durch die Prädikabilien {unter Prädikabilien fasst man zusammen} genus proximum, differentia specifica und species {die allesamt nicht unter den Prädikamenten erscheinen, sondern nähere Bestimmungen einer Kategorie, hier der Kategorie Substanz, sind}. Die Voraussetzung der ontologische
- 35 Struktur wird von der reflektierenden Urteilskraft gemacht oder die ontologische Struktur ist mit der reflektierenden Urteilskraft gesetzt {als Bedingung ihrer Möglichkeit}, aber sie ist als Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft nicht durch die reflektierende Urteilskraft gesetzt. Die traditionelle Metaphysik ist der Sache nach reflektierend, aber nicht auf sich als Reflexion reflektierend, sie unterstellt zunächst die mit der reflektierenden Urteilskraft gesetzte ontologische Struktur {des Seienden} als gegeben, als Sein des Gedachten, sei dies nun
- 40 Idee neben den Gegenständen der Erfahrung {wie bei Platon} oder substantielle Form der Gegenstände der Erfahrung {wie bei Aristoteles}. Untersucht wird zunächst die Beschaffenheit der ontologischen Struktur, nicht ihre Stellung zur reflektierenden Urteilskraft, deren Begriff sich erst der erkenntnistheoretischen Reflexion verdankt.
- 45

- (Die wiederum von der nominalistischen Kritik am Universalienrealismus abhängig ist. Denn
- 50 die nominalistische Kritik benutzt ja selbst ein erkenntnistheoretisches Argument: Woher weiß ich denn, dass das, was gedacht ist, zugleich die Substanz der Gegenstände ist?)

Die Untersuchung der ontologischen Struktur kann sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung stützen, denn denen ist ihre Stellung in der logischen Ordnung des Seienden nicht anzusehen {eine Katze z.B. gibt das von sich aus gar nicht her: Ihre Stellung etwa in einem zoologischen Stammbaum der Arten}. Es kann also nur die logische Seite der ontologischen Struktur untersucht werden, die Stellung der die Struktur bestimmenden Prinzipien, die nur durch das Denken untersucht werden können. Resultat einer solchen Untersuchung ist die arbor porphyriana {der Stammbaum der Substanzbegriffe}, in deren oberstem Begriff, dem der Substanz, Prädikamente und Prädikabilien zusammenfallen, und deren Identität die Widerspruchsfreiheit der ganzen ontologischen Struktur begründen soll. Die Substanz, in der Alles Eins ist, ist von dem sich auf sich beziehenden, reflexiven Denken nicht mehr zu unterscheiden, so dass für die Ontologie der ontologische Grund der Ordnung des Seienden und die Reflexion des Denkens auf sich selbst dasselbe sind.

{Wenn man mit Louis Althusser reden wollte: In letzter Instanz dasselbe sind. Der ontologische Grund, als identische Substanz das oberste Prinzip der Ordnung des Seienden, und das sich auf sich beziehende Denken unterstehen beide nicht nur dem Satz der Identität, sondern sind leere, reine Identität, ohne jede weitere Bestimmung, und deswegen auch nicht voneinander zu unterscheiden. Das macht sich Hegel beim Begriff des absoluten Wissens zunutze.}

Nun macht die Ordnung des Seienden gerade seine Bestimmtheit für das Denken aus, und ohne diese Bestimmtheit ist nichts, so dass die Ordnung des Seienden erst das Sein des Seienden begründet, damit ist die Existenz im Denken begründet. Diese ontologische Argumentation ist der Form nach schon Erkenntnistheoretisch, denn sie ist apagogisch, führt jedes ihr widerstrebende Argument auf das Urteil Nicht ist zurück {also auf die reine Kontradiktion}. Eine apagogische Begründung ist nicht apodiktisch, aus Prinzipien beweisend, sondern voraussetzend, sie setzt voraus, was nicht erst durch sie begründet wird: Dass Seiendes oder dass Dasein ist. Deshalb ist jede ontologische Argumentation eine der reflektierenden Urteilkraft, die ihren Gegenstand nicht dogmatisch behandelt, sondern ihren Gegenstand erörtert.

{In der Metaphysik unterscheidet Aristoteles zwei Formen von Beweisen: Den apodiktischen aus Prinzipien und den elenktischen, den durch Widerlegung. Durch Widerlegung heißt, dass eine Annahme durch ihre Konsequenz auf einen Widerspruch geführt wird.}

1.) Anmerkung: Der Wortstamm Ort im Wort erörtern stammt vom griechischen topos, und die Topologie {in der Logik} ist die Lehre von den logischen Örtern der Beweisgründe, z.B. Beweis aus der Substanz, Beweis aus dem Akzidenz. Wird etwa nach dem Grund dafür gesucht, dass ein schwerer Gegenstand nach unten fällt, dann ist der Grund aus der Substanz das grave, die Schwere {und diese Schwere ist dem Gegenstand entweder immanent durch die Definition, weil es zur Definition der Spezies Körper gehört, daß er schwer ist, oder sie ist ihm bei der Schaffung durch Gott verliehen, je nachdem, ob man Aristoteles oder Thomas nimmt}, der Grund aus dem Akzidenz, dass der Faden, an dem dieser Gegenstand bis dahin hing durchgeschnitten wurde.

{So dass immer gefragt wird: Aus welchem Grund fällt der Gegenstand? Ist der Grund nun in der Substanz zu suchen oder ist der Grund im Akzidenz zu suchen? Ist der Grund in der Substanz zu suchen, sagt man normalerweise, muß eine apodiktische Form folgen, ist der Grund im Akzidenz zu suchen, muß eine andere Form der Begründung folgen, weil akzidentielle Begründungen nicht apodiktisch, nicht aus Prinzipien sein können. Das sind Regeln der Argumentation oder Regeln zum Auffinden der Argumente. Diese Regeln zum Auffinden der Argumente setzen die kategoriale Differenz von Substanz und Akzidenz voraus und die Differenz in den Prädikabilien von genus proximum und differentia specifica und species. Es sollte hiermit nur gezeigt werden, warum es verschiedene Örter von Beweisgründen gibt, und wie

105 diese verschiedenen Beweisgründe zusammenhängen. Noch eine Zwischenbemerkung: In der Differenz vom Beweis aus der Substanz und dem Beweis aus dem Akzidenz haben Sie schon die sich für neu haltende wissenschaftstheoretische Differenz von Randbedingung und Gesetzesaussage. So schlau war der Aristoteles auch schon.}

110 Dass die Topologie, also die Lehre von den logischen Örtern von Argumenten, keine dogmatisch durchorganisierte Wissenschaft sein kann, keine Wissenschaft, die nach Prinzipien organisiert ist, hat schon Aristoteles gesehen. Im Korollar {als Anhängsel} zur Logik erscheint diese Topologie dann wieder als Resultat einer reflektierenden Urteilskraft.

115 {Dass die Topologie ihre Gegenstände nicht von vornherein bestimmt, sondern der die Gegenstände vorausgesetzt sind, und wo erst hernach eine Topologie, eine systematische Darstellung der Örter aus der Reflexion resultiert. Insbesondere für die bei Schlußverfahren besonders wichtigen Mittelbegriffe hat Aristoteles gesagt: Es gibt kein methodisch geregeltes Verfahren, einen solchen Mittelbegriff selber zu deduzieren, sondern das Schließen, soweit es das Auffinden des richtigen Mittelbegriffs ist, ist eine Kunst. Dogmatisch wird hier gebraucht in einem schlichten Sinne von Lehre. Wenn es keine dogmatisch durchorganisierte Wissenschaft gibt, heißt das: Es gibt keine Wissenschaft, die mit den obersten Prinzipien anfängt und von diesen Prinzipien fortgeht zum Prinzipiatum.} Soweit die erste Anmerkung.

125 Hegels Einsicht besteht nun zunächst in der des Nominalismus, dass das, was die reflektierende Urteilskraft zu ihrer Voraussetzung hat, nicht durch sie begründet ist {dass Denken und Sein unterschieden sind}, die logische Bestimmtheit des Denkens begründet nicht die logische Bestimmtheit der ontischen Voraussetzungen des Denkens, die Universalien können gedacht werden, ohne dass ihnen eine Realität außerhalb des Denkens zukommen muss, denn das ließe sich nur begründen, wenn das, was von der reflektierenden Urteilskraft vorausgesetzt ist, auch durch die reflektierende Urteilskraft gesetzt ist. Hegel sagt dann ferner, die reflektierende Urteilskraft ist, und die reflektierende Urteilskraft hat Voraussetzungen, das Dasein, das nicht nur Voraussetzung der (genitivus objectivus) reflektierenden Urteilskraft ist, sondern auch von ihr als ihre Voraussetzung erkannt wird, und damit zur Voraussetzung der (genitivus possessivus) reflektierenden Urteilskraft wird. In dieser Form ist die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft für diese mit ihr gesetzt, ihre Voraussetzung ist Voraussetzung für sie, ohne die sie, die reflektierende Urteilskraft, nicht wäre – darin kehrt die apagogische Form des Beweises wieder {anders gewendet: Die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft ist die Bedingung ihrer Möglichkeit, ohne die sie nicht wäre} –, die in dieser Bestimmung, Voraussetzung für die reflektierende Urteilskraft zu sein, aber auch ohne die reflektierende Urteilskraft nicht wäre {Was dann wäre, wäre möglicherweise Sein ohne jede weitere Bestimmung oder Sein mit irgendeiner anderen Bestimmung, aber nicht Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft}. Diese Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft ist nun weder für diese {reflektierende Urteilskraft selbst} bestimmbar oder sie ist für sie nicht bestimmbar.

145
150 Zunächst den ersten Fall: Ist die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft für die reflektierende Urteilskraft bestimmbar, dann ist diese Voraussetzung kein in sich subsistierendes An-sich, das gegen die Bestimmung durch die reflektierende Urteilskraft in sich verschlossen ist, sondern sie, die Voraussetzung ist dazu bestimmt, durch die reflektierende Urteilskraft bestimmt zu werden. Dabei ist es gleichgültig, ob bestimmbar heißt, die Voraussetzung ist an sich bestimmt und die reflektierende Urteilskraft bekommt diese Bestimmung heraus, oder die Voraussetzung ist an sich unbestimmt und ist zunächst leerer Gegenstand, der durch die setzende Reflexion erst bestimmt wird, denn in beiden Fällen ist das An-sich der Voraussetzung ein Sein-für-die Reflexion {nämlich als Voraussetzung der Reflexion, genitivus possessivus}.

155 Durch die Reflexion erst wird das, was im An-sich nur implizit, nur als Bestimmung des An-sich angelegt ist, explizit.

Jetzt der zweite Fall: Wäre andererseits die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft nicht bestimmbar, dann könnte aus der reflektierenden Urteilskraft noch geschlossen werden, dass sie eine Voraussetzung haben muß, aber nicht, wie diese Voraussetzung zur reflektierenden Urteilskraft steht, ihre Voraussetzung wäre für sie unerkennbar, sei sich selbst ein Rätsel oder genauer: Ein Wunder. Die Rationalität des reflektierenden, sich auf sich beziehenden Denkens hätte eine unbestimmbare, und damit für Hegel irrationale Voraussetzung. Irrational, weil widersprüchlich wäre diese Voraussetzung das bestimmungslose Sein, als dass es weder bestimmbar ist noch Voraussetzung sein kann, und alles, was mehr ist als dies Sein ohne jede weitere Bestimmung habe schon das Moment an sich, dass es zunächst zum Gegenstand der äußeren Reflexion mache, an dem dann aber schon seine Bestimmbarkeit durch die Reflexion gesetzt sei. Was als Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft mit dieser gesetzt ist, ist dann für sie gesetzt, als für sie bestimmt gesetzt, in der doppelten Bedeutung des »für sie bestimmt«. Es ist bestimmte Voraussetzung, nicht bestimmungsloses Sein, und es hat die Bestimmung, für die reflektierende Urteilskraft da zu sein.

2.) Anmerkung: Diese Bestimmung der Voraussetzung, für die reflektierende Urteilskraft da zu sein, hat Aristoteles in seiner Politik dargestellt: Die Arbeitsteilung in der Polis hat die Bestimmung, die Voraussetzung für die Eudämonia {die Glückseligkeit} zu schaffen, für das kontemplative Glück, das absolute Denken zu denken, das der einzige Selbstzweck ist. Im Denken des Denkens haben alle Voraussetzungen dieses reflexiv sich auf sich beziehenden Denkens ihr telos, ihre Bestimmung.

180 {Wenn etwas bei Hegel Bestimmung besitzt, ist das immer auch das telos, wozu es werden soll, wozu es bestimmt ist. Da kommt eigentlich nach Hause oder daran wird vielleicht durchsichtig, wieso die Ontologie, die der Sache nach reflektierend argumentiert, aber apodiktisch eine logische Struktur dem Seienden unterstellt, bei der Untersuchung dieser logischen Struktur auf die Koinzidenz, das Zusammenfallen von Gegensätzen, von Substanz und Denken, kommt. Denn es ist von vornherein ausgemacht, dass alles hingeordnet ist auf diesen Zweck, der der einzige Selbstzweck in dem ganzen System ist: Das Denken des Denkens, und es ist der einzige Zweck für die Menschen, durch das Denken des Absoluten glücklich zu werden. Aristoteles ist realitätstüchtig genug, um zu sagen: Dazu müssen alle Bequemlichkeiten zuvor erstmal vorhanden sein.}

190 Für Hegel dagegen ist diese Bestimmung, nämlich die Bestimmung des absoluten Zwecks, der Selbstzweck ist, nicht getrennt von ihren Voraussetzungen. Die absolute Idee ist nicht reiner Selbstzweck, sondern Moment, nämlich Bestimmung ihrer Voraussetzungen, und nur in die ihrer Bestimmung gemäßen Bewegung ihrer Voraussetzungen zur absoluten Idee ist diese Idee wirklich, ist sie mehr als eine leere Abstraktion.

200 {Von Aristoteles stammt die Kritik an der platonischen Ideenlehre: Die Ideen könnten nicht jenseits dessen sein, dessen Ideen sie sind, könnten sein nur als substantielle Form des Seienden, des Daseienden, dessen substantielle Formen sie sind, nicht getrennt davon an einem Ideenhimmel festgemacht. Hegel wiederholt eigentlich dieses Argument nur und sagt, auch der absolute Zweck des Seienden kann nicht von dem Dasein, dem Seienden, insgesamt getrennt sein, sondern er muss Zweck in diesem Seienden sein, womit jedes Seiende seinen Zweck hat jenseits seiner selbst. Aber dieses, dass es seinen Zweck jenseits seiner selbst hat, ist zugleich nach Hegel immanente Bestimmung des Seienden, so, wie bei Aristoteles die substantielle Form immanente Bestimmung des Gegenstandes als der geformten Materie ist.}

Die Idee ist selbst die Totalität der Bewegung zu ihr, also ist sie auch im Dasein als dessen immanente Bestimmung, so dass die absolute Idee immer schon wirklich ist in ihren Voraussetzungen.

210 {Der Ausspruch: Das Ganze ist das Wahre, so ist die absolute Idee immer schon wirklich in ihren Voraussetzungen, aber immer unvollendet in ihren Voraussetzungen. Diese unvollendete Wirklichkeit der Idee in ihren Voraussetzungen, sagt Hegel, ist die Bewegung dieser Voraussetzungen selbst. Deswegen ist die Philosophie das reine Zusehen der Selbstbewegung der Idee in ihren Voraussetzungen. Abstrakt genommen, jenseits dieser Bewegung oder als Resultat dieser Bewegung, ist die Idee zugleich wieder leere Identität, reines, bestimmungsloses Sein ohne jede weitere Bestimmung. Und als reines, bestimmungsloses Sein ohne jede weitere Bestimmung, sagt Hegel, ist es der leere Punkt, und er versucht dann, aus dieser Bestimmungslosigkeit den ganzen Raum zu deduzieren.} Soweit diese zweite Anmerkung.

220 Kant dagegen sagt, was Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft ist, hat zwei zu unterscheidende Bestimmungen, erstens die, Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft zu sein und zweitens Erscheinung, Dasein zu sein, das zunächst keine weitere Bestimmung hat, und erkenntnistheoretisch nur nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, nach den Kategorien Substanz, Kausalität und Wechselwirkung beurteilt werden kann, nicht aber nach immanenten Bestimmungen {dieses Daseins oder dieser Erscheinung}. {Die Erscheinungen haben gar keine immanenten Bestimmungen, jedenfalls in der Kritik der reinen Vernunft nicht, sondern stehen nur unter den Bedingungen ihrer Möglichkeit, unter den Kategorien Substanz, Kausalität und Wechselwirkung.} Immanente Bestimmungen des Daseienden – und ich benutze synonym Dasein und Erscheinung – sind zwar nicht unzulässig, unzulässig ist aber, das, was dies
230 Dasein für die reflektierende Urteilskraft ist, zur immanenten und erschöpfenden Bestimmung des Daseins zu machen, denn das Dasein sei als Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft mit dieser gesetzt, aber darum nicht schon für sie, und das Dasein sei durch ein Anderes gesetzt, das Ding an sich, dem übersinnlichen, intelligiblen Substrat, von dem von der reflektierenden Urteilskraft nur gesagt werden könne, es sei das Wesen, von dem wir nur die Erscheinung kennen, von dem also nur die Existenz als Ursache der Erscheinung ausgesagt werden könne, das aber weiter keiner affirmativen Bestimmung zugänglich sei, das für uns nicht bestimmbar ist, wenngleich es an sich bestimmt sein muss.

{Sie finden das in § 81 der Kritik der Urteilskraft ¹⁾. Dass es für uns nicht bestimmbar ist, sagt
240 Hegel, macht es für uns zum Sein ohne jede weitere Bestimmung, zu einer leeren Abstraktion. Und er denunziert das Kantsche Ding an sich dann auch als leere Abstraktion und sagt, darüber hinaus zu versichern, daß es an sich bestimmt oder an sich Wesen sei, ist eigentlich schon deswegen unzulässig, weil es vorher für uns für unbestimmt erklärt wurde. Jetzt folgt eine andere Argumentation. Kant sagt das erst einmal. Es kommt am Ende heraus der Grund,
245 warum Kant das so macht. Zunächst noch eine Reflexion.}

Die Bestimmbarkeit eines Gegenstandes hat zwei Voraussetzungen. Der Gegenstand muß an sich bestimmt sein, denn als bestimmungsloser wäre er jeder Bestimmung, auch einander widersprechenden Bestimmungen, zugänglich {und wäre dann nihil negativum. Hegel macht
250 das sehr schön vor: Sein ohne jede weitere Bestimmung ist Nichts. Sein und Nichtsein sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt in Beziehung auf denselben Gegenstand. Und wenn gesagt wird, Sein ist Nichtsein, ist das der reine Widerspruch}, und er muß durch Anderes, hier durch Denken, bestimmbar sein, sonst könnte das Denken nur rezeptiv sein, seine Bestimmtheit in sich abbilden, und es wäre dann ein metaphysisches Wunder, dass die Abbildungen der Gegenstände mit den immanenten Bedingungen des Denkens zusammenstimmten.
255

{Gerade, dass die Abbildungen des Wesens der Gegenstände mit den immanenten Bedingungen des Denkens zusammenstimmen, hatte ja in der naiven Ontologie dazu geführt, die oberste Substanz mit dem Denken gleichzusetzen, weil keine Differenz mehr zwischen Substanz ohne jede weitere Bestimmung und Denken, als Denken des Denkens, als reiner Identität, zu machen war. Es wäre also ein Rückfall in die Ontologie.}

Kant sagt, die Bestimmtheit an sich ist nicht nur Voraussetzung der Bestimmbarkeit durch Anderes {durch Denken oder auch durch Arbeit}, dann würde das An-sich zum Sein-für-Anderes, zur Bestimmbarkeit durch Anderes {wäre nur Moment oder die Festigkeit des An-sich, das An-sich-Bestimmtsein des Gegenstandes wäre nur Moment der Bestimmbarkeit durch anderes}, es ist als Bestimmtheit an sich nicht nur dies, Moment der Bestimmbarkeit zu sein.

{Und das werde ich in der folgenden Vorlesung zeigen, wie Hegel das An-sich festhält als ein Bestimmtes, aber als ein Bestimmtes nur, sofern dies Bestimmte Moment der Bestimmbarkeit ist. Weil Hegel ganz genau sieht: Das bestimmungslose Sein ist auch gar nicht weiter bestimmbar, das Argument ist nur negativ. Nochmal: Kant sagt, die Bestimmtheit an sich ist nicht nur Voraussetzung der Bestimmbarkeit durch Anderes, denn dann würde das An-sich zum Sein für Anderes, zur Bestimmbarkeit durch Anderes, sondern die Bestimmtheit an sich ist mehr als nur Moment der Bestimmbarkeit.}

Das Argument ist nur negativ, und darum zunächst nur eine Einschränkung der Erkenntnis, die aus der erkenntnistheoretischen Reflexion auf deren Voraussetzungen gewonnen wird, und deren Resultat ist, dass Voraussetzung der Reflexion und Reflexion zwei Sachen seien.

{Kant kann nur sagen, dass es zwei unterschiedene Sachen sind, wenn er sagt, die Voraussetzung der Reflexion hat noch einen anderen Bestimmungsgrund als den, Voraussetzung für die Reflexion zu sein. Voraussetzung der Reflexion ist das Dasein. Kant sagt, dies Dasein ist Erscheinung, und die hat noch einen anderen Bestimmungsgrund: Das Ding an sich als Ursache der Erscheinung, und in diesem Ding an sich als unbekannte Ursache der Erscheinung ist ein Bestimmungsgrund gesetzt, der es nicht erlaubt, das Dasein zu reduzieren auf seine Bestimmung, Voraussetzung für die Reflexion zu sein. Diese Trennung ist erschlossen, das Argument ist nur negativ bei Kant und darum zunächst nur eine Einschränkung der Erkenntnis, die aus der erkenntnistheoretischen Reflexion auf die Voraussetzungen dieser Reflexion gewonnen wird, und deren Resultat ist, dass Voraussetzung und Reflexion zwei unterschiedene Sachen seien und das, was eine Sache als Voraussetzung der Reflexion ist, noch nicht bestimmt, was diese Sache an sich selbst sei. Hegel sagt nun, das An-sich-sein ist das Sein für Anderes, damit für die Reflexion.}

Diese Trennung ist erschlossen., nicht durch das Denken in intentione recta erfaßt, dann wäre sie bestimmt {es wird also nicht gesagt: Das ist die Sache qua Erscheinung des Dings an sich, und das ist die Sache qua Voraussetzung für die Reflexion, denn würde das gemacht, dann wäre diese Trennung selbst durch das Denken, durch die Reflexion bestimmt}. Der Gegenstand ist in der erkenntnistheoretischen Reflexion nur mittelbar durch die intentio obliqua gestreift {Es wird gefragt nach den Voraussetzungen, diese Voraussetzungen als Voraussetzungen des Denkens streifen diesen Gegenstand, bestimmen aber nicht diesen Gegenstand, wie er an sich selber ist.}. Die intentio recta, also die unmittelbare Richtung der erkenntnistheoretischen Reflexion oder die intentio recta der intentio obliqua ist bei Kant die Bestimmung der Grenzen des Erkenntnisvermögens, die Resignation der Erkenntnis vor dem Grund ihres Gegenstandes, die im Denkverbot des Kritizismus terminiert, die intentio obliqua der intentio obliqua ist die metaphysische Dignität des Daseienden, die nicht positiv bestimmbar ist, sondern nur negativ: Sie ist kein Sein-für-Anderes. Paradox, dass diese metaphysische Dignität

des Seienden nur durch ihre Bestimmung, durch die Bestimmung ihrer Funktion, also ihres Sein-für-Anderes erkannt werden kann, durch die Grenzen der Fungibilität des Daseins.

{Und das ist die andere Seite im Kant, die vom Kritizismus unterschlagen wird, dass es direkt darauf geht, die Erkenntnis einzuschränken. Und wenn Kant sagt, von den metaphysischen Dingen an sich können wir gar nichts wissen. Den Sinn, den diese Einschränkung hat, kann Kant gar nicht positiv nennen, denn dann müßte er einen affirmativen Begriff des Dings an sich und einen affirmativen Begriff der metaphysischen Dignität des Daseins haben. Das wäre wiederum eine Apologie des Daseins, wie es ist. Es kann also nur mittelbar aus der *intentio obliqua*, der erkenntnistheoretischen Reflexion, selbst geschlossen werden auf das, was wiederum nicht *intentio recta* ist, nicht ein doch wie immer auch erkenntnistheoretisch vermittelter Umweg zu den Dingen an sich, sondern was selbst wieder nur *intentio obliqua* ist, nämlich die metaphysische Dignität des Daseins. Diese metaphysische Dignität des Daseins wird erkannt in der Funktion, die diese metaphysische Dignität des Daseins hat, und seine Funktion hat die metaphysische Dignität des Daseins an der Grenze der Fungibilität des Daseins.}

Die Grenzen der Fungibilität des Daseins sind zugleich Schranken, negative Bestimmtheiten eines Negativen, des Seins-für-Anderes, aus denen nicht wieder irgendeine Positivität zu destillieren ist. Der Vorbehalt, unter den Kant die Resultate der reflektierenden Urteilskraft stellt, läßt als notwendig sich erkennen daran, dass die Einsicht in die Heillosigkeit der Welt nicht schon das Heil in der Welt, geschweige denn das Heil der Welt ist, für das eine so sich nennende negative Theologie diese Einsicht ausgibt. Dass an der Grenze der Fungibilität des Daseins das Dasein zerschellt, macht nicht die metaphysische Würde der Grenze aus, sondern zerstört die des Daseins. Die religiöse Hoffnung auf die Unzerstörbarkeit der metaphysischen Substanz des Daseins ist Reflex ihrer Zerstörung und erstummter Protest gegen ihre Zerstörung: Das kann doch nicht wahr sein, dass das schon alles ist, oder, mit einem Satz aus einem Kinderbuch: Es muss doch mehr geben als alles.

1) § 81. Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturprodukts. (<http://www.zeno.org/nid/20009191437>)

Gleich wie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden § allein nicht zureichen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt eben so wenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen. Aber das Prinzip: alles, was wir als zu dieser Natur (*phaenomenon*) gehörig und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Kausalität, organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturprodukte sein würden.

Wenn nun das teleologische Prinzip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders sein kann): so kann man entweder den Okkasionalismus, oder den Prästabilismus der Ursache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren

würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäß, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Produkte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelt deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Spezies sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur kontinuierlich ersetzt wird. Wenn man den Okkasionalismus der Hervorbringung organisierter Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Produkte zu urteilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu tun ist.

Der Prästabilmus kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als das Edukt, oder als das Produkt des ersteren. Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Produkte wird das System der Epigenesis genannt. Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden; weil das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Teil wurden, also die spezifische Form virtualiter präformiert war. Diesem gemäß würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Okkasionalismus geschehen zu lassen, so daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswicklung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise, im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwicklung, nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnötig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu geraten, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Mißgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit finden, sollte sie auch nur darauf abgezielt sein, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmäßigkeit, Anstoß nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarde konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mußten dem Samen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugestehen: welche sie doch in Ansehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zweien Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Verteidiger der Epigenesis den großen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kenne: so würde die Vernunft doch schon zum voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ur-

- 415 sprünglich nur nach der Kausalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd, betrachtet, und so doch mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen).
- 420 In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, so wohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr Hofr. Blumenbach. Von organisierter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus
- 425 der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beizuhwohnenden, bloß mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisierten Körper ein
- 430 (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Für den Nominalismus sind die Begriffe nicht Bezeichnungen der Substanz der Dinge, sondern signa[tura] rerum, Zeichen für Dinge. In dieser Allgemeinheit sind Dinge Gegenstände überhaupt, und Gegenstände überhaupt gibt es nicht. Der Begriff des Gegenstandes überhaupt ist notwendiges Residuum der nominalistischen Kritik am Universalienrealismus, denn dass die Einzeldinge in der Materie individuierte substantielle Formen seien ließ sich nur dadurch
10 kritisieren, dass gezeigt wurde, dass eben dies sich nicht begründen ließ. Die nominalistische Kritik am Universalienrealismus zeigte, was die Einzeldinge nicht waren. Sie konnte das nur zeigen, indem sie den Begriff der Einzeldinge festhielt, denn sonst hätte sie nicht zeigen können, was sie nicht sind. Die negative Bestimmung dieser Dinge setzte ihre Positivität voraus, weil sonst mit den Universalien die Dinge als nichtseiende bestimmt worden wären, und der
15 Nominalismus auf den extremen Begriffsrealismus des Neuplatonismus zurückgefallen wäre, demzufolge nur das Eine wirklich, alle Unterscheidung aber eine Abstufung im Nichtsein und deswegen unwirklich war. Aus der negativen Bestimmung der Einzeldinge durch das, was sie nicht sind, resultierte der Begriff leerer Individualität, der des unbestimmten Etwas, der durch Eigenschaften, Qualitäten weiter zu bestimmen war, oder den des leeren logischen
20 Subjekts, das durch Prädikate weiter zu bestimmen war. Weil ein Begriff umso unbestimmter ist, je größer sein Umfang, wurde der {Begriff} des Einzeldings, das allein real sein sollte, weil er alle Einzeldinge umfaßte, völlig bestimmungslos. Die begriffliche Fixierung des Konkreten ließ den Begriff des Einzeldings zum abstraktesten Begriff werden. Die Dinge, für die die Begriffe Zeichen sein sollten, waren keine Dinge, sondern Undinge.

25 Dass ein Begriff der eines Undings ist, sagt noch nicht, dass er nicht brauchbar ist. Die Unbestimmtheit des Begriffs der Einzeldinge ermöglicht seine Bestimmung. Der Begriff eines Massenpunkts {in der Newtonschen Mechanik} ist der eines Undings {Massenpunkte gibt es nicht, Massenpunkte sind leere Abstraktionen, es gibt keine Massen, die auf einen Punkt zusammengezogen sind}, der die Ausstattung dieses Begriffs mit Eigenschaften und Relationen ermöglichte. {Eigenschaften wie: Dass ich eine bestimmte Masse habe, Relationen wie: Dass einer Masse in Relation zu einem bestimmten Ort eine bestimmte Geschwindigkeit zukommt oder dass ein Massenpunkt von anderen Massenpunkten angezogen wird.} Die mathematische Theorie realer Prozesse hat den Begriff solcher Undinge zur Voraussetzung.

35 {Ich möchte das jetzt nicht an einem Modell zeigen. Sie können sich das leicht daran vergegenwärtigen, wenn Sie sich die Differentialgleichungen der Newtonschen Mechanik aufschreiben. Es wird heute gefragt, wieso eigentlich die mathematische Theorie auf die Realität passe, es sei ein Wunder, dass die mathematische Theorie auf der Realität sitze. Die Vermittlung von mathematischer Theorie und Realität geht über den abstrakten Begriff des Etwas
40 ohne jede weitere Bestimmung, so dass alle weitere Bestimmtheit dann dieses Begriffs aus der mathematischen Theorie resultiert.}

45 Dass der Bestimmbarkeit der Undinge Grenzen gesetzt sind, ist Voraussetzung ihrer Bestimmung durch die mathematische Theorie, denn sonst wäre jede mathematische Theorie zugleich eine physikalische Theorie {es sind aber nur bestimmte mathematische Theorien physikalische Theorien}. Das An-sich, durch dass das Unding zum bestimmten Gegenstand der Theorie wird, macht sich nur negativ bemerkbar, als Grenze seiner Bestimmbarkeit durch Anderes.

50 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze (S. 139-147) ¹⁾, 2. Absatz, S. 139 f:

„[...] 1. Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen andern Momente, dem An-ihm-Sein, ist, kann seine Bestimmung genannt werden, insofern dieses Wort in genauer Bedeutung von Bestimmtheit überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit, als das Ansichsein, dem das Etwas in seinem Dasein gegen seine Verwicklung mit Anderem, wovon es bestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält, sie in seinem Sein-für-Anderes {oder gegen sein Sein-für-Anderes} geltend macht. Es erfüllt seine Bestimmung, insofern die weitere Bestimmtheit, welche zunächst durch sein Verhalten zu Anderem mannigfaltig erwächst, seinem Ansichsein gemäß, seine Fülle wird. Die Bestimmung enthält dieß, daß was Etwas an sich ist, auch an ihm sei.“

— Dabei ist zweierlei zu unterscheiden:

1.) Etwas kann nur in einer Relation zu einem Anderen Etwas stehen {und dann von diesem auch bestimmt werden}, wenn es An-sich bestimmt ist, oder die Bestimmtheit des An-sich ist Voraussetzung seiner Bestimmung durch Anderes, der Einwirkung des Anderen auf das Etwas.

{Dieses Etwas, in dieser ganz abstrakten Bedeutung genommen, ist bloß Etwas, das unterschieden ist von einem anderen Etwas, das aber zu einem anderen Etwas in einer Relation steht. Das einfachste Modell ist wieder das des Massenpunktes. Das, wozu ein Massenpunkt in Relation steht, ist ein anderer Massenpunkt, ebenso bestimmt wie der erste Massenpunkt. Aber der zweite wirkt auf den ersten durch seine Anziehungskraft. Voraussetzung dieser Einwirkung ist, dass der erste bestimmt ist, denn auf das völlig bestimmungslose kann nichts wirken. Diese Bestimmtheit ist aber gar nicht positiv zu fassen als das An-sich dieses einzelnen Massenpunktes, sondern nur als Bedingung der Relation, in der dieser Massenpunkt steht.}

2.) Die Bestimmtheit des An-sich ist die Grenze der Bestimmbarkeit durch Anderes, der Einwirkung des Anderen auf das Etwas. Dass die Grenze der Bestimmbarkeit durch Anderes die Voraussetzung der Bestimmbarkeit durch Anderes ist, erschöpft noch nicht die Bestimmtheit des An-sich, denn sonst wäre die Bestimmung der Bestimmtheit des An-sich die Bestimmbarkeit durch Anderes. Hegel konzidiert das. Es heißt dort im übernächsten Absatz:

Hegel, a.a.O., S. 140 f :

„[...] 2. Die Erfüllung des Ansichseins mit Bestimmtheit ist auch unterschieden von der Bestimmtheit, die nur Sein-für-Anderes ist und außer der Bestimmung bleibt. Denn im Felde des Qualitativen bleibt den Unterschieden in ihrem Aufgehobensein auch das unmittelbare, qualitative Sein gegeneinander. Das, was das Etwas an ihm hat {nämlich als Bestimmtheit}, teilt sich so, und ist nach dieser Seite äußerliches Dasein des Etwas, das auch sein Dasein ist, aber nicht seinem Ansichsein angehört. – Die Bestimmtheit ist so Beschaffenheit. ...“

— {Damit hat Hegel die beiden Bedeutungen der Bestimmtheit an dem Etwas ausgemacht. Einmal die des An-sich, das unabhängig sein soll, das also nicht nur Voraussetzung seiner Bestimmbarkeit durch Anderes ist, sondern unabhängig von seiner Bestimmbarkeit durch Anderes und der Bestimmtheit, die die Äußerlichkeit des Etwas charakterisiert, die Seite des Etwas, nach der es offen ist für die Einwirkung durch Anderes.}

„So oder anders beschaffen, ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen. Diese äußerliche Beziehung, von der die Beschaffenheit abhängt, und das Bestimmtwerden durch ein Anderes, erscheint als etwas Zufälliges. ...“

105 — {Als etwas Zufälliges, nämlich dem An-sich Bestimmtheit des Etwas gegenüber Zufälliges, es ist akzidentiell.}

„Aber es ist Qualität des Etwas, dieser Äußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine Beschaffenheit zu haben. ...“

110 — {Das heißt: Die Beschaffenheit des Etwas ist die Beschaffenheit desselben Etwas, das ein bestimmtes An-sich als seine Bestimmung hat. Diese Bestimmung ist nicht leer, sondern diese Bestimmung ist erfüllt nur dadurch, dass das Etwas in seiner Bestimmung etwas an ihm hat, was es nicht unmittelbar selbst ist, so dass auch die Bestimmtheit des An-sich eine Bestimmtheit durch ein Anderes ist. Weil die Bestimmtheit des An-sich eine Bestimmtheit durch ein Anderes ist, die Bestimmtheit der Substanz eine durch die differentia specifica ist, die nicht unmittelbar selbst die Substanz ist, sind beide Bestimmtheiten, die des An-sich und die der Beschaffenheit des Etwas, auch vergleichbar.}

120 „Insofern Etwas sich verändert, so fällt die Veränderung in die Beschaffenheit; sie ist am Etwas das, was ein Anderes wird. Es selbst erhält sich in der Veränderung {ist also Substanz, das Beharrliche im Wechsel, nach Kant}, welche nur diese unstäte Oberfläche seines Andersseins, nicht seine Bestimmung trifft.“

125 — {Danach wäre die Bestimmtheit der Bestimmung, die Bestimmtheit des An-sich des Etwas genau das, was bei Kant die Kategorie Substanz zum Inhalt hat, nämlich das Beharrliche im Wechsel. Hegel hat jetzt zwei Bestimmtheiten: Eine der Bestimmung oder des An-sich und eine der Beschaffenheit. Und er bringt diese beiden Bestimmungen oder Bestimmtheiten zusammen oder sagt vielmehr: Die Bestimmtheit, das, worin sie übereinstimmen, ist die Bestimmtheit als solche. Die Bestimmtheit als solche hat zu ihren Extremen, die Bestimmung als die des An-sich und die Beschaffenheit. Diese hat die Bestimmtheit der Äußerlichkeit des Etwas. Er sagt dann, nur um das vorwegzunehmen, ich werde es dann noch mal zitieren, er sagt dann einige Absätze weiter:}

135 Hegel, a.a.O., S. 142:

140 „[...] Es hängt hiermit, insofern beide auch auseinander zu halten sind, die Beschaffenheit, die in einem Äußerlichen, einem Anderen überhaupt gegründet erscheint, auch von der Bestimmung ab, und das fremde Bestimmen ist durch die eigene, immanente des Etwas zugleich bestimmt.“

— {Das heißt: Da wird das Etwas wieder zu dem, dessen immanente Bestimmung das Bestimmwerden durch Anderes ist.}

145 Die Konzession der Differenz der Bestimmtheit des Etwas in die Bestimmtheit des An-sich und die Beschaffenheit {des Etwas als einer körperlichen Substanz} der res extensa wird nicht nur widerrufen, indem die »Bestimmtheit als solche« zur Identität von erfüllter Bestimmung, d.i. Bestimmtheit des An-sich, und Beschaffenheit erklärt wird, sondern diese Konzession ist in der Form, in der sie von Hegel gemacht wird, auch falsch, falsch darum, weil sie ohne Einschränkung der Allgemeinheit, also für das Etwas als Gegenstand überhaupt gemacht wird, in dem die ontologischen Unterschiede der Substanzen verschwunden sind, und mit ihnen die Abhängigkeiten der substantiellen Bestimmtheiten voneinander.

155 Hegel stellt als innere Bestimmung das Denken dar, in dem Absatz, den ich überschlagen habe. Hegel, a.a.O., 2. Absatz, S. 140:

„[...] Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von den Tieren unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist.“

— {Hegel stellt als innere Bestimmung der Menschen das Denken dar, als Beschaffenheit sein Dasein als Naturwesen. Dass also das Denken von dem Dasein als Naturwesen abhängt und damit diese Bestimmung nicht unabhängig ist von der Beschaffenheit, sondern dass es eine Folge von Abhängigkeiten gibt, die in den traditionellen Substanzbegriffen gedacht waren, insofern gedacht waren, als die anima vegetativa die Voraussetzung der anima sensitiva war und die anima sensitiva die Voraussetzung der anima rationalis. Das wird bei Hegel insofern unterschlagen, als es sich nur um die Bestimmung als Bestimmtheit des An-sich und die Beschaffenheit als die Bestimmtheit der res extensa handelt. Er sagt richtig, kein An-sich ohne res extensa, macht aber dann keinen weiteren Unterschied in der Bestimmung der substantiellen Form.}

Um das zu verdeutlichen, Jean Améry hat in einem Aufsatz, der gegen Blochs Prinzip Hoffnung gerichtet ist, beschrieben, wie er von SS-Männern an seinen auf dem Rücken zusammen gebundenen Händen aufgehängt wurde, eine Zeitlang versuchte, sich aufrecht zu halten, und wie dann seine Kräfte erlahmten und durch sein Gewicht seine Schultergelenke ausgelenkt wurden, und schreibt dann weiter, wer das einmal erfahren habe, blicke nicht mehr in ein Land, das Hoffnung heißt. Wenn auch der Bericht des Gefolterten diesem schon als Argument diene, ist es eine Rohheit, es als Argument zu verwenden. Es berührt peinlich, neutralisiert die Qual eines Anderen zum Argument um die Neutralisierung des Arguments zu denunzieren. Diese Denunziation der Neutralisierung des Arguments hat in den brutalen Superlativen der Sentimentalität in der Boulevardpresse ihr telos. Dass es die Qualität des Etwas ist, der Äußerlichkeit preisgegeben zu sein, und dass diese seine Beschaffenheit, sein Bestimmtwerden durch Heteronomes zugleich seine eigene, immanente Bestimmung sei, macht die Bestimmbarkeit zur immanenten Bestimmung, negiert die substantielle Bestimmtheit {die auf eine Abhängigkeit hinausläuft, aber das, was durch diese Abhängigkeit ausgedrückt ist, nicht in dieser Abhängigkeit ausgedrückt ist, nicht in dieser Abhängigkeit aufgehen läßt}. Deren immanente Bestimmung {der substantiellen Bestimmtheit} zu behaupten gegen die Realität der Bestimmbarkeit erscheint als Sentimentalität, die die Darstellung der Quälerei zum Argument gegen den Idealismus macht, von dem sie mit dem Hinweis auf seine Wirklichkeit abgefertigt wird. Das zeigt der Vorwurf gegen die Schriften Adornos, sie seien feuilletonistisch, keine systematische Philosophie.

{Systematische Philosophie unter der Voraussetzung des Nominalismus läßt sich so, nur so machen wie Hegel es bestimmt in der wechselweisen Beziehung von Bestimmung und Bestimmtheit aufeinander, weil die Bestimmung nur als Voraussetzung der Bestimmbarkeit zu fassen ist. Wenn aber die Bestimmung nur als Voraussetzung der Bestimmbarkeit zu fassen ist, dann bedeutet etwa die Bestimmung der anima sensitiva die der Quälbarkeit der physischen Wesen. In dem Augenblick, in dem man substantielle Bestimmungen dort einführt, erhalten die den Charakter eines nichtsystematischen, feuilletonistischen, also im Extremfall einer feuilletonistischen Darstellung, von der nicht zu sagen ist, dass sie ein Argument sei, oder dass sie argumentativ sei.}

Ich möchte eine extreme Stelle aus der Negativen Dialektik dazu vorlesen, aus dem Absatz, der mit Nihilismus überschrieben ist, aus den Meditationen zur Metaphysik.

Adorno, Negative Dialektik, stw 113, S. 373:

210 „Das mittelalterliche nihil privativum, das den Begriff des Nichts als Negation von Etwas
anstatt eines autosemantischen erkannte, hat vor den beflissenen Überwindungen ebensoviel
voraus wie die imago des Nirwana, des Nichts als eines Etwas. Fragen ließe sich, von sol-
chen, denen Verzweiflung kein Terminus ist, ob es besser wäre, daß gar nichts sei als etwas.
Noch das weigert sich der generellen Antwort. Für einen Menschen im Konzentrationslager
215 wäre, wenn ein rechtzeitig Entkommener irgend darüber urteilen darf, besser, er wäre nicht
geboren. Trotzdem verflüchtigte sich vorm Aufleuchten eines Auges, ja vorm schwachen
Schwanzklopfen eines Hundes, dem man einen guten Bissen gegeben hat, den er sogleich
vergißt, das Ideal des Nichts. Auf die Frage, ob er ein Nihilist sei, hätte ein Denkender mit
Wahrheit wohl zu antworten: zu wenig, vielleicht aus Kälte, weil seine Sympathie mit dem,
was leidet, zu gering ist.“

220 — Das Aufleuchten eines Blicks, das Schwanzklopfen eines Hundes, sind keine Argumente,
ihre Erwähnung bewirkt Ergriffenheit, nicht Einsicht. Dass sich die substantielle Form in ihre
Extreme, das bestimmbare An-sich und die sentimentale Sympathie mit dem was leidet, ge-
setzt hat, ist eine Konsequenz des Nominalismus, eines notwendig falschen Bewußtseins, in
225 dem ein realer Prozess sich spiegelt. Die in sich verschlossene Bestimmung ist keine Bestim-
mung mehr, Kräfte, die nicht angespannt werden, entwickeln sich erst garnicht.

{Deswegen ist also die elende Diskussion in der Pädagogik, ob Begabung etwa angeboren sei
oder durch Umwelteinflüsse entwickelt werde, schlichtweg schwachsinnig, denn das, was
230 Bestimmung ist, kann sich gar nicht entwickeln, wenn es nicht sich entäußert. Und es läßt sich
unabhängig von dieser Entäußerung gar nicht bestimmen.}

Bestimmung ist dann nur das, was sich entäußert, nicht in einer creatio ex nihilo, die auf den
bestimmungslosen actus purus zurückfällt, sondern in einem Anderen, dem Material, das von
235 ihr ebenso bestimmt wird, wie sie nach ihm sich richten muss. Als sich entäußernde wird die
Bestimmung selbst bestimmungslos, wenn das Material, in dem sie sich entäußert, substan-
los wird. Die Äußerlichkeit, Bestimmbarkeit des Materials reflektiert sich in der Bestim-
mungslosigkeit der Bestimmung. Dann wird die Bestimmung selbst bestimmbar, nicht länger
durch die Bestimmtheit des Materials, sondern durch die Produktionsverhältnisse, die Men-
240 schen zu »Massen von humanen Rohstoffen« werden {Zitat Negt, wobei ich sagen muß, dass
der Begriff „Massen von humanen Rohstoffen« von Oskar Negt affirmativ gebraucht wird}.
Die Entäußerung der Bestimmung geht dann ins leere, ihre eigene Bestimmungslosigkeit
muss sie mit immer weiter sich überbietenden Superlativen überschreien, bis die Gräuel gar-
nicht grauenhaft genug sein können um in den Menschen noch ein Echo zu wecken, und die
245 Agitation gegen das Unrecht wird zur leeren Propaganda wird. Die Auszehrung der substan-
tiellen Bestimmtheit läßt deren Erwähnung zur Sentimentalität verkommen. Die Inadäquan-
z jeden Ausdrucks an die Bestimmungslosigkeit der Bestimmung rächt diese, indem das, was
gut gemeint ist, zum unerträglichen Kitsch gerät. »Wir haben zusammen geschlafen, wir ha-
ben zusammen geweint, wir haben zusammen gebetet« schreibt Böll, wohl um die Substantia-
250 lität der christlichen Seele zu retten. Die Askese gegen den Ausdruck, wie sie von Beckett
geübt wird, dessen Figuren in Analogie zu den Undingen Hegels Unmenschen genannt wer-
den können, wird zum Spiegelbild der Realität, schlägt um in deren systematische Beschrei-
bung. Als negierter ist der Ausdruck nur dann in ihr auch aufgehoben, wenn die Erinnerung
an sein Verschwinden hinzutritt. Diese Erinnerung kommt aus einem Anderen, das nicht mehr
255 ist, ihr Erlöschen ist in der Moderne selbst dargestellt. Wer eine Partitur von Anton Webern *)
zur Hand nimmt, findet darin eine Fülle von Vortragsbezeichnungen: Mit Dämpfer, dreifa-
ches Pianissimo, Leise, verklingend. An diese Vortragsbezeichnungen müßte eine Kritik am
Idealismus sich halten, die ihn nicht in seiner zur Propaganda entstellten Form wiederholen
will.

*) Anton Webern, 1883 - 1945, österreichischer Komponist, Dirigent, Musikwissenschaftler, der zusammen mit seinem Lehrer Arnold Schönberg und dessen anderem großen Schüler Alban Berg, die zweite Wiener Schule begründete.

265 1) b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze (Ed. Glockner, S. 139-147):

[139] Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Sein-für-Anderes in sich reflektiert ist, ist nicht mehr abstraktes Ansich, sondern als Negation seines Seins-für-Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist. Es ist nicht nur die unmittelbare Identität des Etwas mit sich, sondern die, durch welche das Etwas das, was es an sich ist, auch an ihm ist; das Sein-für-Anderes ist an ihm, weil das Ansich das Aufheben desselben ist, aus demselben in sich ist; aber ebenso sehr auch schon, weil es abstrakt, also wesentlich mit Negation, mit Sein-für-Anderes behaftet ist. Es ist hier nicht nur Qualität und Realität, seiende Bestimmtheit, sondern an-sich-seiende Bestimmtheit vorhanden, und die Entwicklung ist, sie als diese in sich reflektierte Bestimmtheit zu setzen.

[139-140] 1. Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen anderem Momente, dem An-ihm-Sein ist, kann seine Bestimmung genannt werden, insofern dieses Wort in genauer Bedeutung von Bestimmtheit überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit als das Ansichsein, dem das Etwas in seinem Dasein gegen seine Verwicklung mit Anderem, wovon es bestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält, sie in seinem Sein-für-Anderes geltend macht. Es erfüllt seine Bestimmung, insofern die weitere Bestimmtheit, welche zunächst durch sein Verhalten zu Anderem mannigfaltig erwächst, seinem Ansichsein gemäß, seine Fülle wird. Die Bestimmung enthält dies, daß, was etwas an sich ist, auch an ihm sei.

Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Solen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverlebte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist.

[140-143] 2. Die Erfüllung des Ansichseins mit Bestimmtheit ist auch unterschieden von der Bestimmtheit, die nur Sein-für-Anderes ist und außer der Bestimmung bleibt. Denn im Felde des Qualitativen bleibt den Unterschieden in ihrem Aufgehobensein auch das unmittelbare, qualitative Sein gegeneinander. Das, was das Etwas an ihm hat, teilt sich so und ist nach dieser Seite äußerliches Dasein des Etwas, das auch sein Dasein ist, aber nicht seinem Ansichsein angehört. – Die Bestimmtheit ist so Beschaffenheit.

So oder anders beschaffen ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen. Diese äußerliche Beziehung, von der die Beschaffenheit abhängt, und das Bestimmtwerden durch ein Anderes erscheint als etwas Zufälliges. Aber es ist Qualität des Etwas, dieser Äußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine Beschaffenheit zu haben.

Insofern Etwas sich verändert, so fällt die Veränderung in die Beschaffenheit; sie ist am Etwas das, was ein Anderes wird. Es selbst erhält sich in der Veränderung, welche nur diese unstete Oberfläche seines Andersseins, nicht seine Bestimmung trifft.

315 Bestimmung und Beschaffenheit sind so voneinander unterschieden; Etwas ist seiner Bestimmung nach gleichgültig gegen seine Beschaffenheit. Das aber, was Etwas an ihm hat, ist die sie beide verbindende Mitte dieses Schlusses. Das Am-Etwas-Sein zeigte sich aber vielmehr, in jene beiden Extreme zu zerfallen. Die einfache Mitte ist die Bestimmtheit als solche; ihrer Identität gehört sowohl Bestimmung als Beschaffenheit an. Aber die Bestimmung geht
320 für sich selbst in Beschaffenheit und diese in jene über. Dies liegt im Bisherigen; der Zusammenhang ist näher dieser: Insofern das, was Etwas an sich ist, auch an ihm ist, ist es mit Sein-für-Anderes behaftet; die Bestimmung ist damit als solche offen dem Verhältnis zu Anderem. Die Bestimmtheit ist zugleich Moment, enthält aber zugleich den qualitativen Unterschied, vom Ansichsein verschieden, das Negative des Etwas, ein anderes Dasein zu sein. Die so das
325 Andere in sich fassende Bestimmtheit, mit dem Ansichsein vereinigt, bringt das Anderssein in das Ansichsein oder in die Bestimmung hinein, welche dadurch zur Beschaffenheit herabgesetzt ist. – Umgekehrt das Sein-für-Anderes als Beschaffenheit isoliert und für sich gesetzt, ist es an ihm dasselbe, was das Andere als solches, das Andere an ihm selbst, d. i. seiner selbst ist; so ist es aber sich auf sich beziehendes Dasein, so Ansichsein mit einer Bestimmtheit, also
330 Bestimmung. – Es hängt hiermit, insofern beide auch außereinander zuhalten sind, die Beschaffenheit, die in einem Äußerlichen, einem Anderen überhaupt gegründet erscheint, auch von der Bestimmung ab, und das fremde Bestimmen ist durch die eigene, immanente des Etwas zugleich bestimmt. Aber ferner gehört die Beschaffenheit zu dem, was das Etwas an sich ist: mit seiner Beschaffenheit ändert sich Etwas.

335 Diese Änderung des Etwas ist nicht mehr die erste Veränderung des Etwas bloß nach seinem Sein-für-Anderes; jene erste war nur die an sich seiende, dem inneren Begriffe angehörige Veränderung; die Veränderung ist nunmehr auch die am Etwas gesetzte. – Das Etwas selbst ist weiter bestimmt und die Negation als ihm immanent gesetzt, als sein entwickeltes Insichsein.
340

Zunächst ist das Übergehen der Bestimmung und Beschaffenheit ineinander das Aufheben ihres Unterschiedes; damit ist das Dasein oder Etwas überhaupt gesetzt, und indem es aus jenem Unterschiede resultiert, der das qualitative Anderssein ebenso in sich befaßt, sind Zwei
345 Etwas, aber nicht nur Andere gegeneinander überhaupt, so daß diese Negation noch abstrakt wäre und nur in die Vergleichung fiele, sondern sie ist nunmehr als den Etwas immanent. Sie sind als daseiend gleichgültig gegeneinander, aber diese ihre Affirmation ist nicht mehr unmittelbare, jedes bezieht sich auf sich selbst vermittels des Aufhebens des Andersseins, welches in der Bestimmung in das Ansichsein reflektiert ist.

350 Etwas verhält sich so aus sich selbst zum Anderen, weil das Anderssein als sein eigenes Moment in ihm gesetzt ist; sein Insichsein befaßt die Negation in sich, vermittels derer überhaupt es nun sein affirmatives Dasein hat. Aber von diesem ist das Andere auch qualitativ unterschieden, es ist hiermit außer dem Etwas gesetzt. Die Negation seines Anderen ist nur die
355 Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas. Damit tritt erst eigentlich das Andere einem Dasein selbst gegenüber; dem ersten Etwas ist das Andere nur äußerlich gegenüber, oder aber, indem sie in der Tat schlechthin, d. i. ihrem Begriffe nach zusammenhängen, ist ihr Zusammenhang dieser, daß das Dasein in Anderssein, Etwas in Anderes übergegangen. Etwas sosehr als das Andere ein Anderes ist. Insofern nun das Insichsein das Nichtsein des Andersseins [ist], welches in ihm enthalten, aber zugleich als seiend unterschieden [ist], ist das Etwas selbst die Negation, das Aufhören eines Anderen an ihm, es ist
360 als sich negativ dagegen verhaltend und sich damit erhaltend gesetzt; – dies Andere, das In-

sichsein des Etwas als Negation der Negation ist sein Ansichsein, und zugleich ist dies Aufheben als einfache Negation an ihm, nämlich als seine Negation des ihm äußerlichen anderen Etwas. Es ist eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichsein der Etwas identisch [ist], als Negation der Negation, als auch, indem diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschließt und ebenso voneinander, jedes das Andere negierend, abscheidet, – die Grenze.

[143-144] 3. Sein-für-Anderes ist unbestimmte, affirmative Gemeinschaft von Etwas mit seinem Anderen; in der Grenze hebt sich das Nichtsein-für-Anderes hervor, die qualitative Negation des Anderen, welches dadurch von dem in sich reflektierten Etwas abgehalten wird. Die Entwicklung dieses Begriffs ist zu sehen, welche sich aber vielmehr als Verwicklung und Widerspruch zeigt. Dieser ist sogleich darin vorhanden, daß die Grenze als in sich reflektierte Negation des Etwas die Momente des Etwas und des Anderen in ihr ideell enthält, und diese als unterschiedene Momente zugleich in der Sphäre des Daseins als reell, qualitativ unterschieden gesetzt sind.

[144] α) Etwas also ist unmittelbares sich auf sich beziehendes Dasein und hat eine Grenze zunächst als gegen Anderes: sie ist das Nichtsein des Anderen, nicht des Etwas selbst; es begrenzt in ihr sein Anderes. – Aber das Andere ist selbst ein Etwas überhaupt; die Grenze also, welche das Etwas gegen das Andere hat, ist auch Grenze des Anderen als Etwas, Grenze desselben, wodurch es das erste Etwas als sein Anderes von sich abhält, oder ist ein Nichtsein jenes Etwas; so ist sie nicht nur Nichtsein des Anderen, sondern des einen wie des anderen Etwas, somit des Etwas überhaupt.

Aber sie ist wesentlich ebenso das Nichtsein des Anderen, so ist Etwas zugleich durch seine Grenze. Indem Etwas begrenzend ist, wird es zwar dazu herabgesetzt, selbst begrenzt zu sein; aber seine Grenze ist, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich selbst nur das Sein des Etwas; dieses ist durch sie das, was es ist, hat in ihr seine Qualität. – Dies Verhältnis ist die äußere Erscheinung dessen, daß die Grenze einfache Negation oder die erste Negation, das Andere aber zugleich die Negation der Negation, das Insichsein des Etwas ist.

Etwas ist also als unmittelbares Dasein die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittlung derselben, die ebensosehr sein Nichtsein ist. Sie ist die Vermittlung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist.

[144-145] β) Insofern nun Etwas in seiner Grenze ist und nicht ist und diese Momente ein unmittelbarer, qualitativer Unterschied sind, so fällt das Nichtdasein und das Dasein des Etwas außereinander. Etwas hat sein Dasein außer (oder, wie man es sich auch vorstellt, innerhalb) seiner Grenze; ebenso ist auch das Andere, weil es Etwas ist, außerhalb derselben. Sie ist die Mitte zwischen beiden, in der sie aufhören. Sie haben das Dasein jenseits voneinander und von ihrer Grenze; die Grenze als das Nichtsein eines jeden ist das Andere von beiden.

Nach dieser Verschiedenheit des Etwas von seiner Grenze erscheint die Linie als Linie nur außerhalb ihrer Grenze, des Punktes; die Fläche als Fläche außerhalb der Linie; der Körper als Körper nur außerhalb seiner begrenzenden Fläche. – Dies ist die Seite, von welcher die Grenze zunächst in die Vorstellung – das Außersichsein des Begriffes – fällt, als vornehmlich auch in den räumlichen Gegenständen genommen wird.

[145-147] γ) Ferner aber ist das Etwas, wie es außer der Grenze ist, das unbegrenzte Etwas, nur das Dasein überhaupt. So ist es nicht von seinem Anderen unterschieden; es ist nur Dasein, hat also mit seinem Anderen dieselbe Bestimmung, jedes ist nur Etwas überhaupt, oder jedes ist Anderes; beide sind so dasselbe. Aber dies ihr zunächst unmittelbares Dasein ist nun

415 gesetzt mit der Bestimmtheit als Grenze, in welcher beide sind, was sie sind, unterschieden
voneinander. Sie ist aber ebenso ihre gemeinschaftliche Unterschiedenheit, die Einheit und
Unterschiedenheit derselben, wie das Dasein. Diese doppelte Identität beider, das Dasein und
die Grenze, enthält dies, daß das Etwas sein Dasein nur in der Grenze hat und daß, indem die
420 Grenze und das unmittelbare Dasein beide zugleich das Negative voneinander sind, das Et-
was, welches nur in seiner Grenze ist, ebensosehr sich von sich selbst trennt und über sich
hinaus auf sein Nichtsein weist und dies als sein Sein ausspricht und so in das selbe übergeht.
Um dies auf das vorige Beispiel anzuwenden, so ist die eine Bestimmung, daß Etwas das, was
es ist, nur in seiner Grenze ist. – So ist also der Punkt nicht nur so Grenze der Linie, daß diese
in ihm nur aufhört und sie als Dasein außer ihm ist, – die Linie nicht nur so Grenze der Flä-
425 che, daß diese in der Linie nur aufhört, ebenso die Fläche als Grenze des Körpers. Sondern im
Punkte fängt die Linie auch an; er ist ihr absoluter Anfang; auch insofern sie als nach ihren
beiden Seiten unbegrenzt oder, wie man es ausdrückt, als ins Unendliche verlängert vorge-
stellt wird, macht der Punkt ihr Element aus, wie die Linie das Element der Fläche, die Fläche
das des Körpers. Diese Grenzen sind Prinzip dessen, das sie begrenzen; wie das Eins, z.B. als
430 Hundertstes, Grenze ist, aber auch Element des ganzen Hundert.

Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist,
der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinaus-schickt. So ist der Punkt diese Dialek-
tik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Fläche, die Fläche die, zum
435 totalen Räume zu werden. Von Linie, Fläche und ganzem Raum wird eine zweite Definition
so gegeben, daß durch die Bewegung des Punktes die Linie, durch die Bewegung der Linie
die Fläche entsteht usf. Diese Bewegung des Punktes, der Linie usf. wird aber als etwas Zu-
fälliges oder nur so Vorgestelltes angesehen. Dies ist jedoch eigentlich darin zurückgenom-
men, daß die Bestimmungen, aus denen Linie usf. entstehen sollen, ihre Elemente und Prinzi-
440 pien seien, und diese sind nichts anderes als zugleich ihre Grenzen; das Entstehen wird so
nicht für zufällig oder nur so vorgestellt betrachtet. Daß Punkt, Linie, Fläche, für sich, sich
widersprechend, Anfänge sind, welche selbst sich von sich abstoßen, und der Punkt somit aus
sich durch seinen Begriff in die Linie übergeht, sich an sich bewegt und sie entstehen macht
usf., – liegt in dem Begriffe der dem Etwas immanenten Grenze. Die Anwendung jedoch
445 selbst gehört in die Betrachtung des Raums; um sie hier anzudeuten, so ist der Punkt die ganz
abstrakte Grenze, aber in einem Dasein, dieses ist noch ganz unbestimmt genommen, es ist
der sogenannte absolute, d.h. abstrakte Raum, das schlechthin kontinuierliche Außereinan-
dersein. Damit, daß die Grenze nicht abstrakte Negation, sondern in diesem Dasein, daß sie
räumliche Bestimmtheit ist, ist der Punkt räumlich, der Widerspruch der abstrakten Negation
450 und der Kontinuität und damit das Übergehen und Übergangensein in Linie usf., wie es
denn keinen Punkt gibt, wie auch nicht eine Linie und Fläche.

Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es
über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Für Hegel ist die Bestimmtheit als solche, der Begriff der Bestimmtheit die »Mitte« von interner Bestimmung und externer Beschaffenheit. Die Begründung ist denkbar einfach: Das An-sich, das nicht das An-sich eines so und so beschaffenen Etwas ist, ist nicht das An-sich eines Daseienden, es ist eine leere Abstraktion, und die Beschaffenheit, die nicht an einem Etwas ist, ist ebenfalls Beschaffenheit von Nichts, so dass weder das An-sich ohne Beschaffenheit noch die Beschaffenheit ohne An-sich denkbar ist. Die Substanz, von der etwas ausgesagt wird, soll nur als Subjekt der Aussage möglich sein wie das Akzidenz nur als Prädikat der Aussage. Das stellt Substanz und Akzidenz gleich, keines subsistiert in sich {wie die Substanz der traditionellen Metaphysik}. Formal wird dadurch eine Implikation, die, dass der Substanz als in der Materie individuierte substantielle Form notwendig Akzidentien inhärieren, zur Äquivalenz von Substanz und Akzidenz, die Substanz wird selbst akzidentiell.

20 {Ich benutze die Ausdrücke Implikation und Äquivalenz in ihrer aussagenlogischen Bestimmung. Implikation heißt: Wenn A dann B. Ich kann Ihnen jetzt aus dem Kopf nicht die Wahrheitstafel aufschreiben. Das werde ich aber das nächste Mal nachtragen: Die Wahrheitstafel von Implikation und Äquivalenz.}

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze (S. 139-147), S. 141 f:

- 25 „Insofern das, was Etwas an sich ist, auch an ihm ist, ist es mit Sein-für-Anderes behaftet; die Bestimmung ist damit als solche offen dem Verhältnis zu Anderem. ...“

30 — {Es bestimmt nicht mehr, als dass das An-sich das An-sich eines Daseienden ist, und dass es als An-sich eines Daseienden eine Bestimmtheit als Daseiendes haben muss, und diese Bestimmtheit an ihm sein muss, und dass es zugleich eine äußerliche Bestimmtheit ist.}

„Die Bestimmtheit ist zugleich Moment, enthält aber zugleich den qualitativen Unterschied, vom Ansichsein verschieden, das Negative des Etwas, ein anderes Dasein zu sein. ...“

- 35 — {Dass das, was das Etwas an ihm hat, nämlich als Bestimmtheit an ihm hat, zugleich ein anderes Dasein sei, erklärt die Akzidentien ihrer Existenz nach für unabhängig von der Substanz. Denn es ist ja als [ein] anderes Dasein hier bestimmt, es ist das Negative, das, was das Etwas an ihm hat, was seine Bestimmtheit ausmacht, wird das Negative des Etwas oder ein anderes Dasein. Als dies andere Dasein ist es traditionell, das, was an der Substanz, als der Substanz inhärierendes Akzidenz gesetzt ist. Aber dieses Akzidenz soll hier anderes Dasein sein, also selbständig existieren, neben dem, woran es ist.}

45 „Die so das Andere in sich fassende Bestimmtheit mit dem Ansichsein vereinigt bringt das Anderssein in das Ansichsein oder in die Bestimmung hinein, welche dadurch zur Beschaffenheit herabgesetzt ist. – ...“

- 50 — {Insofern es sich einmal um eine Bestimmung des An-sich des Etwas handelt oder um die Bestimmung des Etwas als der internen Bestimmtheit, andererseits diese Bestimmung nur ist, insofern diesem Etwas oder der Bestimmung dieses Etwas ein Akzidenz inhäriert, werde, so Hegel, das Anderssein in das Ansichsein gebracht oder das Akzidenz in die Substanz. Es ist dann nicht mehr an der Substanz gesetzt, sondern die Bestimmtheit der Substanz selbst ist die Bestimmtheit durch ein Anderes. Im folgenden wird das noch deutlicher:}

„Umgekehrt das Sein-für-Anderes als Beschaffenheit isoliert und für sich gesetzt ist es an ihm dasselbe, was das Andere als solches, das Andere an ihm selbst, d. i. seiner selbst ist; so ist es aber sich auf sich beziehendes Dasein, so Ansichsein mit einer Bestimmtheit, also Bestimmung.“

— {Dort soll umgekehrt aus dem Anderen als solchem, aus der isolierten Beschaffenheit, dann die Bestimmung des Ansichseins gewonnen werden. Das spielt an auf die Stelle aus »a. Etwas und ein Anderes«, in der es heißt: »Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde«. Und das sich Verändernde wird dann zum reflektierten Ansich des Etwas.}

Das Sein-für-Anderes als Beschaffenheit isoliert und für sich gesetzt soll das Andere seiner selbst, und so sich auf sich beziehendes Dasein, und deshalb Ansichsein sein. Hier soll das An-sich nicht apagogisch erschlossen, sondern aus der Beschaffenheit konstruiert werden.

Anmerkung: Einen Versuch, Gegenstände aus ihrer Beschaffenheit, aus ihren Eigenschaften zu konstituieren, hat Rudolf Carnap unternommen in seinem Buch: „Der logische Aufbau der Welt“. Er hat später aber eingesehen, dass dabei der Begriff des Gegenstandes hypostasiert ist, sich also nicht aus den Eigenschaften der Gegenstände konstituieren läßt.

{Ich habe den „logischen Aufbau der Welt“ nicht da. Hätte ich ihn in Hannover, würde das wenig nützen, deshalb, weil Carnap einen, wie ich meine, in Bezug auf das Problem überdimensioniert entwickelten formalen Apparat benutzt, um über Äquivalenzklassen Gegenstände zu konstituieren. Deswegen das nur als Hinweis darauf, dass hier Hegel sagt: Aus der Beschaffenheit, isoliert, für sich genommen, läßt sich dann der Gegenstand konstituieren, vorausgesetzt, man kann das. Läßt sich der Gegenstand aus seiner Beschaffenheit isoliert, für sich genommen, konstituieren, dann ist keine Differenz mehr zwischen dem An-sich eines Gegenstandes und dem, was an ihm gesetzt ist als sein Akzidenz.} [Ende der Anmerkung]

Das setzt voraus, dass der Begriff der Beschaffenheit »als solcher«, der des Prädikats »als solches« einen Sinn hat. Eine bestimmte Beschaffenheit müßte dann entweder autosemantisch definierbar sein, oder es müßte eine andere Möglichkeit der Bestimmung der Beschaffenheit geben.

{Also, was eine bestimmte Beschaffenheit sei, nehmen Sie eine Farbe, dass eine bestimmte Farbe Grün sei, müßte aus einer autosemantischen Definition hervorgehen. Wie etwa Hegel dann in dem Beispiel auch eine Interpretation dessen bringt, eine Interpretation der Elemente von Euklid bringt, wo die erste Definition des Euklid, die des Punktes ist: Ein Punkt ist das, was keine Teile hat, autosemantisch ist. Ich kann es leider nicht weiter ausführen. Dazu habe ich mal etliche Vorlesungen gebraucht vor einigen Semestern.}

Eigenschaften als solche erscheinen aber nicht, niemand hat je Bläue oder Rundheit an sich gesehen oder getastet. Um eine ihnen gemeinsame Eigenschaft zu bestimmen, verschiedene Gegenstände zu vergleichen, müssen diese Gegenstände als verschieden erkannt werden können und der Unterschied von Gegenstand und Eigenschaft. Der Unterschied von Gegenstand und Eigenschaft läßt sich nicht unmittelbar angeben, sondern nur mittelbar, als Bedingung der Möglichkeit eines nichttautologischen prädikativen Urteils {Man müßte eigentlich dazu sagen: Eines sachhaltigen, nichttautologischen prädikativen Urteils}. In solchen Urteilen ist das Prädikat entweder mit dem Subjekt dem Umfang nach gleich, wie beim proprium [das Eigene, das Eigentümliche], oder der Prädikatsbegriff ist dem Umfang nach größer oder kleiner als der Subjektbegriff. Bei universalen Urteilen ist der Prädikatsbegriff dem Umfang nach

105 gleich oder größer als der Subjektbegriff {wenn der Prädikatsbegriff kleiner ist als der Subjektbegriff führt das sofort auf partikuläre Urteile: Einige A sind B}. Die Unterscheidung von Gegenstand und Eigenschaft ist nur möglich, wenn der Prädikatsbegriff dem Umfang nach größer ist {als der Subjektbegriff}, denn beim proprium könnte es sich genauso gut um die Bezeichnung einer Klasse von Gegenständen handeln wie um eine spezifische Eigenschaft
110 dieser Klasse von Gegenständen, Gegenstand und Eigenschaft wären nicht zu trennen {nicht zu vertauschen}.

{So ist gerade das proprium auch beim Porphyrius definiert, daß es dem Umfang nach gleich ist mit dem Subjektbegriff, zu dem es proprium ist, und deswegen mit dem Subjektbegriff
115 vertauscht werden kann. Beim proprium ist eine conversio per accidens möglich, so daß Subjektbegriff und Prädikatsbegriff in demselben Urteil vertauscht werden können. Das traditionelle Beispiel ist: »Lachen können« ist proprium der Menschen, wird jedenfalls gesagt. »Lachen können« gehört also zum proprium der Menschen, jetzt kann man sagen: Alle Menschen können lachen, oder: Allen Menschen kommt »Lachen können« zu. Man kann das aber auch
120 umdrehen: Alles, was lachen kann, ist Mensch. Das nur als Illustration, daß proprium und Subjekt vertauschbar sind.}

Die Trennung von Gegenstand und Eigenschaft, oder was dasselbe ist, der Vergleich von Gegenständen hinsichtlich ihrer Eigenschaften, hat die Unterscheidung der Gegenstände zur
125 Voraussetzung. Soll diese Unterscheidung eine in den Eigenschaften sein, so müßten die Eigenschaften, durch die sich die Gegenstände unterscheiden, selbst schon identifiziert sein, ebenfalls durch Vergleich, der die Unterscheidung nach anderen Eigenschaften voraussetzte u.s.f.

{Sie sehen: Der Vergleich von Gegenständen hinsichtlich der Gleichheit und Ungleichheit von Eigenschaften setzt entweder einen substantiellen Begriff des Gegenstandes voraus oder er sagt, diese Gegenstände sind hinsichtlich dieser Eigenschaft gleich, hinsichtlich der anderen Eigenschaft ungleich. Dann muss diese andere Eigenschaft aber schon bestimmt sein. Sol-
130 len alle Eigenschaften erst durch den oder aus dem Vergleich von Gegenständen mit bestimmten Eigenschaften bestimmt werden können, dann müßten die Eigenschaften, hinsichtlich derer diese Gegenstände ungleich sein sollen, schon bestimmt sein, ebenfalls durch Vergleich als Übereinstimmung in dem und dem Merkmal, was die Nichtübereinstimmung in einem anderen voraussetzt, wobei das Merkmal dann bekannt sein muß.}

140 Umgekehrt ist es ebenfalls unmöglich, aus schon bestimmten Eigenschaften einen Gegenstand zu bestimmen. Der Versuch, auch nur eine Kuh durch Eigenschaften zu beschreiben, ohne Begriffe, die aus dem eidos stammen, zu benutzen, führt zumindest auf die Plausibilität der Annahme, es sei unmöglich, wenn beachtet wird, dass ein Teil zum eidos gehört, Vierbeinig also keine Eigenschaft ist.

145 {In dem strengen Sinn, weil Bein ein Teil eines lebenden Körpers ist, und lebender Körper eine Substanzbestimmung ist. Befellt ist ebenfalls keine Eigenschaft, wenn man nicht Haare vollständig aus ihren Eigenschaften bestimmen kann. Der Versuch, aus solchen Eigenschaften Gegenstände zu bestimmen, führt sehr schnell zur Unmöglichkeit, zumindest zu der Annahme, dass er unmöglich sei. Es sind also zwei Sachen: Einmal lassen sich ohne Voraussetzung der Substantialität der Gegenstände die Eigenschaften gar nicht von den Gegenständen trennen, man kann sie also nicht für sich bekommen, nicht autosemantisch und nicht durch Vergleich, andererseits läßt sich aus den von den Gegenständen abgetrennten Eigenschaften der Gegenstand nicht wieder konstituieren.}

155

Kant nennt das, was mit der Anschauung einerseits, mit dem Begriff andererseits gleichartig ist, ein Schema des Begriffs.

160 {Und das folgende bezieht sich nur auf das Schema eines Begriffs, nicht auf das, wozu es Kant einführt, auf das Schema einer Kategorie. Das Schema ist also ein Mittleres zwischen Begriff und Anschauung, in dem vermittelt werden soll, das, was Substanzbegriff ist und das, was qua Eigenschaft Gegenstand der Anschauung ist.}

165 Kant, K.d.r.V., (Ed. Schmidt), B 179 - 181, S. 199 f (S. 199 ab Z. 24 bis Z. 24 auf S. 200):

„[...] Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

170 In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. ...“

175 — {Bilder der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung wären Kombinationen von Qualitäten oder Eigenschaften. Kant sagt, den sinnlichen Begriffen liegen nicht Merkmaleinheiten, also Kombinationen von Eigenschaften zugrunde, sondern Schemate. Er bringt dann ein Beispiel.}

180 „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß
185 einem gewissen allgemeinen Begriffe. ...“

190 — {Also, unsere Anschauung soll durch ein Schema bestimmt werden, und dieses Schema soll einem allgemeinen Begriff gemäß sein. Man könnte sagen, dann muß der Begriff ja schon vorher existieren, damit das Schema diesem Begriff gemäß sein kann. Und über das Schema soll dann die Vereinbarkeit der Anschauung mit dem, was nur gedacht werden kann, was nur in Gedanken existiert, dem Begriff, hergestellt werden.}

195 „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. ...“

200 — {Das Schema ist also nicht auf die Kombination von Eigenschaften eingeschränkt, sondern soll hernach dieser Kombination von Eigenschaften erst zugrunde liegen. Damit ist das Schema eines Begriffs die Bedingung der Einsicht der Bestimmtheit der Substanz, soweit der Begriff Substanz kennzeichnet. Vierfüßiges Tier ist selbstverständlich kennzeichnend für einen Hund, aber lange nicht hinreichend.}

205 „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der pro-

duktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, ...“

210

— {Also, das Bild, auch Reproduktion in der Einbildungskraft genannt, Erinnerung, ist das Produkt eines empirischen Vermögens. Das Schema soll nicht Produkt eines empirischen Vermögens sein, sondern es soll »ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori« sein}

215

„wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren.“

220

— {Dort ist das Schema, und weil der Begriff die Voraussetzung des Schemas ist, das An-sich die Bedingung der Möglichkeit, sich ein Bild eines Gegenstandes, einer bestimmten Klasse von Gegenständen, überhaupt vorzustellen, oder Begriff und Schema sind Bedingungen der Möglichkeit der Vorstellung von Gegenständen durch die empirische Einbildungskraft. Und das nennt Kant an einer anderen Stelle auch ein transzendentes Vermögen, das, weil es a priori wirkt, schon immer in Übereinstimmung mit dem Verstande stünde.}

225

Dies Schema entspricht dem Hegelschen Begriff der Bestimmtheit als solcher. Es soll gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori sein, und wäre dann gesetzt, hervorgebracht, von der Einbildungskraft und dem Denken angemessen. Von der reinen Einbildungskraft, die Figuren im Raume erzeugt, wären die Schemata weitere Bestimmung der Form der Anschauung des äußeren Sinns, aber selbst unsinnlich, weder Bild der Beschaffenheit des Daseins noch Vorstellung des Wesens. Als Produkt der reinen Einbildungskraft ist es auf die Erscheinung projiziert, und seine Projizierbarkeit setzt voraus, dass ihm etwas in den Erscheinungen entspricht, das nicht deren Beschaffenheit ist {denn die gehörten dem empirischen Vermögen der produktiven Einbildungskraft an}, sondern die Bestimmung der Beschaffenheit durch das An-sich, das unmittelbar nie zu fassen ist {sondern nur mittelbar dadurch, dass Begriff und Schema Bedingungen der Möglichkeit der Schaffung eines Bildes durch die produktive Einbildungskraft sind}. Für die Projizierbarkeit {eines Schemas auf die Erscheinungen oder der Bestimmtheit auf das Dasein, der Bestimmtheit, soweit sie durch das Subjekt gesetzt ist, auf das Dasein} gibt es ein Kriterium, die technische Praxis, durch die das An-sich als Voraussetzung der Bestimmbarkeit durch Anderes sich erweist. {Wenn ich keinen Begriff von der Sache habe, kann ich nicht adäquat mit der Sache umgehen, kann ich diese Sache auch nicht zu einem Mittel machen. Ist die technische Praxis das einzige Kriterium, dann ist das, was Horkheimer als instrumentelle Vernunft bezeichnet hat, die einzig wahre Vernunft.} Es läßt sich immer zeigen, daß die instrumentelle Vernunft einen metaphysischen Vernunftbegriff {historisch} zur Voraussetzung hat, doch dieser Begriff metaphysischer Vernunft wäre historische Voraussetzung, die im Begriff instrumenteller Vernunft aufgehoben ist, der also ihrer Vorgeschichte angehört. Die Konsequenzen des Nominalismus, dem das An-sich sich auf die Voraussetzung für das Sein-für-Anderes reduziert, habe ich in der letzten Vorlesung darzustellen versucht, aber eine Theorie ist nicht durch die wie es heute heißt »Einschätzung« ihrer Konsequenzen widerlegt. Die Dialektik der Aufklärung – und was durch Hegel sich darstellt entspricht genau der Idee der Dialektik der Aufklärung – könnte ja ein objektives Gesetz der Geschichte der Aufklärung sein.

255

{So dass notwendig der metaphysische Begriff der Vernunft in den instrumentellen übergeht, und zwar ohne Rest in ihm aufgehoben ist. Aber der metaphysische Begriff der Vernunft bleibt historische Voraussetzung eines unentwickelten Standes des Bewusstseins, ist aber als historische Voraussetzung systematisch in diesem Begriff der instrumentellen Vernunft insofern aufgehoben, als der Begriff der instrumentellen Vernunft, der technisch-praktischen Vernunft, dann vollständig unabhängig geworden ist von seinen historischen, metaphysischen

260 Voraussetzungen. Daß das faktisch geworden ist, können Sie leicht daran sehen, dass ein Physiker heute glauben kann, was er will, dass er die Religion über die Unschärferelation wieder in die Welt holen will, Nein, Gott über die Unschärferelation wieder in die Welt holen will, oder Bischof bei den Mormonen ist, oder sein Transzendenzerlebnis in Indien hat, wie Herr von Weizsäcker, oder sonst etwas. Es ist völlig gleichgültig, was für eine Metaphysik die
 265 Leute im Kopfe haben, diese Metaphysiken der einzelnen Wissenschaftler sind völlig unvereinbar, ihre Resultate, die sie als Wissenschaftler, als Physiker, zustandebringen, sind durchaus vereinbar.}

Anmerkung: Der Begriff der Dialektik der Aufklärung verbietet es, bürgerliche Wissenschaft
 270 durch die Bestimmung ihrer Konsequenzen zu denunzieren. Die Idee der Dialektik der Aufklärung ist keine Erfindung von Horkheimer und Adorno, sie findet sich implizit in dem Werk eines bürgerlichen Wissenschaftlers, dem von Ernst Cassirer, am prägnantesten formuliert in dem Titel eines seiner Bücher: »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« [1923], auch in dem Begriff der Entzauberung der Welt im Werk Max Webers. Cassirer wie Weber bringen ihre
 275 subjektive Trauer darüber, dass der Begriff der Substanz den Kriterien der Wissenschaft nicht genüge, zum Ausdruck, und [d]achten, wovon sie überzeugt sind, es der Wissenschaft versagen zu müssen. Wenn wissenschaftliche Bildung, wie fragmentiert auch immer, sich über den Zeitpunkt ihrer objektiven Unmöglichkeit hinwegsetzen konnte, verdankt sie das nicht zuletzt der Redlichkeit bürgerlicher Wissenschaftler, die zugleich den Prozess der Zerstörung wissenschaftlicher Bildung vorantrieben. Dass inzwischen wissenschaftliche Redlichkeit zum
 280 Vorwand für Intrigen dienen, die vom »Bund Freiheit der Wissenschaft« öffentlich organisiert werden, harmoniert mit der Unredlichkeit derer, die meinen, sie seien durch das Epitheton bürgerlich von der Wissenschaft dispensiert und könnten ihrerseits die intrigue organisieren. [Das Epitheton ist ein sprachlicher Zusatz in der Form eines Attributs, meist eines Adjektivs
 285 oder einer Apposition, das daneben auch als Beiname von Herrschern oder Gottheiten auftreten kann]

{Innerhalb des Wissenschaftsbetriebs bekommt man eine Vorstellung, was der Bund Freiheit der Wissenschaft macht. Nur um Ihnen zu sagen, dass das nicht einfach so rhetorisch dahingesagt ist: Der Kollege Göbel hat einen Brief bekommen, doch gefälligst den Ausdruck BRD
 290 in seinen Briefen zu vermeiden, mit dem gleichzeitigen Hinweis darauf, dass eine Kopie des Briefes an den Rektor und an den Kultusminister gegangen seien. Dass dort etwas organisiert werden soll, ist offensichtlich.}

295 Sie glauben allen Ernstes, in der Propagierung der Meinung, Wissenschaft sei Bluff, mit vor aller Augen offen liegenden schlechten Karten bluffen zu können. So beweisen sich die redlichen Organisatoren der intrigue und ihre unredlichen Widersacher als Kontrahenten, konkurrierende Vertragspartner, denen die mit dem antisemitischen Vorwurf, dem der Mausehelei, durch die Studentenrevolte kritisierte Praxis der großen Koalition zur Herzenssache geworden
 300 ist. [Ende der Anmerkung]

Gegen die Funktion des An-sich als Voraussetzung des Sein-für-Anderes dessen Substantialität zu behaupten, hätte zur Folge, dass das An-sich nicht erkannt werden kann, denn die Erkennbarkeit des An-sich wäre auch dessen Sein-für-Anderes, es sei denn, das An-sich würde
 305 sich {von sich aus} offenbaren, etwa {in der Heideggerschen Formulierung} als Sein sich den Menschen zusagen. Die Rettung der Substanz verfällt dem Irrationalismus, der nicht das Andere der instrumentellen Vernunft ist, sondern Ausdruck ihrer Irrationalität, genauer: Ausdruck eines ihr immanenten Widerspruchs. Die positive Bestimmung des An-sich als der Voraussetzung des Sein-für-Anderes kommt ohne universale Urteile nicht aus, nicht ohne die
 310 Identifizierung des Sachverhalts in einer allgemeinen Form dieses Sachverhalts, in der er für alle Menschen gleich ist und insofern in Übereinstimmung mit der Idee der Menschheit steht.

Zugleich ist das An-sich als Voraussetzung des Sein-für-Anderes Voraussetzung für ein bestimmtes Sein-für-Anderes, Mittel zu einem bestimmten, partikularen Zweck. Hegel muss, um die Partikularität des Sein-für-Anderes »wegzudiskutieren« das Andere als das Andere als solches universal bestimmen. Indem er die Beschaffenheit als solche, das Programm des Positivismus, unter dem Titel des Anderen als solchen universalisiert, fällt die Partikularität in die bestimmungslose Einheit des Seins zurück, ohne solche Universalisierung des Partikularen aber ließe dieses sich gar nicht bestimmen, wenn das Kriterium der Wahrheit der Erkenntnis die technische Praxis ist, die schon Hegel als Moment der Erkenntnis bestimmte. Ich gebe nur die Stelle an in der Phänomenologie des Geistes, Edition Glockner, S.156 f. Die Einheit von Universalität und Partikularität des Begriffs des Anderen hat zwei Bestimmungen:

1.) Das Andere ist das Heteronome, und die Universalität des Anderen wird dann zur Universalität der Heteronomie, dessen, was sein nomos, sein Gesetz nicht an sich selbst hat, sondern dem sein Gesetz von außen aufgezwungen wurde. Die Idee der Menschheit ist dann die einer heteronom bestimmten Menschheit, die mit ihrem Begriff von sich nicht übereinstimmt.

2.) Die zweite Bestimmung der Einheit von Universalität und Partikularität ist die, dass das Universale partikularisiert, zum Mittel wird, das Recht, seiner Idee nach die Bedingung dafür, dass die Freiheit der Willkür eines jeden mit der Freiheit der Willkür aller Anderen zusammen {nach einem allgemeinen Gesetze} bestehen kann, wird zum Mittel der Verfolgung partikularer Interessen in der Konkurrenz.

Universalität der Heteronomie und die Bestimmung der universalen Idee zum partikularen Mittel sind die Bestimmungen der Einheit von Universalität und Partikularität im Begriff des Anderen, in dessen Aporie sich enthüllt, dass, was die menschliche Gattung an sich ist, Allgemeinheit, noch nicht für sie ist, vernünftige Allgemeinheit. Als technisch-praktisches Kriterium der Wahrheit ist die Vernunft schon allgemein, aber in der Form der Universalität des Anderen als solchen, der vollendeten Heteronomie, mit dem das Partikulare sich nur durch das Opfer seiner Autonomie in Übereinstimmung setzen kann. Der Irrationalismus ist die Affirmation dieses Opfers, seine Wahrheit, dass Universalität und partikulare Existenz sich nicht in Übereinstimmung bringen lassen: Das unglückliche Bewußtsein, das in dem Augenblick, in dem es sich bestätigt, zur Affirmation der Heteronomie wird. In einer heute gesprochenen Sprache: Wir Typen sind ja alle so kaputt. Wahr daran ist, dass das An-sich unter den Bedingungen einer falschen Allgemeinheit sich nur negativ bestimmen läßt, unwahr, dass die negative Bestimmung in eine affirmative umgelogen wird. Ob unter den Bedingungen vernünftiger Allgemeinheit das An-sich anders als nur negativ sich wird bestimmen lassen, läßt von der universalen Heteronomie aus nicht sich entscheiden: Unglückliches Bewusstsein, dass sich nicht selbst bestätigt, ist das von Subjekten, die von der Allgemeinheit zu Objekten gemacht wurden, zu Opfern, die vor ihrer Ohnmacht nicht resignieren.

Und dazu ein Zitat aus der Negativen Dialektik, aus Begriff und Kategorien, S. 203:

„[...] unglückliches Bewußtsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes sondern ihm inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfindet. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt; allein daß er dessen fähig ist, verleiht ihm Hoffnung. Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte: »Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos«; ..."

— {Eine kleine Anmerkung dazu: Diejenigen, die eine Apologie des Mythos betreiben an dieser Universität, berufen sich gleichzeitig auf den Autor, von dem dieses Zitat stammt, auf Walter Benjamin, also doch wohl dann auch darauf, dass es Bettler gebe, ohne es zu wissen.}

365 „darum ist die Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke. Das leibhafte Moment meldet
der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. »Weh spricht: vergeh!«
[Nietzsche]. Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit ge-
sellschaftlich verändernder Praxis. Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin
bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen
370 ist, steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der
er dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Ein-
samkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird.“

— {Hinweise: Der Begriff der Entzauberung der Welt findet sich in Max Webers »Wirtschaft
und Gesellschaft«. Ich habe mir einen Hinweis nicht notiert, weil ich sicher war, er würde mir
375 mit Sicherheit einfallen. Ich kann Sie also entweder nur bitten oder Ihnen raten, sich doch
einmal den Aufsatz »Wissenschaft als Beruf« von Max Weber anzusehen [18.1 VL], einer der
besten Aufsätze von Max Weber, in der die Misere des bürgerlichen Wissenschaftlers sehr
deutlich charakterisiert ist und auch das fast schon hoffnungslose Festhalten an einem Begriff
von Wissenschaft.}

Erster Vortrag, Prof. Max Weber (München), Wissenschaft als Beruf, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot 1919

5

Ich soll nach Ihrem Wunsch über „Wissenschaft als Beruf“ sprechen. Nun ist es eine gewisse Pedanterie von uns Nationalökonomern, an der ich festhalten möchte: daß wir stets von den äußeren Verhältnissen ausgehen, hier also von der Frage: Wie gestaltet sich Wissenschaft als Beruf im materiellen Sinne des Wortes? Das bedeutet aber praktisch heute im wesentlichen: Wie gestaltet sich die Lage eines absolvierten Studenten, der entschlossen ist, der Wissenschaft innerhalb des akademischen Lebens sich berufsmäßig hinzugeben? Um zu verstehen, worin da die Besonderheit unserer deutschen Verhältnisse besteht, ist es zweckmäßig, vergleichend zu verfahren und sich zu vergegenwärtigen, wie es im Auslande dort aussieht, wo in dieser Hinsicht der schärfste Gegensatz gegen uns besteht: in den Vereinigten Staaten.

15

Bei uns – das weiß jeder – beginnt normalerweise die Laufbahn eines jungen Mannes, der sich der Wissenschaft als Beruf hingibt, als „Privatdozent“. Er habilitiert sich nach Rücksprache und mit Zustimmung des betreffenden Fachvertreters, auf Grund eines Buches und eines meist mehr formellen Examens vor der Fakultät, an einer Universität und hält nun, unbesoldet, entgolten nur durch das Kolleggeld der Studenten, Vorlesungen, deren Gegenstand er innerhalb seiner *venia legendi* selbst bestimmt. In Amerika beginnt die Laufbahn normalerweise ganz anders, nämlich durch Anstellung als „assistant“. In ähnlicher Art etwa, wie das bei uns an den großen Instituten der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultäten vor sich zu gehen pflegt, wo die förmliche Habilitation als Privatdozent nur von einem Bruchteil der Assistenten und oft erst spät erstrebt wird. Der Gegensatz bedeutet praktisch: daß bei uns die Laufbahn eines Mannes der Wissenschaft im ganzen auf plutokratischen Voraussetzungen aufgebaut ist. Denn es ist außerordentlich gewagt für einen jungen Gelehrten, der keinerlei Vermögen hat, überhaupt den Bedingungen der akademischen Laufbahn sich auszusetzen. Er muß es mindestens eine Anzahl Jahre aushalten können, ohne irgendwie zu wissen, ob er nachher die Chancen hat, einzurücken in eine Stellung, die für den Unterhalt ausreicht. In den Vereinigten Staaten dagegen besteht das bürokratische System. Da wird der junge Mann von Anfang an besoldet. Bescheiden freilich. Der Gehalt entspricht meist kaum der Höhe der Entlohnung eines nicht völlig ungelernten Arbeiters. Immerhin: er beginnt mit einer scheinbar sicheren Stellung, denn er ist fest besoldet. Allein die Regel ist, daß ihm, wie unseren Assistenten, gekündigt werden kann, und das hat er vielfach rücksichtslos zu gewärtigen, wenn er den Erwartungen nicht entspricht. Diese Erwartungen aber gehen dahin, daß er „volle Häuser“ macht. Das kann einem deutschen Privatdozenten nicht passieren. Hat man ihn einmal, so wird man ihn nicht mehr los. Zwar „Ansprüche“ hat er nicht. Aber er hat doch die begreifliche Vorstellung: daß er, wenn er jahrelang tätig war, eine Art moralisches Recht habe, daß man auf ihn Rücksicht nimmt. Auch – das ist oft wichtig – bei der Frage der eventuellen Habilitation anderer Privatdozenten. Die Frage: ob man grundsätzlich jeden, als tüchtig legitimierten, Gelehrten habilitieren oder ob man auf den „Lehrbedarf“ Rücksicht nehmen, also den einmal vorhandenen Dozenten ein Monopol des Lehrens geben solle, ist ein peinliches Dilemma, welches mit dem bald zu erwähnenden Doppelgesicht des akademischen Berufes zusammenhängt. Meist entscheidet man sich für das zweite. Das bedeutet aber eine Steigerung der Gefahr, daß der betreffende Fachordinarius, bei subjektiv größter Gewissenhaftigkeit, doch seine eigenen Schüler bevorzugt. Persönlich habe ich – um das zu sagen – den Grundsatz befolgt: daß ein bei mir promovierter Gelehrter sich bei einem andern als mir und anderswo legitimieren und habilitieren müsse. Aber das Resultat war: daß einer meiner tüchtigsten Schüler anderwärts abgewiesen wurde, weil niemand ihm glaubte, daß dies der Grund sei.

50

Ein weiterer Unterschied gegenüber Amerika ist der: Bei uns hat im allgemeinen der Privatdozent weniger mit Vorlesungen zu tun, als er wünscht. Er kann zwar dem Rechte nach jede Vorlesung seines Faches lesen. Das gilt aber als ungehörige Rücksichtslosigkeit gegenüber den älteren vorhandenen Dozenten, und in der Regel hält die „großen“ Vorlesungen der Fachvertreter, und der Dozent begnügt sich mit Nebenvorlesungen. Der Vorteil ist: er hat, wenn schon etwas unfreiwillig, seine jungen Jahre für die wissenschaftliche Arbeit frei.

In Amerika ist das prinzipiell anders geordnet. Gerade in seinen jungen Jahren ist der Dozent absolut überlastet, weil er eben bezahlt ist. In einer germanistischen Abteilung z. B. wird der ordentliche Professor etwa ein dreistündiges Kolleg über Goethe lesen und damit: genug –, während der jüngere assistant froh ist, wenn er, bei zwölf Stunden die Woche, neben dem Einbläuen der deutschen Sprache etwa bis zu Dichtern vom Range Uhlands hinauf etwas zugewiesen bekommt. Denn den Lehrplan schreiben die amtlichen Fachinstanzen vor, und darin ist der assistant ebenso wie bei uns der Institutsassistent abhängig.

Nun können wir bei uns mit Deutlichkeit beobachten: daß die neueste Entwicklung des Universitätswesens auf breiten Gebieten der Wissenschaft in der Richtung des amerikanischen verläuft. Die großen Institute medizinischer oder naturwissenschaftlicher Art sind „staatskapitalistische“ Unternehmungen. Sie können nicht verwaltet werden ohne Betriebsmittel größten Umfangs. Und es tritt da der gleiche Umstand ein wie überall, wo der kapitalistische Betrieb einsetzt: die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“. Der Arbeiter, der Assistent also, ist angewiesen auf die Arbeitsmittel, die vom Staat zur Verfügung gestellt werden; er ist infolgedessen vom Institutsdirektor ebenso abhängig wie ein Angestellter in einer Fabrik: – denn der Institutsdirektor stellt sich ganz gutgläubig vor, daß dies Institut „sein“ Institut sei, und schaltet darin, – und er steht häufig ähnlich prekär wie jede „proletaroid“ Existenz und wie der assistant der amerikanischen Universität.

Unser deutsches Universitätsleben amerikanisiert sich, wie unser Leben überhaupt, in sehr wichtigen Punkten, und diese Entwicklung, das bin ich überzeugt, wird weiter übergreifen auch auf die Fächer, wo, wie es heute noch in meinem Fache in starkem Maße der Fall ist, der Handwerker das Arbeitsmittel (im wesentlichen: die Bibliothek) selbst besitzt, ganz entsprechend, wie es der alte Handwerker in der Vergangenheit innerhalb des Gewerbes auch tat. Die Entwicklung ist in vollem Gange.

Die technischen Vorzüge sind ganz unzweifelhaft, wie bei allen kapitalistischen und zugleich bureaukratisierten Betrieben. Aber der „Geist“, der in ihnen herrscht, ist ein anderer als die althistorische Atmosphäre der deutschen Universitäten. Es besteht eine außerordentlich starke Kluft, äußerlich und innerlich, zwischen dem Chef eines solchen großen kapitalistischen Universitätsunternehmens und dem gewöhnlichen Ordinarius alten Stils. Auch in der inneren Haltung. Ich möchte das hier nicht weiter ausführen. Innerlich ebenso wie äußerlich ist die alte Universitätsverfassung fiktiv geworden. Geblieben aber und wesentlich gesteigert ist ein der Universitätslaufbahn eigenes Moment: Ob es einem solchen Privatdozenten, vollends einem Assistenten, jemals gelingt, in die Stelle eines vollen Ordinarius und gar eines Institutsvorstandes einzurücken, ist eine Angelegenheit, die einfach Hazard ist. Gewiß: nicht nur der Zufall herrscht, aber er herrscht doch in ungewöhnlich hohem Grade. Ich kenne kaum eine Laufbahn auf Erden, wo er eine solche Rolle spielt. Ich darf das um so mehr sagen, als ich persönlich es einigen absoluten Zufälligkeiten zu verdanken habe, daß ich seinerzeit in sehr jungen Jahren in eine ordentliche Professur eines Faches berufen wurde, in welchem damals Altersgenossen unzweifelhaft mehr als ich geleistet hatten. Und ich bilde mir allerdings ein, auf Grund dieser Erfahrung ein geschärftes Auge für das unverdiente Schicksal der vielen zu haben, bei denen der Zufall gerade umgekehrt gespielt hat und noch spielt, und die trotz aller Tüchtigkeit innerhalb dieses Ausleseapparates nicht an die Stelle gelangen, die ihnen gebühren würde.

- Daß nun der Hazard und nicht die Tüchtigkeit als solche eine so große Rolle spielt, liegt nicht allein und nicht einmal vorzugsweise an den Menschlichkeiten, die natürlich bei dieser Auslese ganz ebenso vorkommen wie bei jeder anderen. Es wäre unrecht, für den Umstand, daß zweifellos so viele Mittelmäßigkeiten an den Universitäten eine hervorragende Rolle spielen, persönliche Minderwertigkeiten von Fakultäten oder Ministerien verantwortlich zu machen. Sondern das liegt an den Gesetzen menschlichen Zusammenwirkens, zumal eines Zusammenwirkens mehrerer Körperschaften, hier: der vorschlagenden Fakultäten mit den Ministerien, an sich. Ein Gegenstück: wir können durch viele Jahrhunderte die Vorgänge bei den Papstwahlen verfolgen: das wichtigste kontrollierbare Beispiel gleichartiger Personenauslese. Nur selten hat der Kardinal, von dem man sagt: er ist „Favorit“, die Chance, durchzukommen. Sondern in der Regel der Kandidat Nummer zwei oder drei. Das gleiche beim Präsidenten der Vereinigten Staaten: nur ausnahmsweise der allererste, aber: prononcierteste, Mann, sondern meist Nummer zwei, oft Nummer drei, kommt in die „Nomination“ der Parteikonventionen hinein und nachher in den Wahlgang: die Amerikaner haben für diese Kategorien schon technisch soziologische Ausdrücke gebildet, und es wäre ganz interessant, an diesen Beispielen die Gesetze einer Auslese durch Kollektivwillensbildung zu untersuchen. Das tun wir heute hier nicht. Aber sie gelten auch für Universitätskollegien, und zu wundern hat man sich nicht darüber, daß da öfter Fehlgriffe erfolgen, sondern daß eben doch, verhältnismäßig angesehen, immerhin die Zahl der richtigen Besetzungen eine trotz allem sehr bedeutende ist. Nur wo, wie in einzelnen Ländern, die Parlamente oder, wie bei uns bisher, die Monarchen (beides wirkt ganz gleichartig) oder jetzt revolutionäre Gewalthaber aus politischen Gründen eingreifen, kann man sicher sein, daß bequeme Mittelmäßigkeiten oder Streber allein die Chancen für sich haben.
- Kein Universitätslehrer denkt gern an Besetzungserörterungen zurück, denn sie sind selten angenehm. Und doch darf ich sagen: der gute Wille, rein sachliche Gründe entscheiden zu lassen, war in den mir bekannten zahlreichen Fällen ohne Ausnahme da.
- Denn man muß sich weiter verdeutlichen: es liegt nicht nur an der Unzulänglichkeit der Auslese durch kollektive Willensbildung, daß die Entscheidung der akademischen Schicksale so weitgehend „Hazard“ ist. Jeder junge Mann, der sich zum Gelehrten berufen fühlt, muß sich vielmehr klarmachen, daß die Aufgabe, die ihn erwartet, ein Doppelgesicht hat. Er soll qualifiziert sein als Gelehrter nicht nur, sondern auch: als Lehrer. Und beides fällt ganz und gar nicht zusammen. Es kann jemand ein ganz hervorragender Gelehrter und ein geradezu entsetzlich schlechter Lehrer sein. Ich erinnere an die Lehrtätigkeit von Männern wie Helmholtz oder wie Ranke. Und das sind nicht etwa seltene Ausnahmen. Nun liegen aber die Dinge so, daß unsere Universitäten, zumal die kleinen Universitäten, untereinander in einer Frequenzkonkurrenz lächerlichster Art sich befinden. Die Hausagrarien der Universitätsstädte feiern den tausendsten Studenten durch eine Festlichkeit, den zweitausendsten Studenten aber am liebsten durch einen Fackelzug. Die Kolleggeldinteressen – man soll das doch offen zugeben – werden durch eine „zugkräftige“ Besetzung der nächstbenachbarten Fächer mitberührt, und auch abgesehen davon ist nun einmal die Hörerzahl ein ziffernmäßig greifbares Bewährungsmerkmal, während die Gelehrtenqualität unwägbare und gerade bei kühnen Neuerern oft (und ganz natürlicherweise) umstritten ist. Unter dieser Suggestion von dem unermeßlichen Segen und Wert der großen Hörerzahl steht daher meist alles. Wenn es von einem Dozenten heißt: er ist ein schlechter Lehrer, so ist das für ihn meist das akademische Todesurteil, mag er der allererste Gelehrte der Welt sein. Die Frage aber: ob einer ein guter oder ein schlechter Lehrer ist, wird beantwortet durch die Frequenz, mit der ihn die Herren Studenten beehren. Nun ist es aber eine Tatsache, daß der Umstand, daß die Studenten einem Lehrer zuströmen, in weitgehendstem Maße von reinen Äußerlichkeiten bestimmt ist: Temperament, sogar Stimmfall, – in einem Grade, wie man es nicht für möglich halten sollte. Ich habe nach immerhin ziemlich ausgiebigen Erfahrungen und nüchterner Überlegung ein tiefes Mißtrauen gegen die Massenkollegien, so unvermeidbar gewiß auch sie sind. Die Demokratie da, wo sie hingehört. Wis-

160 senschaftliche Schulung aber, wie wir sie nach der Tradition der deutschen Universitäten an
 diesen betreiben sollen, ist eine geistesaristokratische Angelegenheit, das sollten wir uns nicht
 verhehlen. Nun ist es freilich andererseits wahr: die Darlegung wissenschaftlicher Probleme
 so, daß ein ungeschulter, aber aufnahmefähiger Kopf sie versteht, und daß er – was für uns
 das allein Entscheidende ist – zum selbständigen Denken darüber gelangt, ist vielleicht die
 165 pädagogisch schwierigste Aufgabe von allen. Gewiß: aber darüber, ob sie gelöst wird, ent-
 scheiden nicht die Hörerzahlen. Und – um wieder auf unser Thema zu kommen – eben diese
 Kunst ist eine persönliche Gabe und fällt mit den wissenschaftlichen Qualitäten eines Gelehr-
 ten ganz und gar nicht zusammen. Im Gegensatz zu Frankreich aber haben wir keine Körper-
 schaft der „Unsterblichen“ der Wissenschaft, sondern es sollen unserer Tradition gemäß die
 Universitäten beiden Anforderungen: der Forschung und der Lehre, gerecht werden. Ob die
 170 Fähigkeiten dazu sich aber in einem Menschen zusammenfinden, ist absoluter Zufall.

Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard. Wenn junge Gelehrte um Rat fragen
 kommen wegen Habilitation, so ist die Verantwortung des Zuredens fast nicht zu tragen. Ist er
 ein Jude, so sagt man ihm natürlich: lasciate ogni speranza. Aber auch jeden anderen muß
 175 man auf das Gewissen fragen: Glauben Sie, daß Sie es aushalten, daß Jahr um Jahr Mittelmä-
 ßigkeit nach Mittelmäßigkeit über Sie hinaussteigt, ohne innerlich zu verbittern und zu ver-
 verderben? Dann bekommt man selbstverständlich jedesmal die Antwort: Natürlich, ich lebe nur
 meinem „Beruf“; – aber ich wenigstens habe es nur von sehr wenigen erlebt, daß sie das ohne
 inneren Schaden für sich aushielten.

180 Soviel schien nötig über die äußeren Bedingungen des Gelehrtenberufs zu sagen.
 Ich glaube nun aber, Sie wollen in Wirklichkeit von etwas anderem: von dem inneren Berufe
 zur Wissenschaft, hören. In der heutigen Zeit ist die innere Lage gegenüber dem Betrieb der
 Wissenschaft als Beruf bedingt zunächst dadurch, daß die Wissenschaft in ein Stadium der
 185 Spezialisierung eingetreten ist, wie es früher unbekannt war, und daß dies in alle Zukunft so
 bleiben wird. Nicht nur äußerlich, nein, gerade innerlich liegt die Sache so: daß der einzelne
 das sichere Bewußtsein, etwas wirklich ganz Vollkommenes auf wissenschaftlichem Gebiet
 zu leisten, nur im Falle strengster Spezialisierung sich verschaffen kann. Alle Arbeiten, wel-
 che auf Nachbargebiete übergreifen, wie wir sie gelegentlich machen, wie gerade z. B. die
 190 Soziologen sie notwendig immer wieder machen müssen, sind mit dem resignierten Bewußt-
 sein belastet: daß man allenfalls dem Fachmann nützliche Fragestellungen liefert, auf die die-
 ser von seinen Fach Gesichtspunkten aus nicht so leicht verfällt, daß aber die eigene Arbeit
 unvermeidlich höchst unvollkommen bleiben muß. Nur durch strenge Spezialisierung kann
 der wissenschaftliche Arbeiter tatsächlich das Vollgefühl, einmal und vielleicht nie wieder im
 195 Leben, sich zu eigen machen: hier habe ich etwas geleistet, was dauern wird. Eine wirklich
 endgültige und tüchtige Leistung ist heute stets: eine spezialistische Leistung. Und wer also
 nicht die Fähigkeit besitzt, sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hinein-
 zusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, ge-
 rade diese Konjektur an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissen-
 200 schaft nur ja fern. Niemals wird er in sich das durchmachen, was man das „Erlebnis“ der Wis-
 senschaft nennen kann. Ohne diesen seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten
 Rausch, diese Leidenschaft, dieses: „Jahrtausende mußten vergehen, ehe du ins Leben tratest,
 und andere Jahrtausende warten schweigend“: – darauf, ob dir diese Konjektur gelingt, hat
 einer den Beruf zur Wissenschaft nicht und tue etwas anderes. Denn nichts ist für den Men-
 205 schen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.

Nun ist es aber Tatsache: daß mit noch so viel von solcher Leidenschaft, so echt und tief sie
 sein mag, das Resultat sich noch lange nicht erzwingen läßt. Freilich ist sie eine Vorbedin-
 gung des Entscheidenden: der „Eingebung“. Es ist ja wohl heute in den Kreisen der Jugend
 210 die Vorstellung sehr verbreitet, die Wissenschaft sei ein Rechenexempel geworden, das in
 Laboratorien oder statistischen Karthoteken mit dem kühlen Verstand allein und nicht mit der

ganzen „Seele“ fabriziert werde, so wie „in einer Fabrik“. Wobei vor allem zu bemerken ist: daß dabei meist weder über das, was in einer Fabrik noch was in einem Laboratorium vorgeht, irgendwelche Klarheit besteht. Hier wie dort muß dem Menschen etwas – und zwar das richtige – einfallen, damit er irgend etwas Wertvolles leistet. Dieser Einfall aber läßt sich nicht erzwingen. Mit irgendwelchem kalten Rechnen hat er nichts zu tun. Gewiß: auch das ist unumgängliche Vorbedingung. Jeder Soziologe z. B. darf sich nun einmal nicht zu schade dafür sein, auch noch auf seine alten Tage vielleicht monatelang viele zehntausende ganz trivialer Rechenexempel im Kopfe zu machen. Man versucht nicht ungestraft, das auf mechanische Hilfskräfte ganz und gar abzuwälzen, wenn man etwas herausbekommen will, – und was schließlich herauskommt, ist oft blutwenig. Aber, wenn ihm nicht doch etwas Bestimmtes über die Richtung seines Rechnens und, während des Rechnens, über die Tragweite der entstehenden Einzelresultate „einfällt“, dann kommt selbst dies Blutwenige nicht heraus. Nur auf dem Boden ganz harter Arbeit bereitet sich normalerweise der Einfall vor. Gewiß: nicht immer. Der Einfall eines Dilettanten kann wissenschaftlich genau die gleiche oder größere Tragweite haben wie der des Fachmanns. Viele unserer allerbesten Problemstellungen und Erkenntnisse verdanken wir gerade Dilettanten. Der Dilettant unterscheidet sich vom Fachmann – wie Helmholtz über Robert Mayer gesagt hat – nur dadurch, daß ihm die feste Sicherheit der Arbeitsmethode fehlt, und daß er daher den Einfall meist nicht in seiner Tragweite nachzukontrollieren und abzuschätzen oder durchzuführen in der Lage ist. Der Einfall ersetzt nicht die Arbeit. Und die Arbeit ihrerseits kann den Einfall nicht ersetzen oder erzwingen, so wenig wie die Leidenschaft es tut. Beide – vor allem: beide zusammen – locken ihn. Aber er kommt, wenn es ihm, nicht, wenn es uns beliebt. Es ist in der Tat richtig, daß die besten Dinge einem so, wie Jhering es schildert: bei der Zigarre auf dem Kanapee, oder wie Helmholtz mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit für sich angibt: beim Spaziergang auf langsam steigender Straße, oder ähnlich, jedenfalls aber dann, wenn man sie nicht erwartet, einfallen, und nicht während des Grübelns und Suchens am Schreibtisch. Sie wären einem nur freilich nicht eingefallen, wenn man jenes Grübeln am Schreibtisch und wenn man das leidenschaftliche Fragen nicht hinter sich gehabt hätte. Wie dem aber sei: – diesen Hazard, der bei jeder wissenschaftlichen Arbeit mit unterläuft: kommt die „Eingebung“ oder nicht? auch den muß der wissenschaftliche Arbeiter in Kauf nehmen. Es kann einer ein vorzüglicher Arbeiter sein und doch nie einen eigenen wertvollen Einfall gehabt haben. Nur ist es ein schwerer Irrtum, zu glauben, das sei nur in der Wissenschaft so und z. B. in einem Kontor gehe es etwa anders zu wie in einem Laboratorium. Ein Kaufmann oder Großindustrieller ohne „kaufmännische Phantasie“, d. h. ohne Einfälle, geniale Einfälle, der ist sein Leben lang nur ein Mann, der am besten Kommiss oder technischer Beamter bliebe: nie wird er organisatorische Neuschöpfungen gestalten. Die Eingebung spielt auf dem Gebiete der Wissenschaft ganz und gar nicht – wie sich der Gelehrte einbildet – eine größere Rolle als auf dem Gebiete der Bewältigung von Problemen des praktischen Lebens durch einen modernen Unternehmer. Und sie spielt andererseits – was auch oft verkannt wird – keine geringere Rolle als auf dem Gebiete der Kunst. Es ist eine kindliche Vorstellung, daß ein Mathematiker an einem Schreibtisch mit einem Lineal oder mit anderen mechanischen Mitteln oder Rechenmaschinen zu irgendwelchem wissenschaftlich wertvollen Resultat käme: die mathematische Phantasie eines Weierstraß ist natürlich dem Sinn und Resultat nach ganz anders ausgerichtet als die eines Künstlers und qualitativ von ihr grundverschieden. Aber nicht dem psychologischen Vorgang nach. Beide sind: Rausch (im Sinne von Platons „Mania“) und „Eingebung“.

Nun: ob jemand wissenschaftliche Eingebungen hat, das hängt ab von uns verborgenen Schicksalen, außerdem aber von „Gabe“. Nicht zuletzt auf Grund jener zweifellosen Wahrheit hat nun eine ganz begreiflicherweise gerade bei der Jugend sehr populäre Einstellung sich in den Dienst einiger Götzen gestellt, deren Kult wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breit machen finden. Jene Götzen sind: die „Persönlichkeit“ und das „Erleben“. Beide sind eng verbunden: die Vorstellung herrscht, das letztere mache die erstere aus und gehöre zu ihr. Man quält sich ab zu „erleben“, – denn das gehört ja zur standesgemäßen

265 Lebensführung einer Persönlichkeit, – und gelingt es nicht, dann muß man wenigstens so tun, als habe man diese Gnadengabe. Früher nannte man dies „Erlebnis“ auf deutsch: „Sensation“. Und von dem, was „Persönlichkeit“ sei und bedeute, hatte man eine – ich glaube – zutreffendere Vorstellung.

270 Verehrte Anwesende! „Persönlichkeit“ auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der rein der Sache dient. Und nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet ist es so. Wir kennen keinen großen Künstler, der je etwas anderes getan hätte, als seiner Sache und nur ihr zu dienen. Es hat sich, soweit seine Kunst in Betracht kommt, selbst bei einer Persönlichkeit vom Range Goethes gerächt, daß er sich die Freiheit nahm: sein „Leben“ zum Kunstwerk machen zu wollen. Aber mag man das bezweifeln, – jedenfalls muß man eben ein Goethe sein, um sich das überhaupt erlauben zu dürfen, und wenigstens das wird jeder zugeben: unbezahlt ist es auch bei jemand wie ihm, der alle Jahrtausende einmal erscheint, nicht geblieben. Es steht in der Politik nicht anders. Davon heute nichts. Auf dem Gebiet der Wissenschaft aber ist derjenige ganz gewiß keine „Persönlichkeit“, der als Impresario der Sache, der er sich hingeben sollte, mit auf die Bühne tritt, sich durch „Erleben“ legitimieren möchte und fragt: Wie beweise ich, daß ich etwas anderes bin als nur ein „Fachmann“, wie mache ich es, daß ich, in der Form oder in der Sache, etwas sage, das so noch keiner gesagt hat wie ich: – eine heute massenhaft auftretende Erscheinung, die überall kleinlich wirkt, und die denjenigen herabsetzt, der so fragt, statt daß ihn die innere Hingabe an die Aufgabe und nur an sie auf die Höhe und zu der Würde der Sache emporhebe, der er zu dienen vorgibt. Auch das ist beim Künstler nicht anders.

Diesen mit der Kunst gemeinsamen Vorbedingungen unserer Arbeit steht nun gegenüber ein Schicksal, das sie von der künstlerischen Arbeit tief unterscheidet. Die wissenschaftliche Arbeit ist eingespannt in den Ablauf des Fortschritts. Auf dem Gebiete der Kunst dagegen gibt es – in diesem Sinne – keinen Fortschritt. Es ist nicht wahr, daß ein Kunstwerk einer Zeit, welche neue technische Mittel oder etwa die Gesetze der Perspektive sich erarbeitet hatte, um deswillen rein künstlerisch höher stehe als ein aller Kenntnis jener Mittel und Gesetze entblößtes Kunstwerk, – wenn es nur material- und formgerecht war, das heißt: wenn es seinen Gegenstand so wählte und formte, wie dies ohne Anwendung jener Bedingungen und Mittel kunstgerecht zu leisten war. Ein Kunstwerk, das wirklich „Erfüllung“ ist, wird nie überboten, es wird nie veralten; der einzelne kann seine Bedeutsamkeit für sich persönlich verschieden einschätzen; aber niemand wird von einem Werk, das wirklich im künstlerischen Sinne „Erfüllung“ ist, jemals sagen können, daß es durch ein anderes, das ebenfalls „Erfüllung“ ist, „überholt“ sei. Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft, dem sie, in ganz spezifischem Sinne gegenüber allen anderen Kulturelementen, für die es sonst noch gilt, unterworfen und hingegeben ist: jede wissenschaftliche „Erfüllung“ bedeutet neue „Fragen“ und will „überboten“ werden und veralten. Damit hat sich jeder abzufinden, der der Wissenschaft dienen will. Wissenschaftliche Arbeiten können gewiß dauernd, als „Genußmittel“ ihrer künstlerischen Qualität wegen, oder als Mittel der Schulung zur Arbeit, wichtig bleiben. Wissenschaftlich aber überholt zu werden, ist – es sei wiederholt – nicht nur unser aller Schicksal, sondern unser aller Zweck. Wir können nicht arbeiten, ohne zu hoffen, daß andere weiter kommen werden als wir. Prinzipiell geht dieser Fortschritt in das Unendliche. Und damit kommen wir zu dem Sinnproblem der Wissenschaft. Denn das versteht sich ja doch nicht so von selbst, daß etwas, das einem solchen Gesetz unterstellt ist, Sinn und Verstand in sich selbst hat. Warum betreibt man etwas, das in der Wirklichkeit nie zu Ende kommt und kommen kann? Nun zunächst: zu rein praktischen, im weiteren Wortsinn: technischen Zwecken: um unser praktisches Handeln an den Erwartungen orientieren zu können, welche die wissenschaftliche Erfahrung uns an die Hand gibt. Gut. Aber das bedeutet nur etwas für den Praktiker. Welches aber ist die innere Stellung des Mannes der Wissenschaft selbst zu seinem Beruf? – wenn er nämlich nach einer solchen überhaupt sucht. Er behauptet:

die Wissenschaft „um ihrer selbst willen“ und nicht nur dazu zu betreiben, weil andere damit geschäftliche oder technische Erfolge herbeiführen, sich besser nähren, kleiden, beleuchten, regieren können. Was glaubt er denn aber Sinnvolles damit, mit diesen stets zum Veralten bestimmten Schöpfungen, zu leisten, damit also, daß er sich in diesen fachgeteilten, ins Unendliche laufenden Betrieb einspannen läßt? Das erfordert einige allgemeine Erwägungen.

Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird.

Machen wir uns zunächst klar, was denn eigentlich diese intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik praktisch bedeutet. Etwa, daß wir heute, jeder z. B., der hier im Saale sitzt, eine größere Kenntnis der Lebensbedingungen hat, unter denen er existiert, als ein Indianer oder ein Hottentotte? Schwerlich. Wer von uns auf der Straßenbahn fährt, hat – wenn er nicht Fachphysiker ist – keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen. Er braucht auch nichts davon zu wissen. Es genügt ihm, daß er auf das Verhalten des Straßenbahnwagens „rechnen“ kann, er orientiert sein Verhalten daran; aber wie man eine Trambahn so herstellt, daß sie sich bewegt, davon weiß er nichts. Der Wilde weiß das von seinen Werkzeugen ungleich besser. Wenn wir heute Geld ausgeben, so wette ich, daß, sogar wenn nationalökonomische Fachkollegen im Saale sind, fast jeder eine andere Antwort bereit halten wird auf die Frage: Wie macht das Geld es, daß man dafür etwas – bald viel, bald wenig – kaufen kann? Wie der Wilde es macht, um zu seiner täglichen Nahrung zu kommen, und welche Institutionen ihm dabei dienen, das weiß er. Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbare Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.

Hat denn aber nun dieser in der okzidentalen Kultur durch Jahrtausende fortgesetzte Entzauberungsprozeß und überhaupt: dieser „Fortschritt“, dem die Wissenschaft als Glied und Triebkraft mit angehört, irgendeinen über dies rein Praktische und Technische hinausgehenden Sinn? Aufgeworfen finden Sie diese Frage am prinzipiellsten in den Werken Leo Tolstoj's. Auf einem eigentümlichen Wege kam er dazu. Das ganze Problem seines Grübelns drehte sich zunehmend um die Frage: ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen – nein. Und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den „Fortschritt“, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt. Abraham oder irgendein Bauer der alten Zeit starb „alt und lebensgesättigt“, weil er im organischen Kreislauf des Lebens stand, weil sein Leben auch [seinem Sinn nach ihm am Abend seiner Tage gebracht hatte, was es bieten konnte, weil für ihn keine Rätsel, die er zu lösen wünschte, übrig blieben und er deshalb „genug“ daran haben konnte. Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann „lebensmüde“ werden, aber nicht: lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose „Fortschrittlichkeit“ den Tod zur Sinnlosigkeit

stempelt. Überall in seinen späten Romanen findet sich dieser Gedanke als Grundton der Tolstojischen Kunst.

Wie stellt man sich dazu? Hat der „Fortschritt“ als solcher einen erkennbaren, über das Technische hinausreichenden Sinn, so daß dadurch der Dienst an ihm ein sinnvoller Beruf würde? Die Frage muß aufgeworfen werden. Das ist nun aber nicht mehr nur die Frage des Berufs für die Wissenschaft, das Problem also: Was bedeutet die Wissenschaft als Beruf für den, der sich ihr hingibt, sondern schon die andere: Welches ist der Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit? und welches ihr Wert?

Ungeheuer ist da nun der Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Wenn Sie sich erinnern an das wundervolle Bild zu Anfang des siebenten Buches von Platons Politeia: jene gefesselten Höhlenmenschen, deren Gesicht gerichtet ist auf die Felswand vor ihnen, hinter ihnen liegt die Lichtquelle, die sie nicht sehen können, sie befassen sich daher nur mit den Schattenbildern, die sie auf die Wand wirft, und suchen ihren Zusammenhang zu ergründen. Bis es einem von ihnen gelingt, die Fesseln zu sprengen, und er dreht sich um und erblickt: die Sonne. Geblendet tappt er umher und stammelt von dem, was er sah. Die anderen sagen, er sei irre. Aber allmählich lernt er, in das Licht zu schauen, und dann ist seine Aufgabe, hinaufzusteigen zu den Höhlenmenschen und sie emporzuführen an das Licht. Er ist der Philosoph, die Sonne aber ist die Wahrheit der Wissenschaft, die allein nicht nach Scheingebilden und Schatten hascht, sondern nach dem wahren Sein.

Ja, wer steht heute so zur Wissenschaft? Heute ist die Empfindung gerade der Jugend wohl eher die umgekehrte: Die Gedankengebilde der Wissenschaft sind ein hinterweltliches Reich von künstlichen Abstraktionen, die mit ihren dürrn Händen Blut und Saft des wirklichen Lebens einzufangen trachten, ohne es doch je zu erhaschen. Hier im Leben aber, in dem, was für Platon das Schattenspiel an den Wänden der Höhle war, pulsiert die wirkliche Realität: das andere sind von ihr abgeleitete und leblose Gespenster und sonst nichts. Wie vollzog sich diese Wandlung? Die leidenschaftliche Begeisterung Platons in der Politeia erklärt sich letztlich daraus, daß damals zuerst der Sinn eines der großen Mittel alles wissenschaftlichen Erkennens bewußt gefunden war: des Begriffs. Von Sokrates ist er in seiner Tragweite entdeckt. Nicht von ihm allein in der Welt. Sie können in Indien ganz ähnliche Ansätze einer Logik finden, wie die des Aristoteles ist. Aber nirgends mit diesem Bewußtsein der Bedeutung. Hier zum erstenmal schien ein Mittel zur Hand, womit man jemanden in den logischen Schraubstock setzen konnte, so daß er nicht herauskam, ohne zuzugeben: entweder daß er nichts wisse: oder daß dies und nichts anderes die Wahrheit sei, die ewige Wahrheit, die nie vergehen würde, wie das Tun und Treiben der blinden Menschen. Das war das ungeheure Erlebnis, das den Schülern des Sokrates aufging. Und daraus schien zu folgen, daß, wenn man nur den rechten Begriff des Schönen, des Guten, oder auch etwa der Tapferkeit, der Seele – und was es sei – gefunden habe, daß man dann auch ihr wahres Sein erfassen könne, und das wieder schien den Weg an die Hand zu geben, zu wissen und zu lehren: wie man im Leben, vor allem: als Staatsbürger, richtig handle. Denn auf diese Frage kam den durch und durch politisch denkenden Hellenen alles an. Deshalb betrieb man Wissenschaft.

Neben diese Entdeckung des hellenischen Geistes trat nun als Kind der Renaissancezeit das zweite große Werkzeug wissenschaftlicher Arbeit: das rationale Experiment, als Mittel zuverlässig kontrollierter Erfahrung, ohne welches die heutige empirische Wissenschaft unmöglich wäre. Experimentiert hatte man auch früher: physiologisch z. B. in Indien im Dienst der asketischen Technik des Yogi, in der hellenischen Antike mathematisch zu kriegstechnischen Zwecken, im Mittelalter z. B. zum Zwecke des Bergbaus. Aber das Experiment zum Prinzip der Forschung als solcher erhoben zu haben, ist die Leistung der Renaissance. Und zwar bildeten die Bahnbrecher die großen Neuerer auf dem Gebiete der Kunst: Lionardo und seinesgleichen, vor allem charakteristisch die Experimentatoren in der Musik des 16. Jahrhunderts

425 mit ihren Versuchsklavieren. Von ihnen wanderte das Experiment in die Wissenschaft vor allem durch Galilei, in die Theorie durch Bacon; und dann übernahmen es die exakten Einzeldisziplinen an den Universitäten des Kontinents, zunächst vor allem in Italien und den Niederlanden.

430 Was bedeutete nun die Wissenschaft diesen Menschen an der Schwelle der Neuzeit? Den künstlerischen Experimentatoren von der Art Lionardos und den musikalischen Neuerern bedeutete sie den Weg zur wahren Kunst, und das hieß für sie zugleich: zur wahren Natur. Die Kunst sollte zum Rang einer Wissenschaft, und das hieß zugleich und vor allem: der Künstler zum Rang eines Doktors, sozial und dem Sinne seines Lebens nach, erhoben werden. Das ist der Ehrgeiz, der z. B. auch Lionardos Malerbuch zugrunde liegt. Und heute? „Die Wissen-

435 schaft als der Weg zur Natur“ – das würde der Jugend klingen wie eine Blasphemie. Nein, umgekehrt: Erlösung vom Intellektualismus der Wissenschaft, um zur eigenen Natur und damit zur Natur überhaupt zurückzukommen! Als Weg zur Kunst vollends? Da bedarf es keiner Kritik. – Aber man erwartete von der Wissenschaft im Zeitalter der Entstehung der exakten Naturwissenschaften noch mehr. Wenn Sie sich an den Ausspruch Swammerdams erinnern:

440 „Ich bringe Ihnen hier den Nachweis der Vorsehung Gottes in der Anatomie einer Laus“, so sehen Sie, was die (indirekt) protestantisch und puritanisch beeinflusste wissenschaftliche Arbeit damals sich als ihre eigene Aufgabe dachte: den Weg zu Gott. Den fand man damals nicht mehr bei den Philosophen und ihren Begriffen und Deduktionen: – daß Gott auf diesem Weg nicht zu finden sei, auf dem ihn das Mittelalter gesucht hatte, das wußte die ganze pietistische Theologie der damaligen Zeit, Spener vor allem. Gott ist verborgen, seine Wege sind

445 nicht unsere Wege, seine Gedanken nicht unsere Gedanken. In den exakten Naturwissenschaften aber, wo man seine Werke physisch greifen konnte, da hoffte man, seinen Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen. Und heute? Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen „Sinn“ – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen „Sinn“ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen! Und vollends: die Wissenschaft als Weg „zu Gott“? Sie, die spezifisch gottfremde

455 Macht? Daß sie das ist, darüber wird – mag er es sich zugestehen oder nicht – in seinem letzten Innern heute niemand im Zweifel sein. Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ist die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen: dies oder etwas dem Sinn nach Gleiches ist eine der Grundparolen, die man aus allem Empfinden unserer religiös gestimmten oder nach religiösem Erlebnis strebenden Jugend heraushört. Und nicht nur für das religiöse, nein für das Erlebnis überhaupt. Befremdlich ist nur der Weg, der nun eingeschlagen wird: daß nämlich das einzige, was bis dahin der Intellektualismus noch nicht berührt hatte: eben jene Sphären des Irrationalen, jetzt ins Bewußtsein erhoben und unter seine Lupe genommen werden. Denn darauf kommt die moderne intellektualistische Romantik des Irrationalen praktisch hinaus. Dieser Weg zur Befreiung vom

465 Intellektualismus bringt wohl das gerade Gegenteil von dem, was diejenigen, die ihn beschreiten, als Ziel darunter sich vorstellen. – Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum Glück gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen „letzten Menschen“, die „das Glück erfunden haben“, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran?

470 – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?

Kehren wir zurück. Was ist unter diesen inneren Voraussetzungen der Sinn der Wissenschaft als Beruf, da alle diese früheren Illusionen: „Weg zum wahren Sein“, „Weg zur wahren Kunst“, „Weg zur wahren Natur“, „Weg zum wahren Gott“, „Weg zum wahren Glück“,

475 versunken sind? Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: „Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‚Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‘ kei-

ne Antwort gibt.“ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar. Die Frage ist nur, in welchem Sinne sie „keine“ Antwort gibt, und ob sie statt dessen nicht doch vielleicht dem, der die Frage richtig stellt, etwas leisten könnte. – Man pflegt heute häufig von „voraussetzungsloser“ Wissenschaft zu sprechen. Gibt es das? Es kommt darauf an, was man darunter versteht. Vorausgesetzt ist bei jeder wissenschaftlichen Arbeit immer die Geltung der Regeln der Logik und Methodik: dieser allgemeinen Grundlagen unserer Orientierung in der Welt. Nun, diese Voraussetzungen sind, wenigstens für unsere besondere Frage, am wenigsten problematisch. Vorausgesetzt ist aber ferner: daß das, was bei wissenschaftlicher Arbeit herauskommt, wichtig im Sinn von „wissenswert“ sei. Und da stecken nun offenbar alle unsere Probleme darin. Denn diese Voraussetzung ist nicht wieder ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar. Sie läßt sich nur auf ihren letzten Sinn deuten, den man dann ablehnen oder annehmen muß, je nach der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben.

Sehr verschieden ist ferner die Art der Beziehung der wissenschaftlichen Arbeit zu diesen ihren Voraussetzungen, je nach der Struktur dieser. Naturwissenschaften wie etwa die Physik, Chemie, Astronomie setzen als selbstverständlich voraus, daß die – so weit die Wissenschaft reicht, konstruierbaren – letzten Gesetze des kosmischen Geschehens wert sind, gekannt zu werden. Nicht nur, weil man mit diesen Kenntnissen technische Erfolge erzielen kann, sondern, wenn sie „Beruf“ sein sollen, „um ihrer selbst willen“. Diese Voraussetzung ist selbst schlechthin nicht beweisbar. Und ob diese Welt, die sie beschreiben, wert ist, zu existieren: ob sie einen „Sinn“ hat, und ob es einen Sinn hat: in ihr zu existieren, erst recht nicht. Danach fragen sie nicht. Oder nehmen Sie eine wissenschaftlich so hoch entwickelte praktische Kunstlehre wie die moderne Medizin. Die allgemeine „Voraussetzung“ des medizinischen Betriebs ist, trivial ausgedrückt: daß die Aufgabe der Erhaltung des Lebens rein als solchen und die möglichste Verminderung des Leidens rein als solchen bejaht werde. Und das ist problematisch. Der Mediziner erhält mit seinen Mitteln den Todkranken, auch wenn er um Erlösung vom Leben fleht, auch wenn die Angehörigen, denen dies Leben wertlos ist, die ihm die Erlösung vom Leiden gönnen, denen die Kosten der Erhaltung des wertlosen Lebens unerträglich werden – es handelt sich vielleicht um einen armseligen Irren – seinen Tod, eingestandener- oder uneingestandenermaßen, wünschen und wünschen müssen. Allein die Voraussetzungen der Medizin und das Strafgesetzbuch hindern den Arzt, davon abzugehen. Ob das Leben lebenswert ist und wann? – danach fragt sie nicht. Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, wenn wir das Leben technisch beherrschen wollen? Ob wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: – das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus. Oder nehmen Sie eine Disziplin wie die Kunstwissenschaft. Die Tatsache, daß es Kunstwerke gibt, ist der Ästhetik gegeben. Sie sucht zu ergründen, unter welchen Bedingungen dieser Sachverhalt vorliegt. Aber sie wirft die Frage nicht auf, ob das Reich der Kunst nicht vielleicht ein Reich diabolischer Herrlichkeit sei, ein Reich von dieser Welt, deshalb widergöttlich im tiefsten Innern und in seinem tiefinnerlichst aristokratischen Geist widerbrüderlich. Danach also fragt sie nicht: ob es Kunstwerke geben solle. – Oder die Jurisprudenz: – sie stellt fest, was, nach den Regeln des teils zwingend logisch, teils durch konventionell gegebene Schemata gebundenen juristischen Denkens gilt, also: wenn bestimmte Rechtsregeln und bestimmte Methoden ihrer Deutung als verbindlich anerkannt sind. Ob es Recht geben solle, und ob man gerade diese Regeln aufstellen solle, darauf antwortet sie nicht; sondern sie kann nur angeben: wenn man den Erfolg will, so ist diese Rechtsregel nach den Normen unseres Rechtsdenkens das geeignete Mittel, ihn zu erreichen. Oder nehmen Sie die historischen Kulturwissenschaften. Sie lehren politische, künstlerische, literarische und soziale Kulturerscheinungen in den Bedingungen ihres Entstehens verstehen. Weder aber geben sie von sich aus Antwort auf die Frage: ob diese Kulturerscheinungen es wert waren und sind, zu bestehen. Noch antworten sie auf die andere Frage: ob es der Mühe wert ist, sie zu kennen. Sie setzen voraus, daß es ein Interesse habe, durch dies Verfahren teilzuhaben an der Gemeinschaft der „Kulturmenschen“.

530 Aber daß dies der Fall sei, vermögen sie „wissenschaftlich“ niemandem zu beweisen, und daß sie es voraussetzen, beweist durchaus nicht, daß es selbstverständlich sei. Das ist es in der Tat ganz und gar nicht.

535 Bleiben wir nun einmal bei den mir nächstliegenden Disziplinen, also bei der Soziologie, Geschichte, Nationalökonomie und Staatslehre und jenen Arten von Kulturphilosophie, welche sich ihre Deutung zur Aufgabe machen. Man sagt, und ich unterschreibe das: Politik gehört nicht in den Hörsaal. Sie gehört nicht dahin von seiten der Studenten. Ich würde es z. B. ganz ebenso beklagen, wenn etwa im Hörsaal meines früheren Kollegen Dietrich Schäfer in Berlin pazifistische Studenten sich um das Katheder stellten und Lärm von der Art machten, wie es antipazifistische Studenten gegenüber dem Professor Foerster, dem ich in meinen Anschauungen in vielem so fern wie möglich stehe, getan haben sollen. Aber Politik gehört allerdings 540 auch nicht dahin von seiten des Dozenten. Gerade dann nicht, wenn er sich wissenschaftlich mit Politik befaßt, und dann am allerwenigsten. Denn praktisch-politische Stellungnahme und wissenschaftliche Analyse politischer Gebilde und Parteistellung ist zweierlei. Wenn man in einer Volksversammlung über Demokratie spricht, so macht man aus seiner persönlichen Stellungnahme kein Hehl: gerade das: deutlich erkennbar Partei zu nehmen, ist da die verdammt Pflicht und Schuldigkeit. Die Worte, die man braucht, sind dann nicht Mittel wissenschaftlicher Analyse, sondern politischen Werbens um die Stellungnahme der anderen. Sie sind nicht Pflugscharen zur Lockerung des Erdreiches des kontemplativen Denkens, sondern 545 Schwerter gegen die Gegner: Kampfmittel. In einer Vorlesung oder im Hörsaal dagegen wäre es Frevel, das Wort in dieser Art zu gebrauchen. Da wird man, wenn etwa von „Demokratie“ die Rede ist, deren verschiedene Formen vornehmen, sie analysieren in der Art, wie sie funktionieren, feststellen, welche einzelne Folgen für die Lebensverhältnisse die eine oder andere hat, dann die anderen nicht demokratischen Formen der politischen Ordnung ihnen gegenüberstellen und versuchen, so weit zu gelangen, daß der Hörer in der Lage ist, den Punkt zu 550 finden, von dem aus er von seinen letzten Idealen aus Stellung dazu nehmen kann. Aber der echte Lehrer wird sich sehr hüten, vom Katheder herunter ihm irgendeine Stellungnahme, sei es ausdrücklich, sei es durch Suggestion – denn das ist natürlich die illoyalste Art, wenn man „die Tatsachen sprechen läßt“ – aufzudrängen.

560 Warum sollen wir das nun eigentlich nicht tun? Ich schicke voraus, daß manche sehr geschätzte Kollegen der Meinung sind, diese Selbstbescheidung durchzuführen, ginge überhaupt nicht, und wenn es ginge, wäre es eine Marotte, das zu vermeiden. Nun kann man niemandem wissenschaftlich vordemonstrieren, was seine Pflicht als akademischer Lehrer sei. Verlangen kann man von ihm nur die intellektuelle Rechtschaffenheit: einzusehen, daß Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur 565 von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem Wert der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände handeln solle, – daß dies beides ganz und gar heterogene Probleme sind. Fragt er dann weiter, warum er nicht beide im Hörsaale behandeln solle, so ist darauf zu antworten: weil der Prophet und der Demagoge nicht auf das Katheder eines Hörsaals gehören. Dem Propheten wie dem Demagogen ist gesagt: „Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich.“ Da, heißt das, wo Kritik möglich ist. Im Hörsaal, wo man seinen Zuhörern gegenüber sitzt, haben sie zu schweigen und der Lehrer zu reden, und ich halte es für unverantwortlich, diesen Umstand, daß die Studenten um ihres Fortkommens willen das Kolleg 570 eines Lehrers besuchen müssen, und daß dort niemand zugegen ist, der diesem mit Kritik entgegentritt, auszunützen, um den Hörern nicht, wie es seine Aufgabe ist, mit seinen Kenntnissen und wissenschaftlichen Erfahrungen nützlich zu sein, sondern sie zu stempeln nach seiner persönlichen politischen Anschauung. Es ist gewiß möglich, daß es dem einzelnen nur ungenügend gelingt, seine subjektive Sympathie auszuschalten. Dann setzt er sich der schärfsten 575 Kritik vor dem Forum seines eigenen Gewissens aus. Und es beweist nichts, denn auch ande-

re, rein tatsächliche Irrtümer sind möglich und beweisen doch nichts gegen die Pflicht: die Wahrheit zu suchen. Auch und gerade im rein wissenschaftlichen Interesse lehne ich es ab. Ich erbiere mich, an den Werken unserer Historiker den Nachweis zu führen, daß wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle Verstehen der Tatsachen aufhört. Doch geht das über das Thema des heutigen Abends hinaus und würde lange Auseinandersetzungen erfordern.

Ich frage nur: Wie soll auf der einen Seite ein gläubiger Katholik, auf der anderen Seite ein Freimaurer in einem Kolleg über die Kirchen- und Staatsformen oder über Religionsgeschichte, – wie sollen sie jemals über diese Dinge zur gleichen Wertung gebracht werden! Das ist ausgeschlossen. Und doch muß der akademische Lehrer den Wunsch haben und die Forderung an sich selbst stellen, dem einen wie dem andern durch seine Kenntnisse und Methoden nützlich zu sein. Nun werden Sie mit Recht sagen: der gläubige Katholik wird auch über die Tatsachen des Herganges bei der Entstehung des Christentums niemals die Ansicht annehmen, die ein von seinen dogmatischen Voraussetzungen freier Lehrer ihm vorträgt. Gewiß! Der Unterschied aber liegt in folgendem: Die im Sinne der Ablehnung religiöser Gebundenheit „voraussetzungslose“ Wissenschaft kennt in der Tat ihrerseits das „Wunder“ und die „Offenbarung“ nicht. Sie würde ihren eigenen „Voraussetzungen“ damit untreu. Der Gläubige kennt beides. Und jene „voraussetzungslose“ Wissenschaft mutet ihm nicht weniger – aber: auch nicht mehr – zu als das Anerkenntnis: daß, wenn der Hergang ohne jene übernatürlichen, für eine empirische Erklärung als ursächliche Momente ausscheidenden Eingriffe erklärt werden sollte, er so, wie sie es versucht, erklärt werden müsse. Das aber kann er, ohne seinem Glauben untreu zu werden.

Aber hat denn nun die Leistung der Wissenschaft gar keinen Sinn für jemanden, dem die Tatsache als solche gleichgültig und nur die praktische Stellungnahme wichtig ist? Vielleicht doch. Zunächst schon eins. Wenn jemand ein brauchbarer Lehrer ist, dann ist es seine erste Aufgabe, seine Schüler unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren, solche, meine ich, die für seine Parteimeinung unbequem sind; und es gibt für jede Parteimeinung – z. B. auch für die meinige – solche äußerst unbequeme Tatsachen. Ich glaube, wenn der akademische Lehrer seine Zuhörer nötigt, sich daran zu gewöhnen, daß er dann mehr als eine nur intellektuelle Leistung vollbringt, ich würde so unbescheiden sein, sogar den Ausdruck „sittliche Leistung“ darauf anzuwenden, wenn das auch vielleicht etwas zu pathetisch für eine so schlichte Selbstverständlichkeit klingen mag.

Bisher sprach ich nur von praktischen Gründen der Vermeidung eines Aufdrängens persönlicher Stellungnahme. Aber dabei bleibt es nicht. Die Unmöglichkeit „wissenschaftlicher“ Vertretung von praktischen Stellungnahmen – außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest gegeben vorausgesetzten Zweck – folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen. Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus. Das ist flach formuliert und klingt paradox, und doch steckt Wahrheit darin. Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, – in dem 53. Kapitel des Jesaiabuches und im 21. Psalm können Sie die Belege dafür finden, – und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den „fleurs du mal“, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte. Wie man es machen will, „wissenschaftlich“ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen

und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine „Wissenschaft“. Es läßt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist. Damit ist aber die Sache für jede Erörterung in einem Hörsaal und durch einen Professor schlechterdings zu Ende, so wenig natürlich das darin steckende gewaltige Lebensproblem selbst damit zu Ende ist. Aber andere Mächte als die Katheder der Universitäten haben da das Wort. Welcher Mensch wird sich vermessen, die Ethik der Bergpredigt, etwa den Satz: „Widerstehe nicht dem Übel“ oder das Bild von der einen oder der anderen Backe, „wissenschaftlich widerlegen“ zu wollen? Und doch ist klar: es ist, innerweltlich angesehen, eine Ethik der Würdelosigkeit, die hier gepredigt wird: man hat zu wählen zwischen der religiösen Würde, die diese Ethik bringt, und der Manneswürde, die etwas ganz anderes predigt: „Widerstehe dem Übel, – sonst bist du für seine Übergewalt mitverantwortlich.“ Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen, das not tut“ – und hatte dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser „Alltag“. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem „Erlebnis“ stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.

Schicksal unserer Kultur aber ist, daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.

Doch genug von diesen sehr ins Weite führenden Fragen. Denn der Irrtum, den ein Teil unserer Jugend begeht, wenn er auf all das antworten würde: „Ja, aber wir kommen nun einmal in die Vorlesung, um etwas anderes zu erleben als nur Analysen und Tatsachenfeststellungen“, – der Irrtum ist der, daß sie in dem Professor etwas anderes suchen, als ihnen dort gegenübersteht, – einen Führer und nicht: einen Lehrer. Aber nur als Lehrer sind wir auf das Katheder gestellt. Das ist zweierlei, und daß es das ist, davon kann man sich leicht überzeugen. Erlauben Sie, daß ich Sie noch einmal nach Amerika führe, weil man dort solche Dinge oft in ihrer massivsten Ursprünglichkeit sehen kann. Der amerikanische Knabe lernt unsagbar viel weniger als der unsrige. Er ist trotz unglaublich vielen Examinierens doch dem Sinn seines Schulens nach noch nicht jener absolute Examensmensch geworden, wie es der deutsche ist. Denn die Bürokratie, die das Examensdiplom als Eintrittsbillet ins Reich der Amtspfünden voraussetzt, ist dort erst in den Anfängen. Der junge Amerikaner hat vor nichts und niemand, vor keiner Tradition und keinem Amt Respekt, es sei denn vor der persönlich eigenen Leistung des Betreffenden: das nennt der Amerikaner „Demokratie“. Wie verzerrt auch immer die Realität diesem Sinngehalt gegenüber sich verhalten möge, der Sinngehalt ist dieser, und darauf kommt es hier an. Der Lehrer, der ihm gegenübersteht, von dem hat er die Vorstellung: er verkauft mir seine Kenntnisse und Methoden für meines Vaters Geld, ganz ebenso wie die

685 Gemüsefrau meiner Mutter den Kohl. Damit fertig. Allerdings: wenn der Lehrer etwa ein
Football-Meister ist, dann ist er auf diesem Gebiet sein Führer. Ist er das (oder etwas Ähnli-
ches auf anderem Sportgebiet) aber nicht, so ist er eben nur Lehrer und weiter nichts, und
keinem amerikanischen jungen Manne wird es einfallen, sich von ihm „Weltanschauungen“
690 oder maßgebliche Regeln für seine Lebensführung verkaufen zu lassen. Nun, in dieser Formu-
lierung werden wir das ablehnen. Aber es fragt sich, ob hier in dieser von mir absichtlich noch
etwas ins Extreme gesteigerten Empfindungsweise nicht doch ein Korn Wahrheit steckt.

Kommilitonen und Kommilitoninnen! Sie kommen mit diesen Ansprüchen an unsere Führer-
qualitäten in die Vorlesungen zu uns und sagen sich vorher nicht: daß von hundert Professo-
695 ren mindestens neunundneunzig nicht nur keine Football-Meister des Lebens, sondern über-
haupt nicht „Führer“ in Angelegenheiten der Lebensführung zu sein in Anspruch nehmen und
nehmen dürfen. Bedenken Sie: es hängt der Wert des Menschen ja nicht davon ab, ob er Füh-
rerqualitäten besitzt. Und jedenfalls sind es nicht die Qualitäten, die jemanden zu einem aus-
gezeichneten Gelehrten und akademischen Lehrer machen, die ihn zum Führer auf dem Ge-
700 biet der praktischen Lebensorientierung oder, spezieller, der Politik machen. Es ist der reine
Zufall, wenn jemand auch diese Qualität besitzt, und sehr bedenklich ist es, wenn jeder, der
auf dem Katheder steht, sich vor die Zumutung gestellt fühlt, sie in Anspruch zu nehmen.
Noch bedenklicher, wenn es jedem akademischen Lehrer überlassen bleibt, sich im Hörsaal
als Führer aufzuspielen. Denn die, welche sich am meisten dafür halten, sind es oft am we-
705 nigsten, und vor allem: ob sie es sind oder nicht, dafür bietet die Situation auf dem Katheder
schlechterdings keine Möglichkeit der Bewährung. Der Professor, der sich zum Berater der
Jugend berufen fühlt und ihr Vertrauen genießt, möge im persönlichen Verkehr von Mensch
zu Mensch mit ihr seinen Mann stehen. Und fühlt er sich zum Eingreifen in die Kämpfe der
Weltanschauungen und Parteimeinungen berufen, so möge er das draußen auf dem Markt des
710 Lebens tun: in der Presse, in Versammlungen, in Vereinen, wo immer er will. Aber es ist doch
etwas allzu bequem, seinen Bekennermut da zu zeigen, wo die Anwesenden und vielleicht
Andersdenkenden zum Schweigen verurteilt sind.

Sie werden schließlich die Frage stellen: wenn dem so ist, was leistet denn nun eigentlich die
715 Wissenschaft Positives für das praktische und persönliche „Leben“? Und damit sind wir wie-
der bei dem Problem ihres „Berufs“. Zunächst natürlich: Kenntnisse über die Technik, wie
man das Leben, die äußeren Dinge sowohl wie das Handeln der Menschen, durch Berechnung
beherrscht: – nun, das ist aber doch nur die Gemüsefrau des amerikanischen Knaben, werden
Sie sagen. Ganz meine Meinung. Zweitens, was diese Gemüsefrau schon immerhin nicht tut:
720 Methoden des Denkens, das Handwerkszeug und die Schulung dazu. Sie werden vielleicht
sagen: nun, das ist nicht Gemüse, aber es ist auch nicht mehr als das Mittel, sich Gemüse zu
verschaffen. Gut, lassen wir das heute dahingestellt. Aber damit ist die Leistung der Wissen-
schaft glücklicherweise auch noch nicht zu Ende, sondern wir sind in der Lage, Ihnen zu ei-
nem Dritten zu verhelfen: zur Klarheit. Vorausgesetzt natürlich, daß wir sie selbst besitzen.
725 Soweit dies der Fall ist, können wir Ihnen deutlich machen: man kann zu dem Wertproblem,
um das es sich jeweils handelt – ich bitte Sie, der Einfachheit halber an soziale Erscheinungen
als Beispiel zu denken – praktisch die und die verschiedene Stellung einnehmen. Wenn man
die und die Stellung einnimmt, so muß man nach den Erfahrungen der Wissenschaft die und
die Mittel anwenden, um sie praktisch zur Durchführung zu bringen. Diese Mittel sind nun
730 vielleicht schon an sich solche, die Sie ablehnen zu müssen glauben. Dann muß man zwischen
dem Zweck und den unvermeidlichen Mitteln eben wählen. „Heiligt“ der Zweck diese Mittel
oder nicht? Der Lehrer kann die Notwendigkeit dieser Wahl vor Sie hinstellen, mehr kann er,
solange er Lehrer bleiben und nicht Demagoge werden will, nicht. Er kann Ihnen ferner natür-
lich sagen: wenn Sie den und den Zweck wollen, dann müssen Sie die und die Nebenerfolge,
735 die dann erfahrungsgemäß eintreten, mit in Kauf nehmen: wieder die gleiche Lage. Indessen
das sind alles noch Probleme, wie sie für jeden Techniker auch entstehen können, der ja auch

in zahlreichen Fällen nach dem Prinzip des kleineren Übels oder des relativ Besten sich entscheiden muß. Nur daß für ihn eins, die Hauptsache, gegeben zu sein pflegt: der Zweck. Aber eben dies ist nun für uns, sobald es sich um wirklich „letzte“ Probleme handelt, nicht der Fall.

740 Und damit erst gelangen wir zu der letzten Leistung, welche die Wissenschaft als solche im Dienste der Klarheit vollbringen kann, und zugleich zu ihren Grenzen: wir können – und sollen – Ihnen auch sagen: die und die praktische Stellungnahme läßt sich mit innerer Konsequenz und also: Ehrlichkeit ihrem Sinn nach ableiten aus der und der letzten Weltanschauungsmäßigen Grundposition – es kann sein, aus nur einer, oder es können vielleicht verschiedene sein –, aber aus den und den anderen nicht. Ihr dient, bildlich geredet, diesem Gott und kränkt jenen anderen, wenn Ihr Euch für diese Stellungnahme entschließt. Denn Ihr kommt

745 notwendig zu diesen und diesen letzten inneren Sinnhaften Konsequenzen, wenn Ihr Euch treu bleibt. Das läßt sich, im Prinzip wenigstens, leisten. Die Fachdisziplin der Philosophie und die dem Wesen nach philosophischen prinzipiellen Erörterungen der Einzeldisziplinen versuchen das zu leisten. Wir können so, wenn wir unsere Sache verstehen (was hier einmal vorausgesetzt werden muß), den einzelnen nötigen, oder wenigstens ihm dabei helfen, sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns. Es scheint mir das

750 nicht so sehr wenig zu sein, auch für das rein persönliche Leben. Ich bin auch hier versucht, wenn einem Lehrer das gelingt, zu sagen: er stehe im Dienst „sittlicher“ Mächte: der Pflicht, Klarheit und Verantwortungsgefühl zu schaffen, und ich glaube, er wird dieser Leistung um so eher fähig sein, je gewissenhafter er es vermeidet, seinerseits dem Zuhörer eine Stellungnahme aufzotroyieren oder ansuggerieren zu wollen.

Überall freilich geht diese Annahme, die ich Ihnen hier vortrage, aus von dem einen Grund-

760 sachverhalt: daß das Leben, so lange es in sich selbst beruht und aus sich selbst verstanden wird, nur den ewigen Kampf jener Götter miteinander kennt, – unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden. Ob unter solchen Verhältnissen die Wissenschaft wert ist, für jemand ein „Beruf“ zu werden, und

765 ob sie selbst einen objektiv wertvollen „Beruf“ hat – das ist wieder ein Werturteil, über welches im Hörsaal nichts auszusagen ist. Denn für die Lehre dort ist die Bejahung Voraussetzung. Ich persönlich bejahe schon durch meine eigene Arbeit die Frage. Und zwar auch und gerade für den Standpunkt, der den Intellektualismus, wie es heute die Jugend tut oder – und meist – zu tun nur sich einbildet, als den schlimmsten Teufel hasst. Denn dann gilt für sie das

770 Wort: „Bedenkt, der Teufel, der ist alt, so werdet alt ihn zu verstehen.“ Das ist nicht im Sinne der Geburtsurkunde gemeint, sondern in dem Sinn: daß man auch vor diesem Teufel, wenn man mit ihm fertig werden will, nicht – die Flucht ergreifen darf, wie es heute so gern geschieht, sondern daß man seine Wege erst einmal zu Ende überschauen muß, um seine Macht und seine Schranken zu sehen.

775 Daß Wissenschaft heute ein fachlich betriebener „Beruf“ ist im Dienst der Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern, Propheten oder ein Bestandteil des Nachdenkens von Weisen und Philosophen über den Sinn der Welt –, das freilich ist eine unentrinnbare Gegebenheit unserer historischen Situation, aus der wir, wenn wir uns selbst treu bleiben, nicht herauskommen können. Und wenn nun wieder Tolstoj in Ihnen aufsteht und fragt: „Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten?“ oder in der heute abend hier gebrauchten Sprache: „welchem der kämpfenden Götter sollen wir dienen? oder vielleicht einem ganz anderen, und wer ist

785 das?“ – dann ist zu sagen: nur ein Prophet oder ein Heiland. Wenn der nicht da ist oder wenn seiner Verkündigung nicht mehr geglaubt wird, dann werden Sie ihn ganz gewiß nicht dadurch auf die Erde zwingen, daß Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen. Sie wer-

den damit nur das eine fertig bringen, daß das Wissen um den entscheidenden Sachverhalt:
 790 der Prophet, nach dem sich so viele unserer jüngsten Generation sehnen, ist eben nicht da,
 ihnen niemals in der ganzen Wucht seiner Bedeutung lebendig wird. Es kann, glaube ich, ge-
 gerade dem inneren Interesse eines wirklich religiös „musikalischen“ Menschen nun und nimmermehr
 gedient sein, wenn ihm und anderen diese Grundtatsache, daß er in einer gottfremden,
 795 prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat, durch ein Surrogat, wie es alle diese Kathederprophetien
 sind, verhüllt wird. Die Ehrlichkeit seines religiösen Organs müßte, scheint mir, dagegen sich auflehnen.
 Nun werden Sie geneigt sein, zu sagen: Aber wie stellt man sich denn zu der Tatsache der Existenz der „Theologie“ und ihrer Ansprüche darauf: „Wissenschaft“
 800 zu sein? Drücken wir uns um die Antwort nicht herum. „Theologie“ und „Dogmen“ gibt es zwar nicht
 universell, aber doch nicht gerade nur im Christentum. Sondern (rückwärtsschreitend in der Zeit) in
 stark entwickelter Form auch im Islam, im Manichäismus, in der Gnosis, in der Orphik, im Parsismus,
 im Buddhismus, in den hinduistischen Sekten, im Taoismus und in den Upanishaden und natürlich auch
 805 im Judentum. Nur freilich in höchst verschiedenem Maße systematisch entwickelt. Und es ist kein Zufall,
 daß das okzidentale Christentum nicht nur – im Gegensatz zu dem, was z. B. das Judentum an Theologie
 besitzt – sie systematischer ausgebaut hat oder danach strebt, sondern daß hier ihre Entwicklung die
 weiteststärkste historische Bedeutung gehabt hat. Der hellenische Geist hat das hervorgebracht,
 und alle Theologie des Westens geht auf ihn zurück, wie (offenbar) alle Theologie des Ostens auf
 das indische Denken. Alle Theologie ist intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes.
 810 Keine Wissenschaft ist absolut voraussetzungslos, und keine kann für den, der diese Voraussetzungen
 ablehnt, ihren eigenen Wert begründen. Aber allerdings: jede Theologie fügt für ihre Arbeit und
 damit für die Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz einige spezifische Voraussetzungen hinzu.
 In verschiedenem Sinn und Umfang. Für jede Theologie, z. B. auch für die hinduistische, gilt die
 815 Voraussetzung: die Welt müsse einen Sinn haben – und ihre Frage ist: wie muß man ihn deuten,
 damit dies denkmöglich sei? Ganz ebenso wie Kants Erkenntnistheorie von der Voraussetzung ausging:
 „Wissenschaftliche Wahrheit gibt es, und sie gilt“ – und dann fragte: Unter welchen Denkvoraussetzungen
 ist das (sinnvoll) möglich? Oder wie die modernen Ästhetiker (ausdrücklich – wie z. B. G. v. Lukacs – oder
 820 tatsächlich) von der Voraussetzung ausgehen: „es gibt Kunstwerke“ – und nun fragen: Wie ist
 das (sinnvoll) möglich? Allerdings begnügen sich die Theologien mit jener (wesentlich religionsphilosophischen)
 Voraussetzung in aller Regel nicht. Sondern sie gehen regelmäßig von der ferneren Voraussetzung
 aus: daß bestimmte „Offenbarungen“ als heilswichtige Tatsachen – als solche also, welche eine
 825 sinnvolle Lebensführung erst ermöglichen – schlechthin zu glauben sind und daß bestimmte
 Zuständlichkeiten und Handlungen die Qualität der Heiligkeit besitzen – das heißt: eine
 religiös-sinnvolle Lebensführung oder doch deren Bestandteile bilden. Und ihre Frage ist dann
 wiederum: Wie lassen sich diese schlechthin anzunehmenden Voraussetzungen innerhalb eines
 Gesamtweltbildes sinnvoll deuten? Jene Voraussetzungen selbst liegen dabei für die Theologie
 830 jenseits dessen, was „Wissenschaft“ ist. Sie sind kein „Wissen“ im gewöhnlich verstandenen Sinn,
 sondern ein „Haben“. Wer sie – den Glauben oder die sonstigen heiligen Zuständlichkeiten – nicht „hat“, dem kann sie keine Theologie
 ersetzen. Erst recht nicht eine andere Wissenschaft. Im Gegenteil: in jeder „positiven“ Theologie
 gelangt der Gläubige an den Punkt, wo der Augustinische Satz gilt: *credo non quod, sed quia*
 835 *absurdum est*. Die Fähigkeit zu dieser Virtuosenleistung des „Opfers des Intellekts“ ist das
 entscheidende Merkmal des positiv religiösen Menschen. Und daß dem so ist: – dieser Sachverhalt
 zeigt, daß trotz (vielmehr infolge) der Theologie (die ihn ja enthüllt) die Spannung zwischen
 der Wertsphäre der „Wissenschaft“ und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist.

Das „Opfer des Intellekts“ bringt Rechtmäßigerweise nur der Jünger dem Propheten, der Gläubige
 840 der Kirche. Noch nie ist aber eine neue Prophetie dadurch entstanden (ich wiederhole dieses Bild,
 das manchen anstößig gewesen ist, hier absichtlich:) daß manche moderne In-

teltektuelle das Bedürfnis haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren und sich dabei dann noch daran erinnern, daß dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie nun aber eine Art von spielerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen
 845 oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie die Würde mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit dem sie – auf dem Büchermarkt hausieren gehen. Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug. Durchaus kein Schwindel, sondern etwas sehr Ernstes und Wahrhaftes, aber vielleicht zuweilen sich selbst in seinem Sinn Mißdeutendes ist es dagegen, wenn manche jener Jugendgemeinschaften, die in der Stille in den letzten Jahren
 850 gewachsen sind, ihrer eigenen menschlichen Gemeinschaftsbeziehung die Deutung einer religiösen, kosmischen oder mystischen Beziehung geben. So wahr es ist, daß jeder Akt echter Brüderlichkeit sich mit dem Wissen darum zu verknüpfen vermag, daß dadurch einem überpersönlichen Reich etwas hinzugefügt wird, was unverlierbar bleibt, so zweifelhaft scheint mir, ob die Würde rein menschlicher Gemeinschaftsbeziehungen durch jene religiösen Deutungen gesteigert wird. – Indessen, das gehört nicht mehr hierher. –
 855

Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens
 860 oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander. Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte. Versuchen wir, monumentale Kunstgesinnung zu erzwingen und zu „erfinden“, dann entsteht ein so jämmerliches Mißgebilde wie in den vielen Denkmälern der letzten 20 Jahre. Versucht man religiöse Neubildungen zu ergrübeln ohne neue, echte Prophetie, so entsteht im innerlichen Sinn etwas Ähnliches, was noch übler wirken muß. Und die Kathederprophetie wird vollends nur fanatische
 865 Sekten, aber nie eine echte Gemeinschaft schaffen. Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber, schweigend, ohne die übliche öffentliche Renegatenreklame, sondern schlicht und einfach, in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück. Sie machen es ihm ja nicht schwer. Irgendwie hat er dabei – das ist unvermeidlich – das „Opfer des Intellektes“ zu bringen, so oder so. Wir werden ihn darum nicht schelten, wenn er es wirklich vermag. Denn ein solches Opfer des Intellekts zugunsten einer bedingungslosen religiösen Hingabe ist sittlich immerhin doch etwas anderes als jene Umgehung der schlichten intellektuellen Rechtschaffenheitspflicht, die eintritt, wenn
 875 man sich selbst nicht klar zu werden den Mut hat über die eigene letzte Stellungnahme, sondern diese Pflicht durch schwächliche Relativierung sich erleichtert. Und mir steht sie auch höher als jene Kathederprophetie, die sich darüber nicht klar ist, daß innerhalb der Räume des Hörsaals nun einmal keine andere Tugend gilt als eben: schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit. Sie aber gebietet uns, festzustellen, daß heute für alle jene vielen, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem schönen, unter die
 880 Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.“ Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der „Forderung des Tages“ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die
 890 aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.

[4. Heft, S. 30r - 36r] ¹⁾

[Typoskript]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Ohne dass Hegel das explizit darstellt oder auch nur zugesteht, ist das Sein-für-Anderes doppelt bestimmt, und diese doppelte Bestimmung läßt sich am einfachsten in der Sprache der traditionellen Metaphysik ausführen. Die erste Bestimmung des Seins-für-Anderes wäre die in »eminenter Weise«, die, dass das An-sich selbst ein Sein-für-Anderes ist, dass es die Bestimmung der Bestimmung ist, in Beschaffenheit überzugehen, oder die Bestimmung Gottes, in die Welt überzugehen.

- 15 {In »eminenter Weise« heißt, dass der Grund, die Ursache der Wirkung, nicht vom selben Seinsgrad ist, wie die Wirkung selber. So, wie der Grund eines Daseienden Gott ist, das Dasein aber auf anderes Daseiendes wirken kann, ist der Grund dieses Daseins dann in eminenter Weise bestimmt, während die Wirkung eines Daseienden auf ein anderes Daseiendes oder die Wirkung von Daseiendem und Seiendem vom selben Seinsgrad in »formaler Weise« bestimmt ist. Die erste Bestimmung wäre in eminenter Weise die, daß das An-sich selbst ein Sein-für-Anderes ist, dass die Bestimmung der Bestimmung ist, in Beschaffenheit überzugehen oder die Gottes, in die Welt überzugehen.}

- 20 Die zweite Bestimmung des Sein-für-Anderes wäre die in formaler Weise, innerhalb des Daseins. Das Daseiende ist durch seine Beschaffenheit der Äußerlichkeit preisgegeben, ist relativ auf anderes Daseiendes {insofern ist dies Sein-für-Anderes die Bestimmung der Relativität eines Etwas im Verhältnis, in Relation, zu einem anderen Etwas}. Die Bestimmung der Relativität des Daseienden fällt aber nicht in das Dasein[de] selbst, sondern in das es {das Daseiende} vergleichende Subjekt, das dem Dasein äußerlich ist.

- 30 Die beiden Bestimmungen des Seins-für-Anderes, die ontologische, und die erkenntnistheoretische sollen nun eine Bestimmung sein, und das kann Hegel nur begründen, wenn er aus der erkenntnistheoretischen Bestimmung die ontologische begründet. In der erkenntnistheoretischen Bestimmung wird das Sein-für-Anderes isoliert gesetzt, und wird dann Sein-für Anderes als solches, und so das Andere an ihm selbst das An-sich. Dem liegt eine Subreption, eine Erschleichung, zugrunde. Das Andere als solches ist erkenntnistheoretisch nicht in formaler Weise, nicht innerhalb des Daseins bestimmt, sondern im Unterschied zum Subjekt erkenntnistheoretischer Reflexion. Indem dieser Unterschied reflektiert wird, wird aus dem Sein-für-
- 35 das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion das Sein-für Anderes als solches dadurch, dass es Sein-für das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion nur sein kann, wenn es nicht nur Sein für das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion ist.

- 40 {Um es zu erläutern: Das Sein, das nur Sein für das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion ist, wäre ein Sein, das an dem Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion gesetzt oder bestimmt ist. In extremer Weise im subjektiven Idealismus Berkeleys: Es gibt gar kein Dasein außerhalb des Bewußtseins, sondern es gibt nur ein Dasein als Modifikation des Bewußtseins, esse est percipi, Sein ist Wahrgenommen werden.}

- 45 Gegen diesen subjektiven Idealismus hat Kant eingewendet: „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“. (Kant, K.d.r.V., Ed. Schmidt, B 276, S. 274)

- 50 Dies unmittelbare Dasein anderer Dinge außer dem Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion ist Bedingung der Möglichkeit des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion, diesem logisch vorgeordnet und deswegen notwendig unabhängig von ihm, das Andere dieses

Subjekts als das von ihm Unabhängige ist das Andere als solches. Als dies Andere als solches ist es zugleich Existenzgrund des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion, also Sein für dieses, das Andere als solches ist Sein-für-Anderes, es ist als sich nur auf sich beziehendes Dasein das An-sich, und dies An-sich ist, weil als Bedingung der Möglichkeit des Subjekts erkenntnistheoretischer Reflexion erschlossen, in Umkehrung des Schlusses Sein-für-Anderes.

{Dies An-sich des vorausgesetzten Daseins ist als Bedingung der Möglichkeit des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion erschlossen. Die Umkehrung des Schlusses bestimmt das erschlossene An-sich, die Voraussetzung des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion, als Sein-für-Anderes, als Existenzgrund des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion.}

Die ontologische Differenz von An-sich und Sein-des-An-sich für-Anderes, oder von Ding an sich und Erscheinung, wird so zur in die erkenntnistheoretische Reflexion fallenden Differenz von Bedingung der Möglichkeit des Subjekts der erkenntnistheoretischen Reflexion und diesem selbst {d. h. daraus, dass das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion auf die Bedingungen seiner Möglichkeit als ein von ihm unabhängiges Dasein schließen kann, fällt die Differenz zwischen dieser objektiven Bedingung seiner Möglichkeit und seinem eigenen Dasein durch den Schluß in das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion selbst, denn es kann sie ja aus sich erschließen}. Daß die Substanz, das Ansich, auch als Subjekt gedacht werden müsse reduziert die Substanz auf das Subjekt, weil das Subjekt der erkenntnistheoretischen Reflexion immer auch ein Daseiendes ist, das sein eigenes Nicht-Dasein, das absolute Nichts, nicht denken kann, sei die Indifferenz von ontologischer und erkenntnistheoretischer Begründung im Subjekts gesetzt. Der terminus Indifferenz ist hier absichtlich gebraucht, weil Hegel gegen die explizite Behauptung der durchgängigen Dialektik der Bestimmungen die erkenntnistheoretische Begründung in die ontologische nur übergehen lassen kann in diesem Indifferenzpunkt.

{Und das ist ja immer sein Argument gegen das Nichts, dass das Nichts doch ein vorgestelltes sein müßte, und ein Dasein in der Vorstellung wenigstens haben müßte, und als Dasein in der Vorstellung eben nicht nur Nichts sei, weil er sonst nämlich mit dem Begriff des nihil negativum auch das Dasein dieser Vorstellung negieren müßte.}

Schelling hat mit dem Begriff der Indifferenz nur das Geheimnis der Hegelschen Dialektik ausgeplaudert, nicht deren Idealismus widerlegt. Über diese Indifferenz geht dann der Begriff des in eminenter Weise An-sich Seienden in den des in formaler Weise Bestimmten über, das An-sich in das Dasein der Grenze im Daseienden. Daß die Grenze im Daseienden existiert, ist dann für Hegel das An-sich, und zwar das metaphysische An-sich in seiner Bestimmtheit im Dasein.

Hegel, Logik I, b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze, letzter Absatz vor 3., S. 142 f:

„[...] Etwas verhält sich so aus sich selbst zum Anderen, weil das Anderssein als sein eigenes Moment in ihm gesetzt ist, sein Insichsein befaßt die Negation in sich, vermittelt deren überhaupt es nun sein affirmatives Dasein hat. ...“

— {Dass das Anderssein als sein einziges Moment in ihm gesetzt ist, heißt, dass das Anderssein in das An-sich des Etwas selbst fällt, dass nicht mehr An-sich, Bestimmtheit des An-sich als Bestimmung und Anderssein als Beschaffenheit des Etwas auseinanderfallen, sondern dass das Für-Anderes-Sein in dem In-sich des Etwas oder auch in dem An-sich des Etwas gesetzt ist, seine metaphysische Substanz bestimmt.}

105 „Aber von diesem ist das Andere auch qualitativ unterschieden, es ist hiermit außer dem Etwas gesetzt. ...“

— {Weil es das Andere des Etwas ist, kann es nicht nur immanente Bestimmung des Anderen sein, sondern muß auch externe Bestimmung des Anderen sein. Diese Einheit von immanenter Bestimmung des Etwas durch das An-sich und externer Bestimmung des Etwas durch seine Beschaffenheit ist aber die Auflösung des metaphysischen An-sich in das Dasein selbst, in das Dasein des Daseienden selbst.}

„Die Negation seines Anderen ist nur die Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas. ...“

115 — {Die Negation seines Anderen ist jetzt nicht mehr Negation, nicht mehr nur soweit die Negation in der Disjunktion vorkommt, A ist nicht B, sondern es ist jetzt nicht die Negation eines Anderen, sondern seines Anderen. Was dies sein Anderes als das Etwas ist, ist zunächst seine metaphysische Bestimmung. Aber diese seine metaphysische Bestimmung ist in seinem Dasein negiert. Es ist die Aufhebung dieser metaphysischen Bestimmung in dem Etwas da-

120 durch, dass das, was in der Tradition als transzendentes An-sich gedacht wurde, jetzt die Bestimmtheit des Etwas als eines Daseienden ist.}

125 „Damit tritt erst eigentlich das Andere einem Dasein selbst gegenüber; dem ersten Etwas ist das Andere nur äußerlich gegenüber, oder aber indem sie in der Tat schlechthin, d. i. ihrem Begriffe nach zusammenhängen, ist ihr Zusammenhang dieser, daß das Dasein in Andersein, Etwas in Anderes übergegangen, Etwas sosehr als das Andere, ein Anderes ist. ...“

— {Hier versucht Hegel zu bezeichnen gerade den Indifferenzpunkt von erkenntnistheoretischer und ontologischer Argumentation. Einmal erkenntnistheoretischer Argumentation: Etwas und ein Anderes, die äußerlich verglichen werden, aber Etwas und ein Anderes hängen in der Tat ihrem Begriffe nach zusammen, insofern beide Etwas oder Etwasse sind und damit beide Andere sind. Dass, weil sie ihrem Begriff nach zusammenhängen, in diesem ihrem Begriff oder in dem Begriff ihres Zusammenhanges jedes Etwas dem anderen gleich ist, und damit das Etwas nicht unterschieden ist, macht dann notwendig eine Bestimmung des Etwas aus

130 einem anderen als dem Daseienden selbst. Ich werde hernach nochmal auf die eleatische Dialektik des Zenon eingehen, der gezeigt hat, daß Etwas von einem anderen Etwas nicht unterschieden sein kann, denn dann müßte es etwas Drittes geben, in dem sie unterschieden sind. Die ganze spätere metaphysische Spekulation hat an dieses Argument angeschlossen und hat gesagt: Nur wenn es eine Transzendenz gibt, ein Wesen gibt, gibt es auch im Dasein Unterschiedenes. Weil dieses Daseiende nicht selbst seine Grenze gegen anderes Daseiende ist, muß seine Grenze aus einem anderen kommen oder aus einem anderen begründet werden: Aus der Substanz oder dem Ansichsein.}

135

140

145 „Insofern nun das Insichsein das Nichtsein des Andersseins, welches in ihm enthalten, aber zugleich als seiend unterschieden, ist das Etwas selbst, die Negation, das Aufhören eines Anderen an ihm; es ist als sich negativ dagegen verhaltend und sich damit erhaltend gesetzt; – dies Andere, das Insich des Etwas als Negation der Negation ist sein Ansichsein, und zugleich ist dies Aufheben als einfache Negation an ihm, nämlich als seine Negation des ihm äußerlichen anderen Etwas. ...“

150 — {Es ist also doppelt bestimmt: Es ist Negation der Negation. Als Negation der Negation ist es Ansichsein, und es ist einfache Negation in der Form der Disjunktion, daß Etwas nicht ein anderes Etwas, daß A nicht B ist. An der Stelle, die deswegen undurchsichtig ist, versucht Hegel diese beiden Bestimmungen zu verschränken, des Anderen als des transzendenten oder

155 als des in eminenter Weise Anderen und das Andere als ein anderes Etwas, als das in formaler Weise Anderen.}

160 „Es ist eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichsein der Etwas identisch, als Negation der Negation, als auch indem diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschließt und ebenso von einander, jedes das Andere negierend, abscheidet, – die Grenze.“

— {Etwas ist nicht, wenn nicht auch Anderes ist als das Etwas, und dies Andere als das Etwas ist ein anderes Etwas und ein Anderes überhaupt. Aus dem anderen Etwas kommt qua Negation der Negation nie das An-sich des Etwas heraus, sondern nur aus dem Anderen überhaupt. Aus dem Anderen als solchem kann das sich auf sich beziehende Andere als das An-sich des Etwas begründet werden. Etwas ist nicht, wenn nicht auch anderes ist als das Etwas, und dies Andere als das Etwas ist ein anderes Etwas und ein Anderes überhaupt, ein dem Etwas transzendentes Anderes. Das Andere als das Etwas ist hier wiederum zweideutig bestimmt. Doch die unterschiedlichen Bedeutungen des Anderen des Etwas sind nicht unabhängig voneinander. Das transzendente Andere des Etwas ist Bedingung der Möglichkeit der Grenze, und es ist positiv nicht anders als in der Grenze von einem Etwas gegen ein anderes Etwas. Für sich ist das transzendente Etwas einfache Negation des Etwas, also Nichts. Und es ist erst im Dasein als Negation dieser einfachen Negation oder es ist, existiert nur als Negation der Negation. Und diese Negation der Negation bekommt ihre neue Bedeutung: Sie wird zum An-sich nicht des Etwas, sondern der Grenze. Die Grenze ist im Dasein die Negation des Etwas und des anderen Etwas. Die einfache Negation in der Form des disjunktiven Urteils, die aber als diese einfache Negation das Etwas und das andere Etwas und damit sich selbst als Grenze zwischen beiden negieren würde, so wäre die Grenze für die Reflexion sich selbst negierende Negation. Etwas ist abgegrenzt gegen ein andere Etwas. Die Grenze ist weder das eine, noch das andere. Wenn die Grenze weder das eine noch das andere ist, hat sie keine selbständige Existenz, hat sie kein Dasein. Hat sie kein Dasein, dann ist das Etwas nicht voneinander unterschieden, hat also auch das Etwas kein Dasein, sondern ist Sein ohne jede weitere Bestimmung. So ist die Grenze sich selbst negierende einfache Negation und damit sich auf sich beziehende Negation, gerade das, was Hegel als das An-sich des Etwas bestimmt hat. Hegel kehrt dann das Argument um und sagt: Das in eminenter Weise Andere als das Etwas, die Wesenheit oder das An-sich als Bedingung der Möglichkeit der Unterschiede im Dasein, ist als solches das Andere des Daseins, leere Transzendenz. Es ist aber als das Andere als solches das Andere seiner selbst, sich selbst negierendes Anderes, und in dieser Negation seiner selbst ist es Dasein des in eminenter Weise Anderen, und das Dasein des in eminenter Weise Anderen ist das Dasein der Grenze im Daseienden.}

195 Mit dem Begriff der Grenze ist der des Daseins zurückgeworfen auf die eleatische Dialektik des Zenon. Daseiendes ist nicht, wenn nicht die Grenze ist, aber die Grenze ist die Negation des Etwas, also des Daseins.

Hegel, Logik I, b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze, S. 144 (1):

200 „[...] 3. α. Etwas also ist unmittelbares sich auf sich beziehendes Dasein und hat eine Grenze zunächst als gegen Anderes: ...“

— {Die Formulierung muß man sorgfältig lesen. Es heißt nicht: „hat eine Grenze zunächst gegen Anderes“, sondern es „hat eine Grenze zunächst *als* gegen Anderes“. Diese Grenze ist also erst in der Hinsicht bestimmt, dass das Etwas sie als eine Grenze gegen Anderes hat, hernach wird die Grenze für sich selbst bestimmt.}

„sie ist das Nichtsein des Anderen, nicht des Etwas selbst; es begrenzt in ihr {in der Grenze} sein Anderes. – Aber das Andere ist selbst ein Etwas überhaupt; die Grenze also, welche das Etwas gegen das Andere hat, ist auch Grenze des Anderen als Etwas, Grenze desselben, wodurch es das erste Etwas als sein Anderes von sich abhält {man kann auch sagen: von sich ausschließt}, oder ist ein Nichtsein jenes Etwas; so ist sie nicht nur Nichtsein des Anderen, sondern des einen wie des anderen Etwas, somit des Etwas überhaupt. ...“

— {Somit das Nichtsein ihrer selbst. Der nächste Absatz heißt dann}:

„Aber sie ist wesentlich ebenso das Nichtsein des Anderen, so ist Etwas zugleich durch seine Grenze. ...“

— {Also, erst ist es negativ, sich auf sich beziehende Grenze, selbst Negation der Grenze und damit die Negation des Unterschiedes von Etwas und einem Anderen. Aber das ist nicht die einzige Bestimmung oder Bestimmtheit der Grenze, sondern die zweite kommt, schließt an mit dem »Aber«: „Aber sie ist wesentlich ebenso das Nichtsein des Anderen, so ist Etwas zugleich durch seine Grenze".}

„Indem Etwas begrenzend ist, wird es zwar dazu herabgesetzt, selbst begrenzt zu sein; aber seine Grenze ist, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich selbst nur das Sein des Etwas; dieses ist durch sie das, was es ist, hat in ihr seine Qualität. – Dies Verhältnis ist die äußere Erscheinung dessen [d.h., äußere Erscheinung dessen im Dasein, P. B.], daß die Grenze einfache Negation oder die erste Negation, das Andere aber zugleich die Negation der Negation, das Insichsein des Etwas, ist.

Etwas ist also als unmittelbares Dasein die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittlung derselben, die ebenso sehr sein Nichtsein ist. Sie ist die Vermittlung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist."

— {Das Andere als Negation der Negation ist die negativ sich auf sich beziehende leere Transzendenz, die als leere Transzendenz oder als Sein ohne jede weitere Bestimmung oder als ens realissimum überhaupt nur existiert in der negativen Beziehung auf sich, und in der negativen Beziehung auf sich ist sie Dasein der Grenze. Das Dasein des in eminenter Weise Anderen, die Gegenwart des Transzendenten, die Gegenwart Gottes in der Welt, ist die Affirmation der Endlichkeit, nicht Affirmation des Endlichen, sonder Affirmation der Qualität des Endlichen, der einzigen, die hier bleibt, nämlich die Qualität, endlich zu sein. Endlichkeit ist hier allgemein, damit auch unterschiedslos in seiner räumlichen und in seiner zeitlichen Bedeutung gebraucht. Es wird im folgenden von Hegel auf seine zeitliche Bedeutung reduziert oder restringiert.}

{Dazu eine Anmerkung: Ob diese Restriktion der Begrenztheit oder des Daseins des Anderen als Grenze im Daseienden, ob diese Restriktion als die zeitliche Begrenzung zulässig ist, kann hier nicht untersucht werden oder ich kann es hier nicht untersuchen, denn das setzte eine genaue Bestimmung dessen voraus, was bei Kant Anschauungsform des inneren Sinnes heißt. Daß die Schemata der Kategorien transzendente Zeitbestimmungen seien, welche die zeitlosen, reinen Verstandesbegriffe a priori auf die Erscheinungen anzuwenden ermöglichen, ist Indiz dafür, daß bei Kant die Anschauungsform des inneren Sinnes vor der des äußeren Sinnes ausgezeichnet ist. Auch noch einmal dann im Paralogismenkapitel der transzendentalen Dialektik. Für Kant stehen aber »Dinge an sich« nicht unter den Formen der Anschauung, also auch nicht unter der Form der Anschauung des inneren Sinnes, sondern nur ihre Erscheinungen stehen unter dieser Form. Das in eminenter Weise Andere ist bei ihm nicht die Affirmation der Endlichkeit, sondern Substanz des Endlichen.}

260 {Hegel hat dagegen eingewendet: Ja, was ist denn dieses in eminenter Weise Andere, soweit es nicht im Dasein erscheint. Im Dasein erscheine dieses Andere dann als die Begrenztheit, als die Grenze im Dasein, als die Begrenztheit des Daseienden.}

265 {Kant sagt: Nein, diese Begrenztheit des Daseienden rührt nicht vom An-sich her, sondern rührt von den Kategorien her, durch die die Erscheinungen zu den Gegenständen möglicher Erfahrung konstituiert werden. Es hat also keinen Grund im An-sich der Erscheinung, in der unbekannten Ursache der Erscheinung, sondern in der Schematisierung der reinen Verstandesbegriffe a priori, also in der Vermittlung der reinen Verstandesbegriffe a priori auf die Erscheinung. Die setzen dann in der Einheit von Realität und Negation die Limitation im Bereich der Erscheinungen als Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, nicht als Existenzgrund der Gegenstände der Erfahrung.}

275 {Indem Kant das Transzendente, das der erkenntnistheoretischen Reflexion zugänglich ist, von dem Transzendenten, das keiner Erkenntnis zugänglich sein soll, trennt, rettet Kant, allerdings nur in formaler Weise, den Begriff des in eminenter Weise Anderen oder das An-sich als der unbekannten Ursache der Erscheinungen, die dann in der Erscheinung Substanz dieser Erscheinung sein soll, ohne daß diese Substanz aus der Erscheinung selbst bestimmt werden könnte. Denn die Erscheinung ist durchgängig bestimmt durch die Kategorien, durch die Schemata der Kategorien und durch die Grundsätze, durch die sich die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen.} [Soweit die Anmerkung]

Text aus der Handschrift der nicht im Typoskript steht:

285 Etwas ist nicht, wenn nicht auch Anderes ist als das Etwas, und dies andere als das Etwas ist ein Anderes Etwas und ein Anderes überhaupt, ein dem Etwas transzendentes Anderes. Das Andere als das Etwas ist hier wiederum zweideutig bestimmt, doch die unterschiedlichen Bedeutungen des »Anderen des Etwas« sind nicht unabhängig voneinander. Das transzendente Andere des Etwas ist Bedingung der Möglichkeit der Grenze, und es ist positiv nicht anders als in der Grenze. Für sich ist es einfache Negation des Etwas, also Nichts, und es ist erst im Dasein als Negation der Negation, oder es ist, existiert nur als Negation der Negation, die zum An-sich der Grenze wird. Die Grenze ist im Dasein die Negation des Etwas und des anderen Etwas, einfache Negation, die aber als diese einfache Negation das Etwas wie das andere Etwas und damit sich selbst als Grenze zwischen beiden negieren würde, so wäre die Grenze für die Reflexion sich selbst negierende Negation.

295 Hegel kehrt das Argument um, und sagt, das – in eminenter Weise – Andere des Etwas, die Wesenheit oder das An-sich als Bedingung der Möglichkeit des Unterschieds im Dasein ist als solches das Andere des Daseins, leere Transzendenz, es ist aber als das Andere als solches das Andere seiner selbst, sich selbst negierendes Anderes, und in dieser Negation seiner selbst ist es Dasein des in eminenter Weise Anderen, und das Dasein des in eminenter Weise Anderen ist das Dasein der Grenze.

Hegel, Logik I, b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze, S. 144 (2):

305 „[...] 3. β. Insofern nun Etwas in seiner Grenze ist und nicht ist, und diese Momente ein unmittelbarer, qualitativer Unterschied sind, so fällt das Nichtdasein und das Dasein des Etwas außer einander. Etwas hat sein Dasein außer (oder wie man es sich auch vorstellt, innerhalb) seiner Grenze; ebenso ist auch das Andere, weil es Etwas ist, außerhalb derselben.“

310 — Das Dasein des in eminenter Weise Anderen, die Gegenwart des Transzendenten, Gottes
in der Welt, ist die Affirmation der Endlichkeit, nicht Affirmation des Endlichen, sondern
Affirmation der Qualität des Endlichen, der einzigen, die im hier bleibt, die, endlich zu sein.
Endlichkeit ist hier allgemein, damit auch Unterschiedslos in seiner räumlichen und in seiner
315 zeitlichen Bedeutung gebraucht, es wird im Folgenden auf seine zeitliche Bedeutung restrin-
giert.

Anmerkung: Ob diese Restriktion zulässig ist, kann hier nicht untersucht werden, kann ich
hier nicht untersuchen, denn das setzte eine genaue Bestimmung dessen voraus, was bei Kant
Anschauungsform des inneren Sinnes heißt. Dass die Schemata der Kategorien transzendentale
320 Zeitbestimmungen seien, welche die zeitlosen reinen Verstandesbegriffe a priori auf die
Erscheinungen anzuwenden ermöglicht, ist Indiz dafür, dass bei Kant die Anschauungsform
des inneren Sinnes vor der des äußeren Sinnes ausgezeichnet ist. Für Kant stehen Dinge an
sich nicht unter den Formen der Anschauung, also auch nicht der des inneren Sinnes, sondern
nur ihre Erscheinungen. Das in eminenter Weise Andere ist bei ihm nicht die Affirmation der
325 Endlichkeit, sondern Substanz des Endlichen. [Soweit die Anmerkung]

Die Restriktion der Endlichkeit auf deren zeitliche Bedeutung ist die Gestalt, in der das in
eminenter Weise Andere im Dasein ist. Oder, in den Worten Heideggers: Die Eigentlichkeit
des Daseins ist das je schon vorausgelaufene Sein in den eigenen Tod.

330 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. B. Die Endlichkeit. c. Die Endlichkeit ²⁾
(S. 147-157), der 2. Absatz, S. 147 f:

335 „[...] Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß sie als negativ
sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst sich über sich, über ihr
Sein, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende. ...“

— {Und darin steckt eben die Bestimmung der Grenze, also der zeitlichen Grenze.}

340 „Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht, und es ist
nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das
Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben,
die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihre Todes.“

345 — {Ihr Insichsein ist die Bestimmtheit ihres An-sich. Und die Bestimmtheit dieses ihres An-
sich ist, eine zeitliche Grenze zu haben, und diese zeitliche Grenze ist die Präsenz des in emi-
nenter Weise Anderen im Dasein selbst.}

350 Das, was am Endlichen über dessen Endlichkeit hinausweist, sei dessen Bestimmung zum
Tode. Dass das, was am Dasein ist, seine Negativität sei, das an ihm »nichts dran« sei, an ihm
nichts gelegen, liegt in der formalen Bestimmung des Daseins selbst, leere Zeit zu sein, die
ihre Bestimmung nur in ihrer Bestimmtheit, ihrer Grenze, ihrem Ende habe.

355 Die Arie, ich freue mich auf meinen Tod findet ihre Begründung nicht in der Hoffnung auf
die Seligkeit, sondern im Titel der Kantate, in der sie vorkommt: Herr ich habe genug, der
verrät, dass die Affirmation der Endlichkeit ihren Grund darin hat, dass das Dasein seine Be-
stimmung nicht erfüllt, totgeschlagene Zeit, das Komplement der Arbeitszeit, der Anwendung
einer zur Abstraktion geworden Arbeitskraft, der als Potenz, als Bestimmung, sich zu erfüllen
in ihrem Sein-für-Anderes ihr versagt ist. Alle Affirmation der Arbeit als Verwirklichung ist
360 bei dem Stand der Entwicklung der Produktivkräfte Apologie der Produktionsverhältnisse,

durch die die Entleerung der Zeit erzwungen ist. Als ihre Alternative propagiert, ist die totgeschlagene Zeit nur die Inversion der Arbeitszeit.

Adorno, Negative Dialektik, S. 374: „Solange die Welt ist, wie sie ist, ähneln alle Bilder von Versöhnung, Frieden und Ruhe dem des Todes“, sie sind trostlos. Zu zeigen, dass das Denken der Trostlosigkeit standzuhalten vermag, ist nicht das geringste der Verdienste des Hegelschen Nihilismus.

1) Möglicherweise geht es hier etwas durcheinander; in den vielen mündlichen Erläuterungen ließ sich der Text aus der Handschrift nicht immer finden, vielleicht steht deswegen einiges doppelt im Text. Beim Lesen korrigieren, wenn nötig!

2) c. Die Endlichkeit (Ed. Glockner), 147-157:

[147-148] Das Dasein ist bestimmt; Etwas hat eine Qualität und ist in ihr nicht nur bestimmt, sondern begrenzt; seine Qualität ist seine Grenze, mit welcher behaftet es zunächst affirmatives, ruhiges Dasein bleibt. Aber diese Negation entwickelt, so daß der Gegensatz seines Daseins und der Negation als ihm immanenter Grenze selbst das Insichsein des Etwas und dieses somit nur Werden an ihm selbst sei, macht seine Endlichkeit aus.

Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden, daß sie nicht nur eine Bestimmtheit haben, die Qualität nicht nur als Realität und ansichseiende Bestimmung, daß sie nicht bloß begrenzt sind –, sie haben so noch Dasein außer ihrer Grenze –, sondern daß vielmehr das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht. Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß sie als negativ sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst sich über sich, über ihr Sein, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende. Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht, und es ist nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.

α. Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit

[148-150] Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich, weil sie die auf die Spitze getriebene qualitative Negation ist, in der Einfachheit solcher Bestimmung ihnen nicht mehr ein affirmatives Sein unterschieden von ihrer Bestimmung zum Untergange gelassen ist. Die Endlichkeit ist um dieser qualitativen Einfachheit der Negation, die zum abstrakten Gegensatz des Nichts und Vergehens gegen das Sein zurückgegangen ist, die hartnäckigste Kategorie des Verstandes; die Negation überhaupt, Beschaffenheit, Grenze vertragen sich mit ihrem Anderen, dem Dasein; auch das abstrakte Nichts wird für sich als Abstraktion aufgegeben; aber Endlichkeit ist die als an sich fixierte Negation und steht daher seinem Affirmativen schroff gegenüber. Das Endliche läßt sich so in Fluß wohl bringen, es ist selbst dies, zu seinem Ende bestimmt zu sein, aber nur zu seinem Ende; – es ist vielmehr das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen hin affirmativ bringen, mit ihm sich verbinden zu lassen; es ist also untrennbar von seinem Nichts gesetzt und alle Versöhnung mit seinem Anderen, dem Affirmativen, dadurch abgeschnitten. Die Bestimmung der endlichen Dinge ist nicht eine weitere als ihr Ende. Der Verstand verharrt in dieser Trauer der Endlichkeit, indem er das Nichtsein zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht. Ihre Vergänglichkeit könnte nur in ihrem Anderen, dem Affirmativen, vergehen; so trennte sich ihre Endlichkeit von ihnen ab; aber sie ist ihre unveränderliche, d. i. nicht in ihr Anderes, d. i. nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität; so ist sie ewig.

415 Dies ist eine sehr wichtige Betrachtung; daß aber das Endliche absolut sei, solchen Standpunkt wird sich freilich irgendeine Philosophie oder Ansicht oder der Verstand nicht aufbürden lassen wollen; vielmehr ist das Gegenteil ausdrücklich in der Behauptung des Endlichen vorhanden; das Endliche ist das Beschränkte, Vergängliche; das Endliche ist nur das Endliche, nicht das Unvergängliche; dies liegt unmittelbar in seiner Bestimmung und Ausdruck. Aber es kommt darauf an, ob in der Ansicht beim Sein der Endlichkeit beharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht. Daß dies
420 aber nicht geschieht, ist das Faktum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht. Es ist die ausdrückliche Behauptung, daß das Endliche mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar sei, das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegengesetzt sei. Dem Unendlichen ist Sein, absolutes Sein zugeschrieben; ihm gegenüber bleibt so das Endliche festgehalten als das Negative desselben; unvereinbar mit dem Unendlichen bleibt es absolut auf seiner eigenen Seite; Affirmation erhielte es vom Affirmativen, dem Unendlichen, und verginge so; aber eine Vereinigung mit demselben ist das, was für das Unmögliche erklärt wird. Soll es nicht beharrendem Unendlichen gegenüber, sondern vergehen, so ist, wie vorhin gesagt, eben sein Vergehen das Letzte, nicht das Affirmative, welches nur das Vergehen des Vergehens sein würde. Sollte aber das Endliche
430 nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts gefaßt werden, so wären wir wieder bei jenem ersten, abstrakten Nichts, das selbst längst vergangen ist.

Bei diesem Nichts jedoch, welches nur Nichts sein soll und dem zugleich eine Existenz im Denken, Vorstellen oder Sprechen zugegeben wird, kommt derselbe Widerspruch vor, als
435 soeben bei dem Endlichen angegeben worden, nur daß er dort nur vorkommt, aber in der Endlichkeit ausdrücklich ist. Dort erscheint er als subjektiv, hier wird behauptet, das Endliche stehe perennierend dem Unendlichen entgegen, das an sich Nichtige sei, und es sei als an sich Nichtiges. Dies ist zum Bewußtsein zu bringen; und die Entwicklung des Endlichen zeigt, daß es an ihm als dieser Widerspruch in sich zusammenfällt, aber ihn dahin wirklich auflöst, nicht
440 daß es nur vergänglich ist und vergeht, sondern daß das Vergehen, das Nichts, nicht das Letzte ist, sondern vergeht.

β. Die Schranke und das Sollen

445 [150-152] Dieser Widerspruch ist zwar abstrakt sogleich darin vorhanden, daß das Etwas endlich ist oder daß das Endliche ist. Aber Etwas oder das Sein ist nicht mehr abstrakt gesetzt, sondern in sich reflektiert und entwickelt als Insichsein, das eine Bestimmung und Beschaffenheit an ihm hat, und noch bestimmter, daß es eine Grenze an ihm hat, welche, als das dem Etwas Immanente und die Qualität seines Insichseins ausmachend, die Endlichkeit ist. In diesem Begriffe des endlichen Etwas ist zu sehen, was für Momente enthalten sind.
450

Bestimmung und Beschaffenheit ergaben sich als Seiten für die äußerliche Reflexion; jene enthielt aber schon das Anderssein als dem Ansich des Etwas angehörig; die Äußerlichkeit des Andersseins ist einerseits in der eigenen Innerlichkeit des Etwas, andererseits bleibt sie als
455 Äußerlichkeit unterschieden davon, sie ist noch Äußerlichkeit als solche, aber an dem Etwas. Indern aber ferner das Anderssein als Grenze, selbst als Negation der Negation, bestimmt ist, so ist das dem Etwas immanente Anderssein als die Beziehung der beiden Seiten gesetzt, und die Einheit des Etwas mit sich, dem sowohl die Bestimmung als die Beschaffenheit angehört, [ist] seine gegen sich selbst gekehrte Beziehung, die seine immanente Grenze in ihm negierende Beziehung seiner an sich seienden Bestimmung darauf. Das mit sich identische Insichsein bezieht sich so auf sich selbst als sein eigenes Nichtsein, aber als Negation der Negation, als dasselbe negierend, das zugleich Dasein in ihm behält, denn es ist die Qualität seines Insichseins. Die eigene Grenze des Etwas, so von ihm als ein Negatives, das zugleich wesentlich ist, gesetzt, ist nicht nur Grenze als solche, sondern Schranke. Aber die Schranke ist nicht
460

465 allein das als negiert Gesetzte; die Negation ist zweischneidig, indem das von ihr als negiert
Gesetzte die Grenze ist; diese nämlich ist überhaupt das Gemeinschaftliche des Etwas und des
Anderen, auch Bestimmtheit des Ansichseins der Bestimmung als solcher. Dieses Ansichsein
hiermit ist als die negative Beziehung auf seine von ihm auch unterschiedene Grenze, auf sich
als Schranke, Sollen.

470 Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muß es zugleich in sich selbst über
sie hinausgehen, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtselendes beziehen. Das Dasein des
Etwas liegt ruhig gleichgültig gleichsam neben seiner Grenze. Etwas geht aber über seine
Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist.
475 Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit über sich selbst
hinaus.

Das Sollen enthält also die verdoppelte Bestimmung, einmal sie als an sich seiende Bestim-
mung gegen die Negation, das andere Mal aber dieselbe als ein Nichtsein, das als Schranke
480 von ihr unterschieden, aber zugleich selbst ansichseiende Bestimmung ist.

Das Endliche hat sich so als die Beziehung seiner Bestimmung auf seine Grenze bestimmt;
jene ist in dieser Beziehung Sollen, diese ist Schranke. Beide sind so Momente des Endlichen,
somit beide selbst endlich, sowohl das Sollen als die Schranke. Aber nur die Schranke ist als
485 das Endliche gesetzt; das Sollen ist nur an sich, somit für uns, beschränkt. Durch seine Bezie-
hung auf die ihm selbst schon immanente Grenze ist es beschränkt, aber diese seine Be-
schränkung ist in das Ansichsein eingehüllt, denn nach seinem Dasein, d. i. nach seiner Be-
stimmtheit gegen die Schranke ist es als das Ansichsein gesetzt.

490 Was sein soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß sein. Also das
Sollen hat wesentlich eine Schranke. Diese Schranke ist nicht ein Fremdes; das, was nur sein
soll, ist die Bestimmung, die nun gesetzt ist, wie sie in der Tat ist, nämlich zugleich nur eine
Bestimmtheit.

495 Das Ansichsein des Etwas in seiner Bestimmung setzt sich also zum Sollen herab dadurch,
daß dasselbe, was sein Ansichsein ausmacht, in einer und derselben Rücksicht als Nichtsein
ist; und zwar so, daß im Insichsein, der Negation der Negation, jenes Ansichsein als die eine
Negation (das Negierende) Einheit mit der anderen ist, die zugleich als qualitativ andere
Grenze ist, wodurch jene Einheit als Beziehung auf sie ist. Die Schranke des Endlichen ist
500 nicht ein Äußeres, sondern seine eigene Bestimmung ist auch seine Schranke; und diese ist
sowohl sie selbst als auch Sollen; sie ist das Gemeinschaftliche beider oder vielmehr das,
worin beide identisch sind.

Als Sollen geht nun aber ferner das Endliche über seine Schranke hinaus, dieselbe Bestimm-
505 heit, welche seine Negation ist, ist auch aufgehoben und ist so sein Ansichsein; seine Grenze
ist auch nicht seine Grenze.

Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen
seine Schranke. Beides ist untrennbar. Etwas hat insofern eine Schranke, als es in seiner Be-
510 stimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobensein der Schranke.

Anmerkung

[152-156] Das Sollen hat neuerlich eine große Rolle in der Philosophie, vornehmlich in Be-
515 ziehung auf Moralität, und metaphysisch überhaupt auch als der letzte und absolute Begriff

von der Identität des Ansichseins oder der Beziehung auf sich selbst und der Bestimmtheit oder der Grenze gespielt.

520 Du kannst, weil du sollst – dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriffe des Sollens. Denn das Sollen ist das Hinaussein über die Schranke; die Grenze ist in demselben aufgehoben, das Ansichsein des Sollens ist so identische Beziehung auf sich, somit die Abstraktion des Könnens. – Aber umgekehrt ist es ebenso richtig: Du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebenso sehr die Schranke als Schranke; jener Formalismus der Möglichkeit hat an ihr eine Realität, ein qualitatives Anderssein sich gegenüber, und die Beziehung beider aufeinander ist der Widerspruch, somit das Nicht-Können oder vielmehr die Unmöglichkeit.

530 Im Sollen beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit. Das Sollen ist dasjenige, was sich in weiterer Entwicklung nach jener Unmöglichkeit als der Progreß ins Unendliche darstellt.

535 In Ansehung der Form der Schranke und des Sollens können zwei Vorurteile näher gerügt werden. Es pflegt zuerst viel auf die Schranken des Denkens, der Vernunft usf. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es könne über die Schranke nicht hinausgegangen werden. In dieser Behauptung liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein Unbeschränktes, das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe. Der Stein, das Metall ist nicht über seine Schranke hinaus, darum weil sie für ihn nicht Schranke ist. Wenn jedoch bei solchen allgemeinen Sätzen des verständigen Denkens, daß über die Schranke nicht hinausgegangen werden könne, das Denken sich nicht anwenden will, um zu sehen, was im Begriffe liegt, so kann an die Wirklichkeit verwiesen werden, wo denn solche Sätze sich als das Unwirklichste zeigen. Dadurch eben, daß das Denken etwas Höheres als die Wirklichkeit sein, von ihr sich entfernt in höheren Regionen halten soll, dasselbe also selbst als ein Sollen bestimmt ist, geht es einerseits nicht zum Begriffe fort und geschieht ihm andererseits, daß es sich ebenso unwahr gegen die Wirklichkeit als gegen den Begriff verhält. – Weil der Stein nicht denkt, nicht einmal empfindet, ist seine Beschränktheit für ihn keine Schranke, d.h. in ihm nicht eine Negation für die Empfindung, Vorstellung, Denken usf., die er nicht hat. Aber auch selbst der Stein ist als Etwas in seine Bestimmung oder sein Ansichsein und sein Dasein unterschieden, und insofern geht auch er über seine Schranke hinaus; der Begriff, der er an sich ist, enthält die Identität mit seinem Anderen. Ist er eine säuerungsfähige Basis, so ist er oxydierbar, neutralisierbar usf. In der Oxydation, Neutralisation usf. hebt sich seine Schranke, nur als Basis da zu sein, auf; er geht darüber hinaus, so wie die Säure ihre Schranke, als Säure zu sein, aufhebt, und es ist in ihr wie in der kaustischen Basis so sehr das Sollen, über ihre Schranke hinauszugehen, vorhanden, daß sie nur mit Gewalt als – wasserlose, d. i. rein nicht neutrale – Säure und kaustische Basis festgehalten werden können.

560 Enthält aber eine Existenz den Begriff nicht bloß als abstraktes Ansichsein, sondern als für sich seiende Totalität, als Trieb, als Leben, Empfindung, Vorstellen usf., so vollbringt sie selbst aus ihr dies, über die Schranke hinaus zu sein und hinauszugehen. Die Pflanze geht über die Schranke, als Keim zu sein, ebenso über die, als Blüte, als Frucht, als Blatt zu sein, hinaus; der Keim wird entfaltete Pflanze, die Blüte verblüht usf. Das Empfindende in der Schranke des Hungers, Durstes usf. ist der Trieb, über diese Schranke hinauszugehen, und vollführt dies Hinausgehen. Es empfindet Schmerz, und das Vorrecht empfindender Natur ist, Schmerz zu empfinden; es ist eine Negation in seinem Selbst, und sie ist als eine Schranke in seinem Gefühle bestimmt, eben weil das Empfindende das Gefühl seiner Selbst hat, welches die Totalität ist, die über jene Bestimmtheit hinaus ist. Wäre es nicht darüber hinaus, so emp-

fände es dieselbe nicht als seine Negation und hätte keinen Schmerz. – Die Vernunft aber, das Denken, sollte nicht über die Schranke hinausgehen können, – sie, die das Allgemeine [ist], das für sich über die, d. i. über alle Besonderheit hinaus ist, nur das Hinausgehen über die Schranke ist. – Freilich ist nicht jedes Hinausgehen und Hinaussein über die Schranke eine wahrhafte Befreiung von derselben, wahrhafte Affirmation; schon das Sollen selbst ist ein solches unvollkommenes Hinausgehen und die Abstraktion überhaupt. Aber das Hinweisen auf das ganz abstrakte Allgemeine reicht aus gegen die ebenso abstrakte Versicherung, es könne nicht über die Schranke hinausgegangen werden, oder schon das Hinweisen auf das Unendliche überhaupt gegen die Versicherung, daß nicht über das Endliche hinausgegangen werden könne.

Es kann hierbei ein sinnreich scheinender Einfall Leibnizens erwähnt werden: wenn- ein Magnet Bewußtsein hätte, so würde derselbe seine Richtung nach Norden für eine Bestimmung seines Willens, ein Gesetz seiner Freiheit ansehen. Vielmehr, wenn er Bewußtsein, damit Willen und Freiheit hätte, wäre er denkend; somit würde der Raum für ihn als allgemeiner, alle Richtung enthaltender und damit die eine Richtung nach Norden vielmehr als eine Schranke für seine Freiheit sein, sosehr als es für den Menschen eine Schranke, auf einer Stelle festgehalten zu werden, für die Pflanze aber nicht ist.

Das Sollen andererseits ist das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur endliches Hinausgehen. Es hat daher seine Stelle und sein Gelten im Felde der Endlichkeit, wo es das Ansichsein gegen das Beschränkte festhält und es als die Regel und das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet. Die Pflicht ist ein Sollen gegen den besonderen Willen, gegen die selbstsüchtige Begierde und das willkürliche Interesse gekehrt; dem Willen, insofern er in seiner Beweglichkeit sich vom Wahrhaften isolieren kann, wird dieses als ein Sollen vorgehalten. Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle, sowie die Räsoneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besserwissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebensowenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird. – Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten – dabei bleibt nur das Abstraktum des Ansichseins [stehen] –, sowenig, als daß das Sollen an ihm selbst perennierend und, was dasselbe ist, die Endlichkeit absolut wäre. Die Kantische und Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist.

γ. Übergang des Endlichen in das Unendliche

[156-157] Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung aufeinander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem Insichsein enthält. Diese Momente seiner Bestimmung sind sich qualitativ entgegengesetzt; die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke. Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dies sein Resultat, das Negative überhaupt, ist 1. seine Bestimmung selbst; denn es ist das Negative des Negativen. So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein anderes Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins Unendliche. Aber 2. näher dies Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichsein erreicht, es ist darin mit sich selbst zusammengegangen. Jedes seiner Momente enthält eben dies Resultat; das Sollen geht über die Schranke, d. i. über sich selbst hinaus; über es hinaus aber oder sein

620 Anderes ist nur die Schranke selbst. Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hin-
aus zu seinem Anderen, welches das Sollen ist; dieses aber ist die selbe Entzweiung des An-
sichseins und des Daseins wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher
ebenso nur mit sich zusammen. Diese Identität mit sich, die Negation der Negation, ist affir-
625 matives Sein, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Be-
stimmtheit haben soll; – jenes Andere ist das Unendliche.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Nachtrag zur Vorlesung vom 5.7.1979: Mir ist nach der letzten Sitzung vorgehalten worden, der Übergang von der Restriktion der Endlichkeit auf deren zeitliche Bestimmung zum Marx-schen Begriff der Arbeitszeit sei undurchsichtig.

10 Zunächst: die Grenze schließt ein, und das in Grenzen eingeschlossene ist unterscheidbares Etwas, Individuum, soweit der Begriff des Individuums, griechisch des Atoms, nicht etwas Unteilbares bezeichnet, sondern nur Einzelnes, sei dies nun teilbar oder unteilbar. Individuen gibt es, wenn es Grenzen gibt, Viele. Deswegen wurde in der Scholastik die Kategorie Quan-
 15 tität als substantielle Form des principium individuationis, der Materie bestimmt. Darin, daß die wesenlose Materie doch eine substantielle Form, die der obersten Kategorie der Akziden-
 20 tien, haben sollte, liegt ein Widerspruch, der aus den Extremen zu erklären ist, gegen die er erfunden wurde. Ist nämlich Materie nicht substantiell, dann ist sie nicht-seiend, die Finsternis des Neuplatonismus, in der sich das Eine, das pleroma Plotins, die Fülle, abstuft. Die substan-
 25 tielle Form kann dann nicht nach dem Modell der aktualisierten Form als Form eines einzel-
 30 nten Seienden gedacht werden, sondern sie muss für sich, als Idee, gedacht werden, weil das, dessen substantielle Form sie sein soll, nur in der Einheit von Form und Materie sein kann, die Einheit von Form und Nichts aber nur die der Form an sich selbst sein kann und dann platonische Idee ist.

25 {So folgt aus der Nicht-Substantialität der Materie der Rückfall in die platonische Ideenlehre, oder die Rückkehr zur platonischen Ideenlehre. Und aus dieser platonischen Ideenlehre resul-
 30 tierte dann der Nominalismus nämlich unter dem Titel oder unter der Voraussetzung, dass es nur eine Idee oder nur die Idee des »Einen« gebe und alles andere Seiende als Abstufung die-
 35 ses »Einen« im Nichtseienden substanzlos sei, und dass unter dieser Voraussetzung dann die substantiellen Formen selbst zu bloßen Nomina, zu bloßen flatus vocis wurden. Die Genesis des Nominalismus aus dem Neuplatonismus habe ich schon einmal dargestellt.}

35 Die substantielle Form selbst als in individuell zu denken führte auf denselben Nominalismus wie der extreme Platonismus: Substantielle Form wäre dann nicht allgemeine Form eines Be-
 40 sonderen, sondern monadologisch in sich subsistierende Individualität, deren Namen genannt, deren Substantialität aber nicht bestimmt werden könnte, weil sie für alle Gegenstände ver-
 45 schieden und damit in ihrer Allgemeinheit bestimmungslos wäre. Damit es substantielle For-
 50 men des Daseienden gibt, muss Materie selbst als substantiell gedacht werden, aber zugleich als etwas, was an sich bestimmbar ist, nicht in sich subsistiert, sondern nur in Einheit mit der substantiellen Form existieren kann. Einheit der substantiellen Form und Substantialität des
 40 Vielen, das zu dieser Form gehört, ließ sich nur begründen, wenn das principium individuati-
 45 onis nicht substantiell aber auch nicht nicht substantiell war, so wurde die Kategorie eines Akzidenz zur substantiellen Form des principium individuationis {der Materie}. Quantität
 {und das ist diese Kategorie} ist zunächst der Zahl nach Vieles, der Einheit des Vielen, der substantiellen Form gegenüber ist die Zahl gleichgültig, wie der Zahl nach Verschiedenes
 45 unter dieselbe Kategorie Vieles fällt. Bestimmt wird Vieles durch die Zahl, und die Zahl ist
 50 Resultat der sukzessiven Synthesis »und eins« {bei Kant schon dargestellt, es geht immer weiter, und eins dazu, und eins dazu usf}.

Kant, K.d.r.V., (Ed. Schmidt) B 182 (Schematismus Kapitel), S. 201, Z. 9-17:

50 „Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichar-

tigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zahl selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.“

— {In der Apprehension der Anschauung, in der Zusammenfassung der Anschauung, soll die Zeit erzeugt werden, durch die sukzessive Synthesis, indem Eines zu einem Anderen gezählt wird. Kant bestimmt es näher, als transzendente Zeitbestimmung a priori, nämlich als Bestimmung der Zeitreihe, und die Zeitreihe soll selbst Resultat der sukzessiven Synthesis in der Apprehension sein. Das Schema eines reinen Verstandesbegriffs steht dann mit dem Verstande durch dieses sukzessive Synthesis einerseits in Übereinstimmung mit den Erscheinungen, als dem was in der Zeit aufeinander folgt, andererseits so, dass das in der Zeit aufeinander Folgende unter der Voraussetzung der Bestimmtheit der Zeitreihe nur als in der Zeit aufeinander Folgendes gedacht werden kann. Später kommen dann noch die anderen transzendentalen Zeitbestimmungen dort dazu, nämlich des Zeitinhalts (das ist Realität, Negation und Limitation), und die Zeitordnung (Zeitordnung wäre etwa bestimmt durch die Regel, nach der in der schon konstituierten Zeit oder der schon erzeugten Zeit, einzelne Erscheinungen nacheinander oder zugleich zusammenhängen), und schließlich den Zeitbegriff – als das, was unter die Kategorie der Modalität fällt.}

Die Schemata sind bei Kant Zeitbestimmung a priori und die sind selbst allesamt abhängig von der Bestimmung der Zeitreihe, dem Schema der Kategorie Quantität. Fällt der Begriff der substantiellen Einheit des Vielen, dann bleiben nur dessen Bestimmung durch die Akzidentien übrig, das logische Subjekt des Urteils wird nur noch unter der Kategorie Quantität gedacht.

Fußnote S. 38v: Dass das Unding, über das die mathematische Theorie mit der physikalischen Realität vermittelt ist, Bedingung der Möglichkeit der quantitativen Bestimmung physikalische Realität ist, hängt damit zusammen {es handelt sich also nicht, wie Sie es in allen möglichen Philosophiegeschichten lesen können, um eine Quantifizierung der Qualitäten, sondern Voraussetzung ist erst einmal die Endsubstantialisierung, die Bestimmung der Substanz zum Unding des reinen Massenpunktes}.

Die Dynamisierung der Quantität zum Resultat der Sukzession bestimmt die Grenze zu eine der Sukzession, der Zeitreihe, die selbst in die Zeitreihe fällt. Das Quantum, das die Bestimmung, in die Zeitreihe zu fallen, an sich hat, ist die Newton'sche Fluxionsgröße oder der Leibniz'sche Differentialquotient nach der Zeit. Beide ergeben nur einen Sinn, wenn die Veränderung in der Zeit festgelegt ist durch ein Quantum, das entweder selbst zeitabhängig sein kann oder von der Zeit unabhängig.

{Wenn Sie sich die Differentialgleichung für die Newtonsche Mechanik ansehen, dann ist die zweite Ableitung des Ortes nach der Zeit multipliziert mit der Masse gleichgesetzt dem Produkt der Massen dividiert durch das Quadrat des Abstandes dieser Massen.}

Die Bestimmung der Zeitabhängigkeit setzt immer eine von der Zeit unabhängige Bestimmtheit voraus, eine Grenze, die sich in der Zeit ändert, die aber nicht nur eine Grenze zwischen Zeiten ist. Ein Differentialquotient nach der Zeit hat zumindest eine Größe, die nach der Zeit differenziert wird. Das, was die Veränderung in der Zeit hervorruft, ist die Ursache, eine Kraft, die in der Wirkung erscheint, und die in der Zeit wirkt, die causa efficiens.

{Das erste Newtonsche Bewegungsgesetz heißt: Kraft = Masse mal Beschleunigung. Die Kraft ist das, was wirkt. Hernach wird diese Kraft identifiziert mit der Attraktionskraft [Anziehungskraft $F = \gamma \cdot m_1 \cdot m_2 : r^2$], die dann bei Kant unter der Kategorie Wechselwirkung

steht, und diese Kraft ist etwas, das eine Veränderung in der Zeit hervorruft. Es ist die causa efficiens, die einzige Ursache, die zunächst in der Physik übrig geblieben ist.}

Deren Begriff {der causa efficiens} wurde von Aristoteles am Modell handwerklicher Arbeit entwickelt, dort im Zusammenhang mit der causa materialis, der causa formalis und der causa finalis {Das waren nicht nur, um das in Erinnerung zu rufen, unterschiedene Ursachen, die jede für sich etwa wirkten, sondern das waren unterschiedene Bestimmtheiten des Verhältnisses von Ursache und Wirkung}. Die Bestimmtheit der Wirkung liegt nicht in der causa efficiens, sondern in der causa materialis und der causa formalis, die causa formalis ist über die causa finalis mit der causa efficiens vermittelt {Die causa formalis organisiert als causa finalis die causa efficiens insofern als die verschiedenen wirkenden Ursachen koordiniert werden, auf das Ziel ihrer Wirkung hin, alles am Modell der handwerklichen Tätigkeit}. Marx nennt nun das Wirken der Arbeitskraft in der Zeit Arbeit, das Resultat {dieser Arbeit in seiner allgemeinen ökonomischen Bestimmung} Wert. Ist der Wert causa formalis und damit causa finalis des Wirkens der Arbeitskraft, und ist dieser Wert als Tauschwert gleichgültig gegen jede andere Bestimmung, dann machen causa materialis, einerseits und Tauschwert als causa finalis andererseits die Bestimmungsgründe der causa efficiens aus.

{Denn aus der causa formalis resultiert nichts anderes mehr, als dass das, was Resultat der Wirkung der Arbeitskraft sein soll, einen Wert hat. Es bleibt immer noch die Voraussetzung, dass diese Arbeitskraft wirken kann nur an einen bestimmten gegenständlichem Material. Das Telos der Wirkung aber ist unter der Bedingung der Produktion von Tauschwert dieser Tauschwert und nicht ein bestimmter Gegenstand. Als bestimmter Gegenstand könnte er gar nicht Tauschwert sein, denn dann wäre ja gerade das Unvereinbare oder Unvergleichbare der verschiedenen Gegenstände ihre Bestimmtheit. Als gegeneinander im Äquivalent Austauschbare ist aber eben abstrahiert von all dieser Bestimmtheit, und der Tauschwert selbst wird gemessen nur noch an der aufzuwendenden Arbeit, diese Arbeit gemessen als Arbeitskraft mal Arbeitszeit. Es bliebe dann nur noch die causa materialis und der Tauschwert, die causa finalis als Bestimmungsgründe der causa efficiens. Denn jedesmal, wenn man eine solche causa efficiens bestimmen soll, wie hier, kann man sie nicht nur nach dem Effekt bestimmen, sondern muss sie auch bestimmen nach anderen Bestimmungsgründen, die ihr zugrunde liegen. Beim Aristoteles waren das eben causa formalis und causa materialis. Wenn die causa formalis zu Wert wird, also nur zur Anwendung der causa efficiens in der Zeit, bleibt zunächst nur die causa materialis.}

In dem Maße, in dem Resultate der Naturwissenschaft in den Produktionsprozess eingehen, wird die causa materialis zum Unding, das seinerseits nur Träger quantitativer Bestimmungen ist, die ihm nicht an sich zukommen, die vielmehr ihren Bestimmungsgrund wieder in der causa efficiens haben. Ein Rest an Bestimmtheit ist der causa materialis als Bedingung ihrer Fungibilität erhalten {war das An-sich, das die Voraussetzung für Sein-für-Anderes ist, bei Hegel}, aber dieser Rest geht nicht als Bestimmungsgrund der causa efficiens in den Produktionsprozess ein, sondern wird in Entwicklungslabors und Pilotanlagen so präpariert, dass er im Material der Produktion so aufgehoben ist, dass er als Bestimmungsgrund der causa efficiens negiert ist.

{Ganz einfach: Wenn man in Entwicklungslabors einen Prototypen entwickelt, bedarf es dazu noch der Sachgerechtigkeit, ja Materialgerechtigkeit. Ist die Entwicklung des Prototyps abgeschlossen, bedarf es zur Serienproduktion dieses Prototyps kein Sachverständnis mehr, sondern nur noch genauer Befolgung von Arbeitsanweisungen, deren Sinn gar nicht mehr verständlich zu sein braucht. Es braucht selbstverständlich kein Fließbandarbeiter, der einen Motor montiert am Fließband – das heißt, der nicht einen Motor montiert, sondern der eine oder fünf Schrauben bei der Montage dieses Motors festziehen muss, einen Begriff von Sachge-

- 160 reichtigkeit seiner Arbeit zu haben, sondern das müssen Ingenieure in Entwicklungslabors,
 oder das müssen die Wissenschaftler in den wissenschaftlichen Instituten haben, nicht mehr
 diejenigen, die dann in der Produktion tätig sind, in der die Resultate der Wissenschaft ver-
 wendet werden. Vielleicht also ein ganz blödsinniges Beispiel, ein Automechaniker müßte
 165 eigentlich eine gewisse Sensibilität haben dafür, was man einem Gewinde zumuten kann oder
 nicht, wenn er eine Zündkerze eindrehen in den Motor. Nimmt er einen zu starken Hebel und
 zieht zu sehr, dann macht er das Gewinde kaputt, und die Zündkerze funktioniert nicht, eben-
 so beim Festziehen des Zylinderkopfes und ähnlicher Sachen. Das lässt sich aber vollständig
 170 programmieren, dadurch, daß es Drehmomentschlüssel gibt, in denen man das Drehmoment,
 also die Kraft mit der eine Schraube angezogen wird, genau einstellen kann und die, sobald
 diese Kraft überschritten ist, dann über eine Knarre ausrasten. Dann kann er ziemlich besin-
 nungslos daran herumdrehen, braucht sich also überhaupt keine Gedanken mehr über das Ma-
 terial zu machen. Bitteschön, das ist keine Polemik. Ein Drehmomentschlüssel ist sicherlich
 175 eine sinnvolle Erfindung, und zu sagen, der Drehmomentschlüssel sei das Falsche, sind in der
 Konsequenz darauf, daß die Steinzeit das Richtige sei. Ja, mir ist das entgegengehalten wor-
 den: »Na ja, ohne Wissenschaft und Technik gäbe es keine Atombomben und den ganzen
 Mist«. Wie die Menschen ohne Wissenschaft und Technik gelebt haben, davon kann man sich
 ungefähr eine Vorstellung machen, wenn man die mittlere Lebenserwartung in den antiken
 zivilisierten Ländern kennt, die lag so bei 35 Jahren. Also, ein Rest an Bestimmtheit ist der
 180 causa materialis als Bedingung ihrer Fungibilität erhalten; aber diese geht nicht als Bestim-
 mungsgrund der causa efficiens in den Produktionsprozess ein, sondern wird in Entwick-
 lungslabors und Pilotanlagen so präpariert, dass er im Material der Produktion so aufgehoben
 ist, dass er als Bestimmungsgrund der causa efficiens in der Produktion negiert ist.}
- 180 Darin liegt die Tendenz, dass das ökonomische Resultat der causa efficiens, das seinerseits
 der ökonomische Ausdruck akkumulierter Wirkung ist, zum einzigen Bestimmungsgrund der
 causa efficiens wird. Die akkumulierte Wirkung ist in ihrer ökonomischen Gestalt der Wert,
 das Produkt aus Arbeitskraft und Arbeitszeit, so dass, die ökonomische Gestalt der Wirkung
 185 als causa formalis zum alleinigen Bestimmungsgrund der causa efficiens, der Arbeitskraft
 gemacht, diese allein durch Zeit bestimmt, durch die Zeitreihe, nicht durch den Zeiteinhalt. Die
 Produktion um der Akkumulation von Mehrwert willen wird diese Bestimmung nach tenden-
 ziell zur Akkumulation überflüssiger Arbeitszeit, der Versuch, in der Zeitreihe die Zeitreihe
 zu überholen. {Ich gebe dazu nur ein Zitat an, also eine Fundstelle an: Grundrisse, S. 592 f,
 190 dort wird gesagt, was notwendige und was überflüssige Arbeitszeit ist, und dass die überflüs-
 sige Arbeitszeit, eine Objektivation der Freiheit, zur Bedingung der notwendigen wird.}
- Die mechanisierte Zeit rast. Das Folgende kann ich nur unter äußerstem Vorbehalt, den ich
 aber erst hernach begründen möchte, vortragen. Es gibt eine Komposition von Schönberg
 195 »Ein Überlebender von Warschau«, in der kommt eine Stelle vor, in der der Sprecher »Ab-
 zählen« fordert {zitiert als eine Forderung eines deutschen Offiziers mit dem Zusatz} »damit
 ich weiß, wieviele von euch ich morgen in die Gaskammer transportiere«. Dies »Abzählen«
 setzt zögernd ein, stockt, und auf das vom Sprecher imitierte Gebrüll des Offiziers hin wird
 neu begonnen, wieder zögernd, stockend, dann immer schneller und schneller, like a stampe-
 200 de. Musikalisch ist es der Versuch, die in der Zeitreihe sich selbst überholende Zeit darzustel-
 len, was nicht durch das Zeitmaß dargestellt wird, sondern durch das überstürzen der Zeitin-
 halte, die Destruktion ihrer Ordnung in der panischen Flucht der Zahlen, während die Opfer
 durch die Gewalt an den Ort, der ihnen sicheres Verderben bringt, gebannt sind. Diese Kom-
 position bringt in der Zeit eine zur Ewigkeit gewordene Panik zum Ausdruck. Abgesehen
 davon, dass {gleich nach dieser Passage} diese Ewigkeit im folgenden homophonen Choral
 205 »Höre Israel« affirmiert wird, hat der Ausdruck zwei Momente, das der sich überholenden
 Zeit und die in der Auflösung der Ordnung der Zeiteinhalte liegende Tendenz zum vollen

Zwölftonakkord. Zu dessen Bedeutung {dieses Akkords} ein Zitat aus der Philosophie der neuen Musik von Adorno.

210 Adorno, Philosophie der neuen Musik, Ges. Schriften, Bd. 12, Harmonik, S. 81:

„Nimmt man den zwölftonigen Todesakkord Lulus als Integral der komplementären Harmonik, so bewährte Bergs allegorischer Genius sich in einer historischen Perspektive, die schwindeln macht: wie Lulu in der Welt des vollkommenen Scheins nichts herbeisehnt, als
215 ihren Mörder und ihn endlich findet in jedem jenem Klang, so sehnt alle Harmonik des verweigerten Glücks – die Zwölftonmusik ist von der Dissonanz nicht zu trennen – ihren tödlichen Akkord herbei als Chiffre der Erfüllung. Tödlich: weil alle Dynamik in ihm stillsteht, ohne daß sie sich löste.“

220 — Dass der Versuch {und jetzt kommt die Darstellung des Vorbehalts} der ästhetischen Bewältigung des realen Grauens tendiert zu dem, was Adorno »Chiffre der Erfüllung« nennt, macht den Grund des Vorbehalts gegen diese Darstellung aus.

{Ich möchte dazu sagen: Ich habe den Ausdruck »ästhetischer Bewältigung des realen Grauens« absichtlich gewählt. Ich habe noch eine nicht ausgetragene Kontroverse mit einem Musiker, der behauptet hat, dass es unmöglich sei, so etwas zum Gegenstand einer völlig durchorganisierten, oder großartig durchorganisierten Komposition zu machen.}

230 Durch die Komposition allein schon ist der »Überlebende aus Warschau« dem »schönen Tod der Freiheit« in Verdiopern verwandter, als der Realität, von der sich abzuwenden der Kunst nur möglich ist, um den Preis ihres Verfalls zur Kulturindustrie, zum Bestandteil eben jener Realität, von der sie sich abwandte. Die Theorie vermag der Realität standzuhalten vermöge der Affinität der ihr notwendigen Abstraktheit zur Abstraktheit ihres Gegenstandes. Diese Affinität ist immer auch Affirmation des Gegenstandes, seiner Abstraktheit. Was in der Realität geschah und geschieht, läßt nicht durch die Theorie allein sich erfahren, sondern durch
235 das, was von der Realität sich abwandte, dem schönen Schein, dessen Unfähigkeit in sich zu subsistieren eine Erfahrung dessen vermittelt, das unmittelbar Erfahrung sowenig zugänglich ist wie seiner theoretischen Erklärung, die ihre Affirmation des Erklärten durch die moralische Empörung über seine Beschaffenheit zu konterkarieren versucht.

240 {Wiederum: Das ist keine Denunziation der theoretischen Erklärung, sondern eine Reflexion auf den notwendig allgemeinen Charakter der theoretischen Erklärung, und dass damit in jeder theoretischen Erklärung ein Moment der Affirmation jener Abstraktheit steckt, die in dem Hegelschen Begriff der Grenze, als einer bloßen Zeitbestimmung, zum Ausdruck kommt, jener Abstraktheit, die Gegenstand der Kritik ist.} Um das zu verdeutlichen, noch ein Zitat:

Adorno, Philosophie der neuen Musik, Ges. Schriften, Bd. 12, Vorrede, S. 10 f:

250 „Die provokatorischen Züge seines Versuchs möchte der Autor nicht beschönigen. Es muß zynisch erscheinen, nach dem, was in Europa geschah und was weiter droht, Zeit und geistige Energie an die Enträtselung esoterischer Fragen der modernen Kompositionstechnik zu verschwenden. Überdies treten die hartnäckigen artistischen Auseinandersetzungen des Textes oft genug auf, als sprächen sie unmittelbar von jener Realität, die an ihnen sich desinteressiert. Aber vielleicht fällt doch vom exzentrischen Beginnen einiges Licht auf einen Zustand,
255 dessen vertraute Manifestationen einzig noch dazu taugen, ihn zu maskieren, und dessen Protest nur laut wird, wo das öffentliche Einverständnis bloße Abseitigkeit vermutet. Dies ist nur Musik; wie muß vollends eine Welt beschaffen sein, in der schon Fragen des Kontrapunktes von unversöhnlichen Konflikten zeugen. Wie von Grund auf verstört ist Leben heute, wenn

260 sein Erzittern und seine Starre dort noch reflektiert wird, wo keine empirische Not mehr hineinreicht, in einem Bereich, von dem die Menschen meinen, es gewähre ihnen Asyl vor dem Druck der grauenvollen Norm, und das doch sein Versprechen an sie nur einlöst, in dem es verweigert, was sie von ihm erwarten."

265 Darum ist die ästhetische Erfahrung, und die ist an die der Unmöglichkeit von Kunst, wie sie in der Moderne sich darstellt, geknüpft, konstitutives Moment negativer Dialektik. Kommunisten wie Luigi Nono und Maurizio Pollini haben das begriffen, nicht, dass die Kunst Zuflucht beim Proletariat suchen könnte, wenn es auch schön wäre, wenn sie dort Zuflucht fände, sondern dass sie begriffen, daß die ästhetische Erfahrung Moment der politischen Bildung des Proletariats zu sein hätte. Kein Open-Air-Beethoven, sondern Konzerte mit Werken
270 Schönbergs für die Arbeiter {wie Nono und Pollini es in ihrem Aktionen in Italien versucht haben, und wie ja auch die Kompositionen Nonos, die keinerlei Konzession an die Kulturindustrie machen, selber dokumentieren}.

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Zwar nicht das Problem des Materialismus, aber ein Problem des Materialismus ist das der Endlichkeit. Die reale Ohnmacht vor dem Ende zu beschwichtigen, »es sei ja eh nicht zu ändern«, das Einverständnis mit dem Tode, ist die Affirmation der Endlichkeit als Qualität des Endlichen. Die Affirmation des Endlichen schließt die seiner Qualität, der Endlichkeit, ein, und die Affirmation der Endlichkeit ist die des Endes des Endlichen, die seiner Negation, und damit die der Allgemeinheit, in der die Grenze des Endlichen negiert, es nicht in seiner individuellen sondern in seiner allgemeinen Bestimmung genommenen ist. Die Affirmation der Endlichkeit ist zunächst positive Übereinstimmung des Endlichen und des Allgemeinen.

Marx, MEW Erg. Bd. 40, Erster Teil, Pariser Manuskripte, S. 539:

- 15 „Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und der empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und
20 wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerungen da ist. Denken und Sein sind zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander. Der Tod erscheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich.“

- 25 — Das Individuelle ist von Bedeutung nur, soweit es das Allgemeine ist, es eben nicht als Individuelles sondern als individuierte Allgemeinheit ist, der gegenüber das Individuelle als an sich fixierte oder auch sich fixierte Negation erscheint. Die in sich fixierte Negation erscheint als Negativität des Individuellen, als Negation des Allgemeinen, an dem es seine Substanz hat. Das Allgemeine aber ist nur in dieser Negativität des Individuellen, Hegel sagt, es
30 ist die Negativität des Individuellen. Die Negativität des Endlichen ist sein Sein als ein Nicht-Sein, und sein Sein als ein Nichtsein hat eine doppelte Bedeutung: Sein als Nichtsein hat erstens die Bedeutung der Grenze, und zweitens die Bedeutung des Sollens. Beide sind das Sein des Nichtseins, denn die Grenze ist nicht ohne das Etwas, aber sie ist nicht das Etwas,
35 und die Bestimmung ist nicht ohne die Beschaffenheit, aber sie ist nicht die Beschaffenheit. Sollen {nämlich das der Verwirklichung der Bestimmung} ist selbst noch einmal in sich gedoppelt, als das, was ein daseiendes Subjekt soll, und als das, was für das daseiende Subjekt sein soll. Diese doppelte Bestimmung kommt von Kant. Zunächst soll das Subjekt, aber es soll nicht nur um des Sollens willen, sondern damit der Sollen über die Schranke der Heteronomie hinausgelangt, damit das, was es soll, auch erreicht werde. Damit das, was es soll, erreicht
40 werde, muß die Heteronomie so beschaffen sein, dass sie verändert werden kann, damit eine Übereinstimmung des Sollens und dessen, was es soll, möglich werde. So folgt aus dem, was das Subjekt soll, das, was für das Subjekt sein soll, das seinem Sollen gemäße Andere. In dieser doppelten Bestimmung ist sollen die Negation der Grenze, die seine Voraussetzung ist, es ist das Aufheben der Grenze {Hegel sagt Schranke}, und mit der aufgehobenen Grenze ist
45 es nicht mehr Sollen.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. B. Die Endlichkeit. c. Die Endlichkeit. β. Die Schranke und das Sollen (S. 150 - 156), 3. Absatz, S. 151:

- 50 „[...] Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muß es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen {damit die Grenze Schranke sei, muß es in sich über sie hinaus-

gehen}, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtseiendes beziehen. Das Dasein des Etwas liegt ruhig gleichgültig, gleichsam neben seiner Grenze. Etwas geht aber über seine Grenze
 55 nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit über sich selbst hinaus.“

— Das Sollen ist die Tendenz im Etwas, die das Etwas über sich hinaustreibt, es ist die Bestimmung, die im Sollen ihre bestimmte Gestalt erhält, durch die das Etwas etwas ist, was es nicht ist {oder was es noch nicht ist}. Das Sollen ist die im Etwas aufgehobene Schranke des Etwas, so ist es Unruhe, Drang zu werden, was es seiner Bestimmung nach sein soll. Die als aufgehobene negierte Schranke ist zugleich die als aufgehoben negierte Differenz zur Allgemeinheit, an deren unbegriffener Macht die Individualität zerschmettert wird. In ihr, so Hegel,
 65 konvergierten die innere Unruhe, Bedürfnis und Drang, mit dem subjektiven und objektiven telos des Sollens. Kant hat das Bedürfnis, dem Drang nach Glückseligkeit vom Sollen geschieden. Dazu ein Zitat aus dem zweiten Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Kant, K.d.p.V., stw 56, 2. Buch. 2. Hauptstück. V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der
 70 reinen praktischen Vernunft (S. 254-264), S. 255:

„[...] Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungs-
 75 grunde seines Willens. ...“

— {Glückseligkeit wäre dann der Bestimmungsgrund des Willens durch die Natur, als Bestimmung der Willkür durch die Materie des Willens, wie Kant es auch nennt, durch empirische Gegenstände, die gewollt werden und Bestimmungsgrund des Willens durch das moralische oder das Sittengesetz. Beide wären dann eines, wenn die vernünftige Bestimmung des Willens nicht auf eine heteronome Schranke stieße oder nicht auf die Schranke der Heteronomie stieße. Die vernünftige Bestimmung des Willens bei Kant ist selbst gegen die empirische Bestimmung des Willens (durch Gegenstände der Willkür abgesetzte) nur dadurch möglich, daß die Heteronomie eine Schranke des vernünftig bestimmten Willens bildet, der vernünftig bestimmte Wille also keineswegs vernünftig bestimmte Bedingungen seiner Realisierung vorfindet. Glückseligkeit wäre der Zustand, in der die vernünftige Bestimmung des Willens nicht mehr von der empirischen Bestimmung der Willkür unterschieden wäre.}

„Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfeder) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. ...“

— {Deswegen, weil das handelnde vernünftige Wesen nicht zugleich Ursache der Gegenstände ist, auf die sein Handeln geht, gibt es eine Schranke zwischen Autonomie und Heteronomie, zwischen Selbstgesetzgebung oder Selbstbestimmung, und Fremdgesetzgebung oder Fremdbestimmung. Und dieser Schranke hält Kant zunächst fest. Wird diese Schranke radikal gesetzt, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Realisierung vernünftig bestimmten Willens. Dann bleibt die Heteronomie heteronom, wird diese Schranke aufgehoben, gibt es keine Differenz des vernünftig bestimmten Willens zu den Triebfedern des Handelns, soweit diese Triebfedern empirisch sind. Eine Anmerkung noch dazu: Die Undurchführbarkeit der Autonomie und der Voraussetzung ihrer Schranke gegen die Heteronomie hat dann Fichte bewogen, mit der Tathandlung alles als Resultat subjektiver Setzung anzusehen. Er hat das ge-
 95
 100

105 macht in der Absicht, die Autonomie zu retten und ist dadurch gegen Kant zum subjektiven Idealismus geworden, der alles, auch die Natur, das Nicht-Ich als Setzung des Ich ausgab.}

110 „Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.“

115 — {Dort, sagt Kant, es bleibt diese Schranke der autonomen Bestimmung und der Heteronomie als dem, in dem sich das Sollen verwirklichen soll.}

120 Paradox postuliert Kant, wenn nur nach dem moralischen Gesetz, ohne Schielen auf die Glückseligkeit gehandelt werde, so werde diese sich schon von selbst einstellen. Bedürfnis, Begierde und Drang seien das durch das moralische Gesetz bestimmbare, sie seien als Streben nach Glückseligkeit dem moralischen Gesetz zuwider, nach dem, was dieses dem Gesetz nach sei, Freiheit der Willkür, zugleich Bedingung der Möglichkeit des moralischen Gesetzes, das an der Freiheit der Willkür den von ihm zu bestimmenden Gegenstand habe.

125 {Wenn es keine Willkür gibt, kann diese Willkür nicht vernünftig durch das moralische Gesetz bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist aber ebensosehr die Möglichkeit des Strebens nach Glückseligkeit, auch auf Kosten anderer unmittelbar hier und jetzt, wie die Möglichkeit der Bestimmung eines menschlichen Vermögens durch die Vernunft.}

130 Darin liegt die Bedingung der Möglichkeit der Konvergenz von Unruhe, Drang und dem subjektiven wie objektiven telos des Sollens.

135 {Subjektives telos wäre das, wozu dieser Wille bestimmt werden soll, nämlich zu einer durchgängigen Moralisierung der Menschheit, so dass weitgehend die Bedingungen des moralischen Handelns mit dem moralischen Bestimmungsgrund dieses Handelns in Übereinstimmung gebracht werden kann. Die affirmative Theorie hat Unruhe, Drang und Streben nach individueller Glückseligkeit – the Pursuit of Happiness steht in der amerikanischen Verfassung – ausgegeben als von vornherein unter dem allgemeinen telos oder unter dem subjektiven oder objektiven telos des Sollens stehend. Bei Mandeville heißt es, dass die Verfolgung partikularer Interessen automatisch die vernünftige Allgemeinheit zum Resultat habe. Bei Adam Smith heißt es, dass sich die Verfolgung partikularer Interessen, dass sich Konkurrenz wie durch eine invisible hand, wie durch eine unsichtbare Hand, zur vernünftigen Allgemeinheit ordnet.}

145 Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. B. Die Endlichkeit. c. Die Endlichkeit. β. Die Schranke und das Sollen (S. 150 - 156), Anmerkung, S. 156:

150 „Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten, und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle, sowie die Räsoneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen Alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besser-wissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebenso wenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird. ...“

155 — {Es wird für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt, insofern als jede Unruhe in der Bestimmung des Etwas über das Etwas hinaustreibt, und die Unruhe in der Bestimmung des Etwas ist die in dem Etwas selbst existierende Schranke.}

„Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten, dabei bleibt nur das Abstraktum des Ansichseins, – so wenig als daß das Sollen an ihm selbst perennierend [ausdauernd, hartnäckig] und, was dasselbe ist, die Endlichkeit absolut wäre.“

160

— {Das heißt also, dass das Sollen nicht in sich perennierend ist, die Endlichkeit nicht absolut, sondern dass das Sollen mit seinem objektiven telos, der Allgemeinheit, konvergiert. Diese Allgemeinheit bestimmt aber eben das Endliche als endlich oder bestimmt das Endliche nur als das Kontingente ihrer selbst.}

165

Die Bedingung der Konvergenz ist noch nicht die Einheit von Drang und telos des Sollens, selbst die Einheit von Triebkraft und Tendenz noch nicht das erreichte Ziel. Kants Postulat von der Unsterblichkeit der Seele ist Affirmation der Einheit des Endlichen und des Unendlichen sowohl wie Fixierung ihrer Trennung.

170

{Das Postulat von der Unsterblichkeit der Seele soll dem einzelnen Subjekt garantieren, in den Genuß seiner eigenen Moralität zu kommen, dann, wenn die Tendenz der Entwicklung der Moralisierung der Menschheit erreicht ist oder weitgehend erreicht ist. Weil das Einzelne sonst Opfer eines besseren Zustandes sei, an dem es selbst nicht mehr partizipiert, postuliert Kant die Unsterblichkeit der Seele und dieses Postulat der Unsterblichkeit der Seele fixiert ebensowohl die Trennung der Einheit des Endlichen und des Unendlichen wie es diese Fixierung zugleich aufhebt in der Unsterblichen Seele selbst.}

175

Adorno, Negative Dialektik, stw 113, S 378:

180

„Wieviel tiefer die Kantische Begierde des Rettens gründet denn einzig im frommen Wunsch, etwas von den traditionellen Ideen inmitten des Nominalismus und wider ihn in Händen zu halten, bezeugt die Konstruktion der Unsterblichkeit als eines Postulats der praktischen Vernunft. Es verurteilt die Unerträglichkeit des Bestehenden und bekräftigt den Geist, der sie erkennt. Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht de Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Genötigt von der Konvergenz aller Gedanken in einem Absoluten, beließ er es nicht bei der absoluten Grenze zwischen dem Absoluten und dem Seienden, die zu ziehen er nicht minder genötigt war. Er hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten, das einmal so sich verwirklichen könne wie der ewige Friede, überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum.“

185

190

— Das dem endlichen Dasein eingebilddete Absolute sei die Tendenz der Entwicklung des Daseins, und als dessen Tendenz sei das Absolute im Dasein präsent, gegenwärtig {das ist wieder Hegel}. So sei das Dasein, nicht in seinem statischem Sein, sondern in seiner Bewegung, seiner Veränderung insofern selbst das Absolute, als es ohne Bewegung, Veränderung, keine zeitliche Grenz habe, und grenzenlos eben Sein ohne jede weitere Bestimmung sei {das Absolute an und für sich selbst, also Nichts sei}.

195

200

Anmerkung: Wenn zu Recht behauptet wird, die Logik Hegels sei seine Geschichtsphilosophie, dann ist hier der systematische Ort, an dem sich die Wahrheit der sonst etwas mystisch sich ausnehmenden Behauptung. Systematisch ist der Zusammenhang von Logik und Geschichte in der Bestimmung der Grenze zur zeitlichen Grenze begründet, die zugleich, bei aller Bestimmung der Negativität des Absoluten, die Geschichte affirmiert. Was in ihr untergeht ist so gut, als sei es nicht gewesen.

205

{Ich weiß nicht ob das verständlich ist. Ich hatte das letzte Mal oder das vorletzte Mal versucht darzustellen, wie Hegel von der Bestimmung der Grenze als der Grenze des Etwas überspringt auf die zeitliche Grenze und dass dieses Überspringen auf die zeitliche Grenze erst ermöglicht, die affirmative Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die affirmative Einheit von Unendlichkeit als Grenze in der Zeit, das Ende in der Zeit, nicht das Ende der Zeit, ist, weil das Ende in der Zeit nicht das Ende der Zeit ist, ist die Zeit selber, obwohl das Hegel explizit sagt, das Verschwinden des Verschwindens und als Verschwinden des Verschwindens die Affirmation, die Affirmation allerdings der leeren Form der Zeitbestimmung.} [Ende der Anmerkung]

Bewegung, Veränderung des Endlichen sei die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, dessen Bewegung, Veränderung sei eine zu seinem Ende, sein Vergehen. Was nicht vergeht, ist das Vergehen, und wenn das Vergehen nicht vergeht, aber nur Endliches vergehen kann, kann auch die Endlichkeit als Qualität des Endlichen nicht vergehen, sie ist als formale Bestimmtheit des Endlichen das Vergehen des Vergehens. Dass das Vergehen, das nicht nicht vergeht, beruht auf der logischen Unmöglichkeit, das Nichts zu denken, die gerade den Widerspruch in der Unvergänglichkeit des Vergehens begründet.

{Denn wäre das Vergehen das Letzte, würde alles im Nichts enden. Dann müßte aber in dem Begriff des Vergehens selbst dies Nichts positiv gedacht werden können. Hegel sagt, das Nichts, sofern es gedacht wird, wird noch immer als ein Daseiendes gedacht, weil es nur von einem Daseienden gedacht werden kann. Es hat der Gedanke des Nichts den des Daseins an sich, weil sonst das Subjekt des Gedankens selbst negiert sein müßte in dem was es denkt und dann wäre es nicht mehr der Gedanke des Nichts. Das ist nochmal die logische Unmöglichkeit, das Nichts zu denken.}

Als dieser Widerspruch ist die Unvergänglichkeit des Vergehens eins mit dem ihr kontradiktorisch Entgegengesetzten, dem Vergehen des Vergehens, das als Negation der Negation die affirmative (bestätigende) Unendlichkeit sein soll.

{Ich habe dort einmal das »bestätigende« dazugesetzt, weil sonst affirmativ immer im logischen Sinne gebraucht wird. Ein affirmatives Urteil ist ein bestätigendes, bejahendes Urteil. In dem Fall ist die Negation der Negation nicht bejahend, sondern bestätigend, Bestätigung der Unendlichkeit.}

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. B. Die Endlichkeit. c. Die Endlichkeit. α. Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit (S. 148-150), S. 149:

„[...] Aber es kommt darauf an, ob in der Ansicht beim Sein der Endlichkeit beharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? Daß dies aber nicht geschieht, ist das Faktum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht. Es ist die ausdrückliche Behauptung, daß das Endliche mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar sei, das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegengesetzt sei. Dem Unendlichen ist Sein, absolutes Sein zugeschrieben; ihm gegenüber bleibt so das Endliche festgehalten, als das Negative derselben; unvereinbar mit dem Unendlichen bleibt es absolut auf seiner eigenen Seite; Affirmation erhalte es vom Affirmativen, dem Unendlichen und verginge so; aber eine Vereinigung mit demselben ist das, was für das Unmögliche erklärt wird. Soll es nicht beharren dem Unendlichen gegenüber, sondern vergehen, so ist, wie vorhin gesagt, eben sein Vergehen das Letzte, nicht das Affirmative, welches nur das Vergehen des Vergehens sein würde. Sollte aber das Endlich nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts gefaßt werden, so wären wir wieder bei jenem ersten, abstrakten Nichts, das selbst längst vergangen ist.

- 260 Bei diesem Nichts jedoch, welches nur Nichts sein soll, und dem zugleich eine Existenz, im Denken, Vorstellen oder Sprechen zugegeben wird, kommt derselbe Widerspruch vor, als so eben beim Endlichen angegeben worden, nur daß er dort nur vorkommt, aber in der Endlichkeit ausdrücklich ist.“
- 265 — {Das ist dann dieselbe Argumentation wie beim Nichts im ersten Bestimmten. Das Vergehen des Vergehens wird begründet aus der Unmöglichkeit, das Nichts zu denken, ein Ende alles Endlichen zu denken, das Ende alles Endlichen absolut zu denken. Weil das Ende des Endlichen, absolut gedacht, auf den unmöglichen oder in sich widersprüchlichen Gedanken des Nichts führt, kann das Vergehen des Vergehens, auch im Nichts als dem Absoluten wäre
- 270 das Vergehen vergangen, kann das Vergehen des Vergehens nicht als Nichts gefaßt werden, sondern muß affirmativ gefaßt werden. Und die affirmative Fassung des Vergehens des Vergehens ist die affirmative Endlichkeit, die Hegel der schlechten, dem unendlichen Regress, entgegen setzt.}
- 275 Mit dem Vergehen des Vergehens besteht das Absolute in der Bewegung des Vergänglichen, ist es causa finalis der Bewegung, und als causa finalis der Bewegung in dieser Bewegung selbst, es ist in der Bewegung, die zu ihm hinführt, nicht als deren transzendentes Ziel, sondern als deren immanente Bestimmung, so dass die Bewegung immer schon in sich vollendet ist.
- 280 {Wäre es nämlich eine Bewegung hin auf das transzendente Ziel, wäre es eine Bewegung auf das Absolute, als das Sein ohne jede weitere Bestimmung. Das Sein ohne jede weitere Bestimmung ist nihil negativum, es wäre eine Bewegung zu Nichts. Also kann das Absolute als telos der Bewegung nur in der Bewegung selbst sein. Diese Bewegung selbst aber kann nicht
- 285 auf das Absolute gehen, sondern sie muss in sich vollendet sein, weil sie sonst eine Bewegung zu Nichts wäre.}
- Das ist die Kehrseite der Einheit von Logik und Geschichte, die im Kapitalverhältnis explizit wird. Die Bewegung, die kein Ziel außer sich hat, ist die des sich selbst verwertenden Werts. Parteilichkeit der Wahrheit war einmal {auch noch bei Hegel} Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, Affirmation der Tendenz, die das Seiende zu etwas Anderem bestimmte als das, was es hier und jetzt ist, Sein-für-Anderes. Geht die Bestimmung des Daseienden in der Bewegung auf, so führt nichts über die Immanenz der Bewegung hinaus, deren Bestimmung die sich auf sich beziehende Negation ist.
- 290
- 295 {Das was in seiner Bewegung nicht über die Immanenz hinausgeht, ist zu bestimmen an dem Marxschen Begriff des Kapitals, das als Bewegung von Dingen, von Prozessen immer wieder in sich zurückkehrt, in sich oder zu sich zurückkehrender Wert ist, der keine transzendente Bestimmung hat. Nochmal, geht die Bestimmung des Daseienden in der Bewegung auf –
- 300 Bestimmung jetzt als Bestimmung des An-sich –, so führt nichts über die Immanenz der Bewegung hinaus, deren Bestimmung die sich auf sich beziehende Negation ist. Das Absolute ist nach Hegel nur in seiner Darstellung, es wird an keinem Punkt der Darstellung erreicht und dort, wo es als absolutes Wissen erreicht ist, schlägt es um in die Einheit von Erkenntnis und Sache. In der differenzlosen Einheit von Erkenntnis und Sache, ist es Sein ohne jede weitere
- 305 Bestimmung, in der zu sich selbst gekommenen Idee, ist es wiederum reine Identität, Bestimmungslosigkeit, die, weil sie reine Identität ist, sich in die Natur entlassen muss, weil sie sonst gar nicht Identität sein könnte. Die in die Natur entlassene Idee kommt in der Bildung des subjektiven Geistes wiederum zu sich selbst. Resultat der Bildung des subjektiven Geistes zur Objektivität, ist das absolute Wissen, und dann geht es wieder los, man kann also ewig
- 310 Kreise lesen dort.}

Die Fixierung der Hoffnung auf die Transzendenz ist Ausdruck der Negativität der Immanenz, ihr verdankt sich das ontologische Bedürfnis so gut wie die Sehnsucht nach dem Alternativen. Die Restauration des Glaubens, den keiner mehr glaubt, karrrt die unerfüllte Sehnsucht in die leere Transzendenz, deren Affirmation die metaphysische Weihe der in sich kreisenden Bewegung des Daseienden ist. Parteilichkeit, auch die der Wahrheit, ist vom Willen, von der unerfüllten Bestimmung nicht zu trennen. Wahr ist aber nicht das ewige Gesetz der Bewegung, sondern die Erfüllung der Bestimmung, deren Negation.

{Denn die Erfüllung der Bestimmung ist zugleich die Negation der Bestimmung. Darin, und jetzt kommt eine andere Seite, aus der Bestimmung dessen, aus der Hegelschen Kritik an der Kantischen Differenz von Bestimmung und Sollen, und dem, worauf dieses Sollen geht, nämlich ein Sollen von Handelnden, und das Sollen des Handelnden geht am Ende auf die Übereinstimmung der vernünftigen Bestimmung des Willens mit den Bedingungen seiner Realisierung. In dieser Übereinstimmung würde das Sollen oder dieses Licht erlöschen als eigene Bestimmung. In dieser Übereinstimmung käme es zu dem, was implizit enthalten ist in dem Kantschen Begriff des Friedens, in der Erfüllung der Bestimmung wäre diese Bestimmung als dem Daseienden transzendente dann negiert. Hegel behauptet ja, die Erfüllung der Bestimmung ist genau die Bewegung des Daseienden, sie ist immer schon in dieser Bewegung des Daseienden erfüllt. Die Bestimmung oder auch die andere Seite, das Absolute, ist immer schon wirklich in der Bewegung des Daseienden, nicht dem Daseienden transzendent.}

Intentionslosigkeit, nicht mehr wollen müssen. Nach der äußersten Anstrengung der Konstruktion hat Beethoven in seinen Spätwerken diese Intentionslosigkeit auskomponiert, Ausdruck verliehen, was ganz der Form sich verdankte, nicht mehr unter die integrale Form gezwungen.

{Das Moment des Zerbrechenden, des Auseinanderbrechenden, dessen was nicht mehr zusammenzubekommen ist, wird dort bestimmt. Jetzt nicht aus Unfähigkeit zur Komposition, aus Dilettantismus, sondern aus dem, was dann in der Ästhetik von Adorno auch Materialträchtigkeit heißt.}

Der heilige Dankgesang eines Genesenden an die Gottheit, in der lydischen Tonart, in op 132, der dritte Satz der Hammerklaviersonate, enthalten Momente der Intentionslosigkeit, die nicht Ergebung in die Heteronomie sind, sondern Ausdruck der metaphysischen Vergeblichkeit der Autonomie. Solange Realität ist wie sie ist, ist die Intentionslosigkeit Affirmation der Bewegung, die kein Ziel außer sich hat. Ihr gegenüber ist an der Differenz von telos und Bewegung festzuhalten, an der Anstrengung des Willens, die, als Selbstzweck, das telos verfehlt und in der in sich kreisende Bewegung integriert wird.

{Das macht das Problem des guten Willens bei Kant aus, dass er als bloß guter Wille, als bloße Anstrengung, als bloße unendliche Aufgabe genau diese Unendlichkeit der in sich kreisenden Bewegung hat oder Movens der unendlich in sich kreisenden Bewegung ist. Demgegenüber ist Hegel im Recht.}

In dieser Bewegung ist der einzige Ausdruck der dieser Bewegung transzendenten Bestimmung die Trauer, die der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge mit sich führt. Sie wird durch Trauerarbeit weggeschafft.

{Dieser Begriff der Trauer ist eigentlich am besten expliziert in einem – ich hab' das in einem anderen Zusammenhang schon mal erwähnt – Aufsatz, in einer Arbeit von Freud über Trauer und Melancholie. Trauer wie Melancholie stimmen darin überein, dass sie die Unfähigkeit zur Objektbesetzung sind, die Unfähigkeit, sich irgend etwas anderem zuzuwenden. Die Unfähig-

keit, sich irgend etwas anderem zuzuwenden, macht das isolierte Subjekt zu dem, was Hegel an einer Stelle mal die dumpf sich brütende Existenz genannt hat, die Trostlosigkeit des Subjekts, das nicht fähig ist, sich zu entäußern. Freud unterscheidet dann zwischen Trauer und Melancholie insofern, als er sagt: Trauer ist ein vorübergehender Zustand, wenn man einen geliebten Menschen, Freud ist da neutraler und sagt: Wenn man ein Liebesobjekt – wie er ja auch den terminus Triebökonomie erfunden hat, verloren hat, ist man unfähig, überhaupt noch ein Verhältnis zu anderen Gegenständen zu gewinnen. Aber diese Unfähigkeit sei temporär, sei vergänglich und die Leistung des Subjekts bestünde eben darin – Entschuldigung, das ist tautologisch formuliert – und es käme darauf an, dass das Subjekt das leiste, was bei Freud Trauerarbeit heißt, sozusagen endgültig Abschied zu nehmen, sich mit dem endgültigen Abschied abzufinden, die Endlichkeit zu affirmieren, um frei zu werden, wie es bei Freud heißt, für neue Objektbesetzungen. Die Melancholie sei dazu nicht in der Lage, sei dazu nicht fähig und sei deswegen Psychose. Sie beharre in dem Zustand der dumpf sich selbst bebrütenden Existenz. Der ganze Aufsatz von Freud ist durch eine tiefe Melancholie darüber bestimmt, dass es so etwas wie Trauerarbeit gibt, dass das Endliche vergessen werden kann, oder die Endlichkeit des Endlichen vergessen werden kann, so als sei nichts gewesen. In dieser Bewegung, die bei Hegel ganz Affirmation der Endlichkeit ist, in dieser Bewegung ist der einzige Ausdruck der dieser Bewegung transzendenten Bestimmung die Trauer, die der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge mit sich führt.}

{Eine Sache kann man nicht darstellen: Welch unglaublicher Ausdruck von Frieden in dem Gestus liegt, in dem Beethoven ... dazu bedarf es allerdings der Angestrengtesten Interpretation, sonst wird alles verhudelt und es ist nichts mehr zu hören, es einfach fahren zu lassen, nicht weil's ihm nicht darauf ankäme, nicht mit dem Gestus: »Laß fahren dahin, sie haben kein« Gewinn, sondern das Material dahin treiben zu lassen, wo es von sich aus hin will, es nicht zur integralen Form zusammenzuzwingen. Es kommt darin darauf an, das immer wieder angefangen wird, abgebrochen wird, angefangen, dasselbe Motiv, entweder etwas variiert oder imitiert und es nie zu dem kommt, im strengen Sinne, was die erste Wiener Schule eine Durchführung nennt. Ganz deutlich ist das an dem, was ursprünglich als Schlußsatz des Opus 130 komponiert ist, in der großen Fuge, wo zu Anfang die Motive exponiert werden, und nach einer unglaublichen Anstrengung das Prinzip der Fuge mit dem der Durchführung zu vereinigen, am Ende das Material so kahl und nackt als einzelnes verlorenes Motiv wieder dasteht, wie es am Anfang exponiert wurde. Und damit ist auch ein Moment dessen bezeichnet, was diese Anstrengung der Durchführung nicht vermag.}

[5. Heft, S. 8r - 14r]

[Typoskript]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Kritik an Hegels Bestimmung der affirmativen Unendlichkeit zu üben, ist deswegen so schwer, weil an diesem Begriff der der Versöhnung hängt.

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. B. Die Endlichkeit. c. Die Endlichkeit. α . Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit (S. 148-150), S. 148:

10

„[...] Das Endliche läßt sich so in Fluß wohl bringen, es ist selbst dies, zu seinem Ende bestimmt zu sein, aber nur zu seinem Ende; – es ist vielmehr das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen hin affirmativ bringen, mit ihm sich verbinden zu lassen; es ist also untrennbar von seinem Nichts gesetzt, und alle Versöhnung mit seinem Andern, dem Affirmativen, dadurch abgeschnitten. Die Bestimmung der endlichen Dinge ist nicht eine weitere als ihr Ende. Der Verstand verharret in dieser Trauer der Endlichkeit, indem er das Nichtsein zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht.“

15

20

25

30

35

40

45

— Das Unendliche ist, bei Hegel, nicht das dem Endlichen transzendente, sondern die Endlichkeit als Bestimmung des Endlichen ist die Transzendierung der Endlichkeit, die nicht von einem Jenseits her bestimmt wird, sondern vom Diesseits als dessen immanente Bestimmung entwickelt {ich hatte das versucht darzustellen an dem Verhältnis von Sollen und Schranke}. Die Versöhnung des Endlichen mit seinem Affirmativen ist dann Versöhnung mit seiner Qualität, der Endlichkeit, die aber gerade die Bestimmtheit des Endlichen ausmache, ohne die es nicht nur kein Endliches sondern Nichts wäre. Die Versöhnung des Endlichen mit seinem Affirmativen wäre darum die Versöhnung des Endlichen mit sich selbst, der Friede, oder bürgerlich: Der Rechtszustand, den Hegel als die Versöhnung des Göttlichen mit der Welt feierte, als Realisierung der im Begriff Gottes antizipierenden Idee der Menschheit {das steht in der Philosophie der Geschichte}. Aber die affirmative Unendlichkeit ist zugleich die Bestimmung der Negativität des Endlichen, ist im Endlichen nie enthalten als das, was sie als das Andere des Endlichen positiv wäre, sondern als sich auf sich beziehende Negativität, Bestimmung des Endlichen, nicht Dispersion, Verteilung der Idee im Endlichen, sondern Dispersion als Idee des Endlichen selbst, als Repulsion, »Abstoßung«, die Entgegensetzung des Endlichen oder der Antagonismus. Recht und Konkurrenz sind die Momente der affirmativen Unendlichkeit, Momente hier im Hegelschen Sinne, dass jedes es selbst nur in seiner Einheit mit dem ihm Entgegengesetzten ist. Das Recht ist die Dispersion der Idee der Menschheit auf die daseienden Individuen, denen es Mittel der Konkurrenz ist, und die Konkurrenz ist die negative Einheit der daseienden Individuen, also dasselbe, was das Recht ist, Allgemeinheit, aber negative Allgemeinheit, deren Negativität gegen die Individuen sich bemerkbar mache als Zwang, Beschränkung, die jedoch keine Bestimmung gegen die Individuen ist sondern eine der Individuen als begrenzter. Der Begriff der affirmativen Unendlichkeit ist der der Einheit des Endlichen und des Unendlichen, in der das Unendliche als Negativität des Endlichen, als negative Einheit des Endlichen gesetzt ist, so ist der Begriff der affirmativen Unendlichkeit weder die Affirmation des Endlichen noch die des Unendlichen, sondern negative Einheit der negativ gegeneinander bestimmten und durch Negation ineinander übergehenden Bestimmungen. Diese negative Einheit des negativ gegeneinander Bestimmten soll die Affirmation selbst sein.

50

Hegel, Logik I, 1. Buch. 1. Abschnitt. C. Die Unendlichkeit. c. Die affirmative Unendlichkeit (S. 165-175), S. 167:

„[...] Dies gibt denn die – verrufene – Einheit des Endlichen und Unendlichkeit, ...“

55 — {Die verrufene Einheit des Endlichen und Unendlichkeit ist kein grammatischer Fehler. Es heißt nicht: Die verrufene Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern des Endlichen und Unendlichkeit, weil zugleich die Unendlichkeit eben diese negative Einheit des Endlichen selbst ist.}

60 „Dies gibt denn die – verrufene – Einheit des Endlichen und Unendlichkeit, – die Einheit, die selbst das Unendliche ist, welches sich selbst und die Endlichkeit in sich begreift, – also das Unendliche in einem andern Sinne als in dem, wonach das Endliche von ihm abgetrennt und auf die andere Seite gestellt ist. ...“

65 — {Als Zwischenbemerkung dazu: Das Unendliche selbst ist ohne die Endlichkeit wiederum Sein ohne jede weitere Bestimmung und als dieses Sein ohne jede weitere Bestimmung Nichts. Das Unendliche ist also auch nur in der Einheit mit dem Endlichen oder die Unendlichkeit nur in Einheit mit dem Endlichen, sonst nichts.}

70 „Indem sie nun auch unterschieden werden müssen, ist jedes, wie vorhin gezeigt, selbst an ihm die Einheit beider; so ergeben sich zwei solche Einheiten. ...“

75 — {Das ist die Hegelsche Bestimmung des Begriffs des Moments, dass jedes der Momente an ihm selbst die Einheit mit seinem anderen Moment ist, und nur in dieser Einheit mit seinem anderen Moment gegen dies andere Moment, das seinerseits in Einheit mit dem ersten ist, bestehen kann. Das ist sozusagen das Schema der Negation der Negation, der sich auf sich beziehenden Negation, die in sich unterschieden ist, deren Unterschied aber nur als ein in ihr seiender, also in der Negation der Negation seiender, sich bestimmen läßt, nicht etwas äußerlich unterschiedenes meint.}

80 „Das Gemeinschaftliche, die Einheit beider Bestimmtheiten, setzt als Einheit sie zunächst als negierte, ...“

85 — {Soweit die Bestimmtheiten Endliches und Unendlichkeit auseinandergehalten werden, ist ihre Einheit die Negation ihres Unterschiedes. Die Negation ihres Unterschieds ist aber zugleich die Negation der Momente selbst, denn die sind nur durch ihren Unterschied gegeneinander. Das Endliche ist nur durch die Unendlichkeit und die Unendlichkeit ist nur an dem Endlichen.}

90 „da jedes das sein soll, was es ist in ihrer Unterschiedenheit; in ihrer Einheit verlieren sie also ihre qualitative Natur; – eine wichtige Reflexion gegen die Vorstellung, die sich nicht davon losmachen will, in der Einheit des Unendlichen und Endlichen sie nach der Qualität, welche sie als außereinander genommen haben sollen, festzuhalten, und daher in jener Einheit nichts als den Widerspruch, nicht auch die Auflösung desselben durch die Negation der qualitativen Bestimmtheit beider sieht; so wird die zunächst einfache, allgemeine Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälscht.“

100 — {Erst wird gezeigt, dass das Endliche das Moment der Unendlichkeit als seine eigene Bestimmung an ihm selbst habe, dass es kein Endliches gebe ohne ein Unendliches. Formal läuft das wieder auf das logische Gerippe des kosmologischen Gottesbeweises hinaus, nämlich dass zwischen zwei Endlichen ein Drittes sein müsse, das sie auseinanderhält. Dass dieses Dritte von derselben Art wie die beiden Endlichen sein müsse, dass zwischen dem ersten und dem dritten und dem zweiten und dem dritten ein viertes und fünftes sein müsse und so fort. Dass, damit Endliches Unterschiedenes sei, ein Unendliches an dem Unterschiedenen selbst sein müsse, sonst könne kein Unterschiedenes sein. Insofern ist das Unendliche als Moment

105 am Endlichen gesetzt. Dass das Endliche am Unendlichen als Moment gesetzt ist, läßt sich
wiederum zeigen dadurch, dass sonst das Unendliche Sein ohne jede weitere Bestimmung ist.
So sind sie als Momente bestimmt, deren jedes die Totalität der Vermittlung ist, die zugleich
aber gegeneinander bestimmt sind. Hegel sagt jetzt: In ihrer Einheit verlieren sie ihre qualita-
110 tive Natur, und ihre qualitative Natur ist zunächst ihr Unterschied gegeneinander. Verlieren
sie ihre qualitative Natur in der Einheit, so ist diese Einheit unmittelbare Einheit des Endli-
chen und des Unendlichen, und als diese unmittelbare Einheit des Endlichen und des Unend-
lichen, entweder Nichts oder sich auf sich beziehende Negation, absolute Negation. Diese
Einheit als absolute Negation ist unmittelbar, denn es ist Negation der Negation, sich auf sich
beziehende Negation, und sie ist vermittelt, denn Negation ist das Unterscheidende, also sich
115 in sich unterscheidend. Was von Hegel über die vollständige Vermittlung eines jeden Mo-
ments durch das andere zur Einheit gebracht wird, erweist hernach diese Einheit als das Un-
mittelbare, deren Resultat die Momente erst sind. Die Auflösung des Widerspruchs, den sie
gegeneinander haben als das Endliche und das Unendliche, wobei man sagen kann, etwas ist
entweder endlich oder unendlich, es kann nicht beides zugleich sein, denn sonst kommen ihm
120 einander sich wechselseitig ausschließende Bestimmtheiten zu, die Auflösung dieses Wider-
spruchs, sagt Hegel, ist gerade der Begriff der affirmativen Unendlichkeit oder der affirmative
Begriff der Unendlichkeit. }

125 Die Auflösung des Widerspruchs liegt in der Negation der qualitativen Bestimmtheit des End-
lichen und des Unendlichen, also nicht in jedem der Momente und damit auch im Endlichen
oder im Unendlichen selbst, sondern in der Idealität.

Hegel, Logik I, c. Die affirmative Unendlichkeit. Der Übergang (S. 175-183, Anmerkung 1
(S. 175-181), S. 177 f:

130 „[...] Die Auflösung dieses Widerspruches ist nicht die Anerkennung der gleichen Richtig-
keit, und der gleichen Unrichtigkeit beider Behauptungen; – dies ist nur eine andere Gestalt
des bleibenden Widerspruches, – sondern die Idealität beider, als in welcher sie in ihrem Un-
terschiede, als gegenseitige Negationen, nur Momente sind; jene eintönige Abwechselung ist
135 faktisch sowohl die Negation der Einheit als der Trennung derselben. ...“

— {Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit und Trennung der Endlichkeit und Unend-
lichkeit, Einheit insofern, als die Momente, die qualitativ gegeneinander gesetzt sind, End-
lichkeit und Unendlichkeit, selbst resultieren aus der Negation der Negation, insofern als un-
140 terschiedene selbst Resultat sind, nicht vorausgesetzt. Trennung insofern, als sie als Resultate
unterschieden sind, qualitativ gegeneinander bestimmt. Hegel sagt, die äußere Reflexion
nimmt sie immer nur in der einen Bestimmtheit als qualitativ gegeneinander unterschiedene,
als gegeneinander getrennte. Hegel sagt, das führt sofort, ich mach es nur an einem Beispiel
deutlich, z.B. im Begriff der Unendlichkeit zu einem Widerspruch, deswegen, weil, wenn das
145 Endliche qualitativ, d.h. durch eine Limitation, durch eine Grenze, vom Unendlichen getrennt
ist, das Unendliche seinerseits eine Grenze gegen das Endliche hat, so ist es ein verendlichtes
Unendliches, nämlich ein Unendliches, das eine Grenze an sich hat und damit der reine Wi-
derspruch in sich. Genau derselbe reine Widerspruch, der die Bestimmung des Etwas sein
soll, indem es die Schranke in sich hat und zugleich in der Bestimmung der Schranke, die
150 komplementäre Schranke, das Sollen, die Transzendierung der Schranke in sich hat. Beide
Bestimmungen, sagt Hegel, laufen auf den reinen Widerspruch hinaus. Weil die Bestimmung
der Momente getrennt voneinander auf den reinen Widerspruch hinausläuft, können sie gar
nicht voneinander getrennt werden, sondern nur in ihrer Einheit kann dieser Widerspruch be-
hoben werden, indem gezeigt wird, wie aus dieser Einheit die Momente selbst resultieren. }

155

„In ihr ist ebenso faktisch das oben Aufgezeigte vorhanden, daß das Endliche über sich hinaus in das Unendliche fällt, aber ebenso über dasselbe hinaus sich selbst wieder erzeugt findet, hiermit darin nur mit sich zusammengeht, wie das Unendliche gleichfalls; so daß dieselbe Negation der Negation sich zur Affirmation resultiert, welches Resultat sich damit als ihre Wahrheit und Ursprünglichkeit erweist. ...“

— {Das Resultat ist nicht nur die Wahrheit, sondern das Resultat ist zugleich das Ursprüngliche, das, aus dem der Widerspruch der qualitativ gegeneinander bestimmten Endlichkeit und Unendlichkeit erst resultiert. Es ist dann die Argumentation selbst, der Fortgang des Begriffs in seine Exposition, und die Exposition ist das Ursprünglichere, und das Ursprünglichere ist hier der Ursprung, die Negation der Negation.}

„In diesem Sein hiermit als der Idealität der Unterschiedenen ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch zusammengebracht. ...“

— {Wenn der Gedanke eines jeden der Momente, oder der Begriff eines jeden der Momente, vollständig durchgeführt ist, schlägt er um in das andere Moment. Indem er umschlägt in das andere Moment, sein Umschlagen in das andere Moment an ihm selbst als seine Bestimmtheit gesetzt ist, ist der vollständig durchgeführte Gedanke die Einheit beider Momente, in der die Momente zugleich zusammengebracht sind oder in einer Einheit sind. So, wie ich es versucht habe, zu zeigen, daß die dispersierte Idee der Menschheit, die ja nur einen Sinn hat, wenn sie für die einzelnen Individuen ist, das Recht ist, das dann zugleich von jedem Individuum als Mittel der Verfolgung seiner partikularen Interessen verwendet wird.}

„Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise, sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes und zwar faktisch sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben, und in diesem {dem Gegenteil} mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich {selbst} bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, – die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche.“

— {Und die unendliche Beziehung auf sich selbst ist genau der Begriff des Für-sich-seins. Daraus ist zu bestimmen, warum es unendliche Beziehung auf sich selbst ist. Der endliche Verstand treibt sich ewig in den Alternativen von Endlichem und Unendlichem herum, reflektiert, sieht dabei aber nicht darauf, dass er damit das Unendliche selbst verendlicht. Die Reflexion auf die Falschheit des Verstandes, der in der Alternative sich herumtreibt, erweist diese Alternative selbst als begründet in einem Dritten, in einem Dritten, das die Affirmation des alternativ einander Entgegengesetzten ist. Affirmation des einander alternativ Entgegengesetzten ist es aber nur dann, wenn die Unendlichkeit selbst negative Bestimmung des Endlichen ist.}

Der perennierende Antagonismus des Endlichen und dessen anderes Moment, den Widerspruch von Individuellem und Allgemeinem affirmiert die Idealität, in der Antagonismus wie dieser Widerspruch versöhnt sind.

Das Verhältnis von Antagonismus {Antagonismus jetzt als Konkurrenz} und Widerspruch wird meistens unklar bestimmt. Der Widerspruch kann nicht die Abbildung eines Antagonismus in der Theorie sein, denn Antagonismen sind real, antagonistisches besteht miteinander, negiert sich nicht wechselseitig, wogegen einander widersprechendes nicht nebeneinander bestehen kann. Logisch sind Antagonismus und Widerspruch nur in der negativen Einheit des

Endlichen und des Unendlichen aufeinander bezogen, in dieser Einheit ist der Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich in der Idealität versöhnt, und damit das Endliche immer schon als mit sich versöhnt gedacht, und zwar dadurch, dass das Unendliche zur immanenten Bestimmung des Endlichen gemacht wird, die sich auf sich beziehende Negativität des Unendlichen zum Antagonismus des Endlichen.

{Man kann das auch einfacher sagen, ob es einfacher wird, weiß ich nicht. Der Antagonismus hat seine formale Bestimmung in einem disjunktiven Urteil. Das disjunktive Urteil sagt: A ist nicht B, A und B stimmen nicht überein, sind nicht dasselbe. Damit dieses disjunktive Urteil eine allgemeine Form hat, muß das »ist nicht«, die Relation, allgemein sein gegenüber dem, was in dieser Relation des disjunktiven Urteils steht. Das »ist nicht« ist von formaler Allgemeinheit, das, was unterschieden ist, ist aber eben gerade nicht von formaler Allgemeinheit, sondern die Disjunktion bezieht sich auf Unterschiedenes, auf Endliches, auf Kontingentes. Deswegen gibt es einen Widerspruch zwischen der kategorialen Form des Urteils »ist nicht« und dem Inhalt dieses Urteils, das sich, weil nämlich die kategoriale Form notwendig und allgemein ist, das Inhaltliche, das unter dieser kategorialen Form steht, aber ebenso notwendig kontingent ist. Als Kontingentes nur kann es unterschieden werden. Wäre es nicht kontingent, wäre es notwendig allgemein, wäre es das Sein ohne jede weitere Bestimmung. In dieser Gestalt ist die kategoriale Form der Unterscheidung selbst noch einmal unterschieden von dem, was durch diese kategoriale Form unterschieden wird. Es gibt sozusagen die Kategorie »ist nicht« oder Negation, und unter der Kategorie steht das disjunktive Urteil. Das, was durch das disjunktive Urteil zueinander in eine negative Beziehung gesetzt wird und unterschieden wird, ist selbst kontingent. Seine Kontingenz ist aber eben gerade durch seinen Unterschied bestimmt. Sein Unterschied ist bestimmt durch das »ist nicht«. Das »ist nicht« ist bestimmt durch die Kategorie Negation. Also ist der Unterschied des Unterschiedenen als ein zufälliger bestimmt durch einen reinen Verstandesbegriff a priori oder das Notwendige. Dann hat man oben stehen die Kategorie Negation, darunter, davon unterschieden, das disjunktive Urteil, und die Kategorie ist nicht das disjunktive Urteil. Und weil die Kategorie Negation nicht das disjunktive Urteil ist, ist die Kategorie Negation noch einmal disjunkt zum disjunktiven Urteil. Insofern beziehen sich beide Seiten aufeinander. Die Kategorie Negation durch die Vertikale, weil sie selbst nicht das ist, was unter ihr steht. Wenn Sie sich das vorstellen: Negation »ist nicht«, disjunktives Urteil. Die eine Seite: »ist nicht« ist sich auf sich beziehende Negation, absolute Negation oder Negation der Negation. Von der anderen Seite: Disjunktives Urteil ist disjunktiv zur Kategorie Negation, ist sich auf sich beziehende Disjunktion. Sich auf sich beziehende Disjunktion ist sich auf sich beziehende Endlichkeit. Die Disjunktion bestimmt zunächst den Unterschied, also die Voraussetzung des Antagonismus A ist nicht B. Als sich auf sich beziehende Disjunktion ist sie aber genauso Negation der Negation wie das Verhältnis von Kategorie und ihrem Unterschied zu dem disjunktiven Urteil. Damit wird das, was unter dem disjunktiven Urteil steht oder was den Inhalt des disjunktiven Urteils ausmacht, schon als mit sich versöhnt gedacht, weil es sich auf sich beziehende Disjunktion ist. Sich auf sich beziehende Disjunktion, weil es seinerseits disjunktiv ist zur Kategorie Negation. Und das soll dasselbe sein wie die sich auf sich beziehende Negation, weil die Negation sich unterscheidet von dem, was unter ihr steht, dem disjunktiven Urteil. Den Satz nochmal: Logisch sind Antagonismus und Widerspruch, hier Disjunktion und Kontradiktion, nur in der negativen Einheit des Endlichen und des Unendlichen aufeinander bezogen. In dieser Einheit ist der Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich in der Idealität versöhnt und damit das Endliche immer schon als mit sich versöhnt gedacht, und zwar dadurch, dass das Unendliche zur immanenten Bestimmung des Endlichen gemacht wird, die sich auf sich beziehende Negativität des Unendlichen zum Antagonismus des Endlichen.}

Diese Einheit von Antagonismus und Widerspruch schlägt um in die Idealität des Für-sich-seins, die affirmative Wahrheit, deren unendliche Beziehung auf sich selbst dem Antagonis-

- 260 mus enthoben ist. Der über den Antagonismen freischwebende Intellektuelle der Wissenssoziologie ist nicht nur eine durch deren immanente Falschheit erzwungene Konstruktion Karl Mannheims, sondern Konsequenz der sich selbst positiv setzenden Theorie des Antagonismus, die diesen mit sich selbst bestätigt.
- 265 {Karl Mannheim sagt: Erstens: Interessen sind antagonistisch, sind gegeneinander gerichtet. Zweitens: Jede Auffassung ist Ideologie. Das ist sein totaler Ideologieverdacht. Jeder Gedanke ist Ausdruck des ihn motivierenden Interesses. So kommt Mannheim sofort darauf: Ja, von welchem Ort aus kann ich das eigentlich feststellen? Muß ich ein tertium comparationis haben, das nicht in den Antagonismen selbst angesiedelt ist, denn sonst wäre ja das tertium
- 270 comparationis wieder Ausdruck eines dieser Interessen. Er sagt: Das habe ich dadurch, dass ich eine freischwebende Intelligenz, die dem Antagonismus sozusagen interessenlos gegenüber steht, habe, und diese freischwebende Intelligenz ist das tertium comparationis. Von dorthier läßt sich erst der Antagonismus der Interessen und damit der Widerspruch der aus diesen Interessen resultierenden Theorien bestimmen. Soweit die Konstruktion von Mannheim. Das ist der Falschheit zu überführen, einfach dadurch, dass er einen totalen Ideologieverdacht hat, also die vollständige Reduktion jedes Gedachten auf das dies Denken motivierende Interesse. Hier habe ich versucht zu zeigen, dass diese Falschheit noch einen anderen Grund hat, nämlich den, dass sich die Theorie des Antagonismus zwangsläufig selbst positiv setzen muss, und damit, wie Hegel das nennt, als affirmative Wahrheit für sich wird. Für sich
- 280 heißt aber auch: Separat von dem Antagonismus. Nochmal den Satz ganz: Die über den Antagonismen freischwebende Intelligenz der Wissenssoziologie ist nicht nur eine durch deren immanente Falschheit erzwungene Konstruktion Karl Mannheims, sondern Konsequenz der sich selbst positiv setzenden Theorie des Antagonismus, die diesen mit sich selbst bestätigt. Sie können selbst leicht die Konsequenzen daraus ziehen mit dem, was heute gemacht wird:
- 285 Jeder soll seine Interessen artikulieren, etwa an der Universität. Dass das implizit Idealismus ist, und zwar ein Idealismus, der mit sich selbst den Antagonismus, der doch Gegenstand seiner Kritik sein soll, affirmiert.}
- 290 Das allein schon verbietet der kritischen Theorie die Selbstgerechtigkeit des besseren Bewusstseins. Als sich selbst bestätigende wie als sich selbst negierende überlieferte die Theorie sich dem Antagonismus {Als sich selbst negierende überlieferte die Theorie sich dem Antagonismus, indem sie dann nur noch sagt: Alle Theorie ist nur Artikulation des Interesses, aus diesem Interesse}. Hegel hat den unendlichen Wechsel von Bestätigung und Negation, Einheit mit sich und Trennung von sich, als unendlichen Progress, schlechte Unendlichkeit bezeichnet, in der jeder Schritt den nächsten erzwingt, und hat formuliert, dass beim »und so fort ins Unendliche«, der »Gedanke sein Ende erreicht zu haben« pflegt. (Logik I, b. Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen, S. 164)
- 300 Die Reflexion auf den unendlichen Progress aber sei das Hinausgehen über das Hinausgehen, in dem das weitertreibende wie das begrenzende Moment in ihrer wechselseitigen Bestimmtheit erfaßt und zur Einheit zusammengefaßt seien, der sich in sich bewegenden Einheit des Für-sich Seins {die selbst als Grund des unendlichen Progresses erkannt wird}. So lief die Reflexion ihrer doppelten Unmöglichkeit doch wieder auf die Selbstbestätigung der Theorie hinaus. Dass das Denken dem Zwang zur Selbstbestätigung nicht entinnen kann, zeigt, dass
- 305 es selbst noch unter dem Bann des Mythos steht {Dieses, dass das Identitätsdenken unter dem Bann des Mythos steht, ist durchgängiges Motiv in der Negativen Dialektik Adornos}. Mit welchem Raffinement, mit welchen Finten es dieser Selbstbestätigung auch zu entgehen sucht, es landet mit derselben Zwangsläufigkeit bei sich selbst wie Ödipus im Bett seiner Mutter. In der Katastrophe in der attischen Tragödie begräbt der Mythos mit Naturgewalt den heroischen Aufstand des Selbstbewußtseins gegen ihn, in ihr, der Katastrophe, ist der Untergang des Subjekts die Wiederherstellung des Mythos, in dem Subjektivität und Natur unge-
- 310

315 schieden sind, Dasein, aus dem das, was über das Dasein hinausreicht, verbannt ist. Die
Schrecken des Mythos zeichnen noch das, was sich ihm entwand, den Geist, der als Setzung
seiner selbst, die sich im Kantschen Begriff der Spontaneität des Verstandes selbst durchsich-
tig wurde, als Fremdes, Heteronomes gegen das behaupten muss, gegen das er gesetzt ist. Die
äußere Reflexion, deren Subjekt getrennt ist von den Gegenständen, zwingt ihn {den Geist},
seine Abhängigkeit von dem ihm Heteronomen einzubekennen, das der Heteronomie trans-
zendente Subjekt gibt sein Prinzip, die Spontaneität des Verstandes, dem Heteronomen preis,
und damit sich selbst. Der Verlust der Autonomie in der äußeren Reflexion ist die *raison d'*
320 *être* der setzenden Reflexion, durch die die Wendung vom kosmologischen zum ontologi-
schen Gottesbeweis wiederholt wird, als dessen Motiv die Angst vor dem Verlust der Auto-
nomie sich enthüllt. Absolut gesetzt, ist setzende Reflexion Selbstaffirmation des Geistes und
darin affirmative Theorie der Negativität des Daseienden, Identifikation mit dem Angreifer,
ohne die, was Geist ist, schattenhaft, unkräftig bleibt. Dass durch diese Identifikation das Da-
seiende das nicht Geist ist, zu sich selbst komme, für sich werde, macht die Idee der Versöh-
nung, der Fleischwerdung des logos aus, die auf Golgatha, der Stätte der Kreuzigung des Flei-
ches, konsequent sein Ende findet. Die Rückkehr in das einheimische Reich des Geistes, sein
Rückzug aus der Welt – die Protestanten wählten den Karfreitag zu ihrem höchsten Feiertag –
bezeichnet das zweite Moment des Für-sich Seins, das den Geist als *sui generis* [einzigartig],
330 nur durch sich bestimmtes genus auffaßt. Was von ihm in der Welt blieb, ist Kerygma, Ver-
kündigung, die von der Versagung lebt und in deren Affirmation Propaganda für die Negativi-
tät des Daseins macht, die sich an den Propagandisten rächt. Dass progressive Pfaffen depra-
vierten Jugendlichen in den Arsch kriechen, um sie mit allerlei Mätzchen zum Abendmahl zu
locken, ist der ironische Kommentar der Geschichte zum Kerygma, zur Affirmation der Nega-
335 tivität des Daseins, die vor diesem immer schon auf dem Bauch lag: »Es geschah also, und
Gott sah, daß es gut war«. 1. Buch Mose, 1. Kapitel.

{Bitte nicht missverstehen, ich meine nicht, dass die Katholiken besser dran sind heute, die
sind längst, mindesten seit 600 Jahren, ebenfalls Protestanten, und davor waren sie auch nicht
340 viel besser.}

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Ich bin Ihnen noch die Korrektur eines ungenauen Gebrauchs des Begriffs des disjunktiven Urteils schuldig, denn dass die einfache Negation A ist nicht B eine Disjunktion sei, gilt nur unter der Voraussetzung, dass A und B unterschiedene Etwas (Plural) sind. Dass auch das negative prädikative Urteil eine Disjunktion sei, setzte voraus, dass Subjekt und Prädikat unabhängig voneinander bestehen, dass die Differenz von Substanz und Akzidenz negiert ist.
- 10 Kant hat gezeigt, dass die Disjunktion eine Relation von zwei oder mehr Urteilen ist: Entweder A ist B oder A ist C oder ... usf. Diese Disjunktion, hier als vollständige Disjunktion aufgefaßt {die also die vollständige Disjunktion der Logik ist}, schließt ein, dass B nicht C ist, hat so die Negation zu ihrer Voraussetzung, für die, damit sie eindeutig ist, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt. Entweder B ist C oder B ist nicht C, der wiederum die Form des disjunktiven Urteils hat. Für die Negation gilt, dass Subjekt und Prädikat unterschieden sein müssen. – Für die Affirmation gilt das nicht, denn es gibt außer der Negation kein Kriterium der Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, so dass von einem affirmativen Urteil nicht gesagt werden kann, ob es analytisch {d. h. den Subjektbegriff im Prädikat nur wiederholt} oder synthetisch ist. – Die Trennung von Subjekt und Prädikat beruht auf der Negation, die den Satz vom ausgeschlossenen Dritten zur Grundlage hat, in dem sie selbst wieder erscheint. Entweder B ist C oder B ist nicht C enthält eben die Negation, deren logische Grundlage er ist. Die einfache Negation A ist nicht B ist eine zweistellige Relation, und diese Relation ist logisch notwendig: Negation ist eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff a priori {denn er ist die Bedingung der Möglichkeit der Unterscheidung}, denn ohne Negation gibt es logisch
- 25 Nichts. Die Relata dieser Relation sind nicht notwendig, sie sind kontingent, denn ihr Unterschied läßt sich nicht apodiktisch begründen {Es läßt sich notwendig begründen, es läßt sich apodiktisch begründen, dass sie unterschiedene sind, aber ihr Unterschied läßt sich nicht begründen}.
- 30 Da die logische Form der Relation notwendig ist, die Relata aber nicht notwendig, ist noch einmal die logische Form der Relation von den Relata unterschieden nach der Disjunktion von »ist notwendig« und »ist nicht notwendig«, oder die logische Form der Relation »ist nicht«, ist nicht das, was in dieser Relation steht, sie bezieht sich so nur mittels ihrer Beziehung auf sich selbst auf das, dessen Relation sie ist {weil sie selbst notwendig ist, das, worauf
- 35 sie sich bezieht, nicht notwendig ist. Sie bezieht sich qua Negation der logischen Notwendigkeit, die sie selbst darstellt, auf das, dessen Relation sie ist}. Das ist {genau} die {formal exakte} Bestimmung der Form der {Hegelschen} Negation der Negation, die dann zur Konsequenz hat, dass Daseiendes notwendig kontingent oder notwendig nicht notwendig ist. Damit wird aber jede Begründung der Kritik am Daseienden logisch unmöglich, denn dass das Daseiende so und nicht anders ist, dass es ist wie es ist, ist zufällig, und die Begründung einer Kritik am Zufälligen hat keinen allgemeinen Beweisgrund, Kritik reduziert sich auf die Affirmation der Negativität des Daseienden {und das ist der Trick beim Idealismus, dass sich die Kritik selber dann reduziert auf die Affirmation der Negativität des Daseienden, das macht den affirmativen Charakter des Idealismus aus, der in der Negation der Negation selbst als der
- 45 logischen Form der Bewegung des Begriffs steckt}. Diesem den Begriff des Utopischen entgegenzuhalten, hieße nach Hegel, dem Dasein, also auch dem Sein an einem Ort, das vorzuhalten, was es nicht ist, ortlos {oder nirgendwo}, denn das heißt Utopie. Wäre es da, wo es nicht ist, wäre es nicht Dasein, und dahin, wo es nicht ist, gelangt es nur, indem es negiert, als Dasein vernichtet wird. Es kann als in der Utopie ideell aufgehoben gedacht werden, doch
- 50 dann ist die Idee, die der affirmativen Unendlichkeit, eben nicht im Dasein sondern in seiner Endlichkeit oder sie ist im Dasein als dessen Negativität, die zugleich Movens des Daseins ist, Grund seiner Bewegung, doch die Bewegung des Daseins könne im Dasein nicht überholt

werden, sie sei die Bewegung von einer Gestalt der Negativität des Daseins zu einer anderen Gestalt der Negativität des Daseins. Für sich werde das Dasein nicht in Daseiendem, sondern in der affirmativen Unendlichkeit, in der die Negativität des Daseienden reflektiert sei in dessen Nichtsein, der Idealität, die der Negativität des Daseienden entgegenzuhalten schon deswegen unsinnig ist, weil sie die in der affirmativen Unendlichkeit aufgehobene Negativität des Daseins ist, die nicht um das Bewusstsein seiner Negativität betrügt wie die Idyllen postmortaler Euphorie oder sonstiger anderer besserer Welten. Die Negativität des Daseins, die nicht in der affirmativen Unendlichkeit aufgehoben, sondern im Dasein für sich ist, nennt Hegel die positive Negativität oder das Böse.

Hegel, Logik I, 2. Buch. Das Wesen. 1. Abschnitt. 2. Kapitel. Die Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen. C. Der Widerspruch. 2. Der Widerspruch löst sich auf.
Anmerkung 1, (S. 541-544), S. 543:

„[...] So ist z.B. auch die Tugend nicht ohne Kampf; sie ist vielmehr der höchste, vollendete Kampf; so ist sie nicht nur das Positive, sondern absolute Negativität; sie ist auch nicht nur in Vergleichung mit dem Laster Tugend, sondern ist an ihr selbst Entgegensetzung und Bekämpfung. Oder das Laster ist nicht nur der Mangel der Tugend, – auch die Unschuld ist dieser Mangel, – und nicht nur für eine äußere Reflexion von der Tugend unterschieden, sondern an sich selbst ihr entgegengesetzt, es ist böse. {Jetzt kommt eine Bestimmung des Bösen} Das Böse besteht in dem Beruhen auf sich, gegen das Gute; es ist die positive Negativität. Die Unschuld aber, als Mangel sowohl des Guten als des Bösen, ist gleichgültig gegen beide Bestimmungen, weder positiv noch negativ. Aber zugleich ist dieser Mangel auch als Bestimmtheit zu nehmen, und einerseits ist sie als die positive Natur von Etwas zu betrachten, als sie sich andererseits auf ein Entgegengesetztes bezieht, und alle Naturen aus ihrer Unschuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit sich, heraustreten, sich durch sich selbst auf ihr Anderes beziehen und dadurch zu Grunde richten, oder, im positiven Sinne, in ihren Grund zurückgehen.“

— {Kleine Anmerkung: Was sich zugrunde richtet, auch zugrunde gerichtet wird, geht für Hegel in seinen Grund zurück.}

Das Beruhen auf sich, für-sich Sein nicht in der Identität der affirmativen Unendlichkeit sondern in der Realität des Daseins, als Daseiendes zu werden wie Gott, ist die Erbsünde. Sie verstockt gegen die Idealität, entzieht sich der Bewegung des Daseins {die eine Bewegung zu dem Ende eines jeden Daseienden, aber nicht zum Ende alles Daseienden ist}. Das personifizierte Böse, Lucifer, ist Anwalt dessen, was im Dasein sich gegen die affirmative Unendlichkeit erhebt, diese vom Dasein aus bezwingen will.

Dazu ein Zitat aus dem Doktor Faustus von Thomas Mann, und zwar aus der Rede des Adrian Leverkühn vor seinem Zusammenbruch. Da steht:

„[...] Vielleicht auch siehet Gott an, daß ich das Schwere gesucht und mir's habe sauer werden lassen, vielleicht, vielleicht wird mirs angerechnet und zugute gehalten sein, daß ich mich so befleißigt und alles zähe fertig gemacht, – ich kanns nicht sagen und habe nicht Mut, darauf zu hoffen. Meine Sünde ist größer, denn daß sie mir könnte verziehen werden, und ich habe sie auf Höhest getrieben dadurch, daß mein Kopf spekulierte, der zerknirschte Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung möchte das Allerreizendste sein für die ewige Güte, wo ich doch einsehe, daß solche freche Berechnung das Erbarmen vollends unmöglich macht. Darauf aber fußend, ging ich weiter im Spekulieren und rechnete aus, daß diese letzte Verworfenheit der äußerste Ansporn sein müsse für die Güte, ihre Unendlichkeit zu beweisen. Und so immer fort, also, daß ich einen verruchten Wettstreit trieb mit der Güte droben, was

105 unausschöpflicher sei, sie, oder mein Spekulieren, – da seht ihr, daß ich verdammt bin, und ist kein Erbarmen für mich, weil ich ein jedes im Voraus zerstöre durch Spekulation.“

— {Das ist genau der Versuch, durch die Spekulation selber, und zwar durch die spekulative Überholung des Regressus oder Progressus in infinitum das Absolute in das Dasein selbst zu zwingen, das Absolute in Gestalt der göttlichen Gnade in das Dasein selbst zu zwingen. Und das ist eben wieder die Wiederholung der Erbsünde, nämlich das Absolute zu zwingen oder zu werden wie Gott.}

115 Diese Erhebung gegen die affirmative Unendlichkeit wird zweideutig, wenn sie zur Bewegung des Daseins selbst wird, die im Dasein sich auf sich beziehende Individualität selbst die Negativität des Daseins affirmiert und das Böse als Mittel der affirmativen Unendlichkeit. Der bürgerliche Individualismus ist jenseits von Gut und Böse, die Moral ohne ihren theologischen Kern taub geworden. Das läßt auch Nietzsches Anstrengung, mit dem Vorschlaghammer die taube Nuss zu knacken, zuweilen lächerlich erscheinen. Die Neutralisierung der Moral, die schon in Hegels ideeller Einheit des Guten und des Bösen angelegt ist, affiziert auch die Begründung kommunistischer Politik. Gegen die Übereinstimmung des Individuellen und des Allgemeinen im Interesse der Warenbesitzer den Begriff vernünftiger Allgemeinheit festzuhalten, der den Interessen der Individuen heteronom ist, führte statt zur Diktatur des Proletariats zu der der Hauptverwaltung ewige Wahrheiten, die diesen Begriff {vernünftiger Allgemeinheit} zu praktizieren versucht ohne zu begreifen, dass er selbst die ins Ideelle aufgehobene Gestalt der Negativität des Daseins ist. Der forcierte Optimismus der Staatskommunisten wird zur glatten Propagandalüge, die diejenigen, die sie zu verbreiten und zu vertreten gezwungen sind, demoralisiert. Die Restriktion der Moral wird so zu ihrer Destruktion. Dagegen die Amoralität zu affirmieren ist nicht länger Bestätigung des gegen die affirmative Unendlichkeit verstockten Daseins, sondern dessen Bornierung aufs allgemeine Interesse. Die heutige Bohème ist so affirmativ, wie Giacomo Puccinis Musik die früherer zeichnete: Zur Statisterie eines Musikfilms über Paris des 19.ten Jahrhunderts stilisiert. Hauptperson ist, wer sich als Dekorateur dessen betätigt, was sich selbst scene nennt, und den ewig gleichen Inhalt des Stücks hat Hegel charakterisiert.

135 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Bd. 2, Glockner, B. Selbstbewußtsein. Das unglückliche Bewußtsein, S. 178:

140 „Seiner als dieses wirklichen Einzelnen, ist das Bewußtsein sich in den tierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, getan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtsein, da es sich ihn fixiert, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste statt eines Allgemeinen das Einzelste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.“

150 — In der Amoralität der scene reproduziert sich die objektive Nichtigkeit der Individuen, die weder sich noch irgend eine Sache noch andere Menschen ernst zu nehmen vermögen. Ihre Amoralität bestimmt sie zu pfißigen Opfern der Allgemeinheit, die über sie hinweggeht. Autonomie, Widerstand gegen die falsche Allgemeinheit, hatte immer den Zug der Verhärtung der Individuen in sich, in der sich der Zwang reproduzierte, dem sie zu widerstehen suchten. 155 Das ist der Grund von Adornos Kritik an der subjektiven Gestalt der Identität, die Amoralität zu zerrütten versuchte. Am von Hegel diffamierten Niedrigen wurde die Moralität zuschan-

den, im Professor Unrat von Heinrich Mann [verfilmt als Der blaue Engel mit Marlene Dietrich] so wie in den Stücken von Wedekind oder in Bergs Lulu. Die Möglichkeit dieser Freiheit {der Amoralität} verdankte sich der objektiven Zerstörung der Moral, der Bestimmung von Menschen zu Funktionen ihres gesellschaftlich organisierten Eigentums {Auch das Eigentum an der Ware Arbeitskraft ist gesellschaftlich organisiert}. Das Plädoyer gegen die Moral hinkt deren objektiver Zerstörung nach, die Kritik der Identität ist noch zu harmlos, indem sie die objektive Zerstörung der subjektiven Gestalt der Identität bestätigt.

Adorno, Negative Dialektik, stw 113, Selbsterfahrung von Freiheit und Unfreiheit, S. 262:

„Humanität widerfährt dem Individuum erst, sobald die gesamte Sphäre der Individuation, ihr moralischer Aspekt inbegriffen, als Epiphänomen durchschaut ist. ...“

— {Das wäre die Kritik der Autonomie, und zwar der starren Autonomie, wie sie von der Kantschen Moral gefordert wird.}

„Zuzeiten vertritt die Gesamtgesellschaft, aus der Verzweiflung ihres Zustands heraus, gegen die Individuen die Freiheit, die in ihrer Unfreiheit zu Protest geht. Andererseits lebt im Zeitalter universaler gesellschaftlicher Unterdrückung nur in den Zügen des geschundenen oder zermalnten Individuums das Bild von Freiheit gegen die Gesellschaft.“

— {Die Züge des geschundenen oder zermalnten Individuums sind durchaus die Züge des Professors Unrat von Heinrich Mann.}

Die theologische Gestalt der bewußten Preisgabe der eigenen Autonomie um deren Behauptung in der Welt willen ist der Pakt mit dem Teufel, der vor dem sacrificium intellectus, dem Opfer des Verstandes, bewahren soll. Wie dieser Pakt mit dem Teufel aussieht oder die Begründung, dazu noch eine Stelle aus dem Doktor Faustus (Rede Adrian Leverkühn):

„Item, mein verzweifelt Herz hat mir's verscherzt. Hatte wohl einen guten geschwinden Kopf und Gaben, mir von oben her gnädig mitgeteilt, die ich in Ehrsamkeit und bescheidenlich hätte nutzen können, fühlte aber nur allzu wohl: Es ist die Zeit, wo auf fromme, nüchterne Weis, mit rechten Dingen, kein Werk mehr zu tun und die Kunst unmöglich geworden ist ohne Teufelshilf und höllisch Feuer unter dem Kessel ... Ja und ja, liebe Gesellen, daß die Kunst stockt und zu schwer worden ist und sich selbst verhöhnt, daß alles zu schwer worden ist und Gottes armer Mensch nicht mehr aus und ein weiß in seiner Not, das ist wohl Schuld der Zeit. Lädt aber einer den Teufel zu Gast, um darüber hinweg und zum Durchbruch zu kommen, der zeiht seine Seel und nimmt die Schuld der Zeit auf den eigenen Hals, daß er verdammt ist. Denn es heißt: Seid nüchtern und wachet! Das aber ist manches Sache nicht, sondern, statt klug zu sorgen, was vonnöten auf Erden, damit es dort besser werde, und besonnen dazu zu tun, daß unter den Menschen solche Ordnung sich herstelle, die dem schönen Werk wieder Lebensgrund und ein redlich Hineinpassen bereiten, läuft wohl der Mensch hinter die Schul und bricht aus in höllische Trunkenheit: so gibt er sein Seel daran und kommt auf den Schindwasen.“ [Fischer 1967, letzter Abschnitt (47.), S. 498 f]

— Die Einsicht, daß das Böse der Theologie längst zur harmlosen Erinnerung an eine idyllisch erscheinende Vorzeit verkam, macht die Philosophie zu einer traurigen Wissenschaft, die keinen Halt hat, weder in sich selbst, noch in realen Tendenzen. Subjektive Rettung auf Zeit ist selbst vom Pakt mit dem Bösen nicht zu erwarten, denn der ist an den ausgehöhlten Seelen desinteressiert. Aus dem Kopf zitiert: »Für einen Leichnam bin ich nicht zu Haus; Mir geht es wie der Katze mit der Maus«, sagt Mephisto in Goethes Faust I, Prolog im Himmel.

210 Die letzte Erinnerung der Menschen an ihre humane Bestimmung liegt vielleicht im Erschrecken über die Leblosigkeit ihrer Seelen, der Unfähigkeit, sich zu erinnern. Um den Subjekten auch nur die Fähigkeit, vor sich selbst zu erschrecken, zu erhalten, bedarf es der Erinnerung der Tradition, nicht in ihrer historischen Gestalt, sondern in der gegenwärtigen, in der sie zerfällt, in der sie vom Steinbruch, aus dem die Kulturindustrie sich bedient fast nicht zu unterscheiden ist, zu unterscheiden wäre nur durch die übermenschliche Anstrengung, das Zerfallene darzustellen als das, was es ist, Negativ der menschlichen Bestimmung, die keiner Positivität sich unterstellt. Dadurch bekommt die Philosophie, ohne dass sie die Konsequenz des Gedankens der Darstellung opfern dürfte, den Charakter von Kunst, die ihre objektive Unmöglichkeit in ihren eigenen Werken zu reflektieren vermag. Die Gefahr der Geistesverwirrung, der sie damit sich aussetzt, kann sie nur durch die strengen Exerzitien entgehen, in denen die Moral, vielleicht, und auch nur auf Zeit, eine Zuflucht finden könnte.

215

220