Vorbemerkungen

Peter Bulthaup: Vorlesung Negative Dialektik I

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.) 27 Vorlesungen im WS 1978/79 an der Universität Hannover. Die Vorlesungen waren Mo und Do von 15 - 16 Uhr.

(2.) Von allen Vorlesungen 27 VL gibt es schriftlich formulierte Vorbereitungen von P.B. in Form von Handschriften (Spiralblöcke). Von den Studenten gibt es von 20 Vorlesungen Typoskripte (Tonbandprotokolle) – 7 VL wurden anhand der Handschriften neu geschrieben und es wurden die Zitate eingefügt.

(3.) 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 formulierter 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.

(4.) 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)

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

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter
Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover
Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978
Signatur Noviss. 455, RBL-122
Persistente URL http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064852

(6.) Handschrift 2. Heft: (7.-11. VL)

Autor oder Urheber Peter, Bulthaup
Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover
Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978
Signatur Noviss. 455, RBL-123
Persistente URL http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064851

(7.) Handschrift 3. Heft: (12.-19. VL)

Autor oder Urheber Peter, Bulthaup
Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover
Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978
Signatur Noviss. 455, RBL-124
Persistente URL http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064850

(8.) Handschrift 4. Heft: (20.-26. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter
Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover
Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978
Signatur Noviss. 455, RBL-125
Persistente URL http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064849

(9.) Handschrift 5. Heft: (27. 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

(10.) 20 Typoskripte: (Tonbandprotokolle)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter
Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover
Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1978
Signatur Noviss. 455, VNS-001
Persistente URL http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00066148

(Mo und Do, 15-16 Uhr)

[Handschrift, 1. Heft, S. 2r - 8r] [Kein Typoskript]

Der Begriff der Dialektik ist vieldeutig. Er umfaßt die Beweisführung der Eleaten, die Platons, wurde auch synonym gebraucht für Logik, dann als Bezeichnung für die Logik des transzendentalen Scheins (transzendentale Dialektik) und für kanonisches Verfahren der Hegelschen Logik und unter dem Titel materialistische Dialektik als Alternative zum Idealismus Hegels. Bei keiner der genannten Bedeutungen macht der Ausdruck 'negative Dialektik' Sinn, er ist zunächst schlicht unverständlich, es sei denn für schlichte Parteigemüter (Peter Ruben → Dialektischer Materialismus), die schreiben negative Dialektik ist Negation der Dialektik und das sei die Leugnung der Dialektik.

Statt nun eine Definition erst von Dialektik und dann von negativer Dialektik zu versuchen, möchte ich als Modell vorführen, wie zu argumentieren nicht sinnvoll ist und vielleicht eine erste Vorstellung von der Nötigung zu negativer Dialektik vermitteln. Als erster Grundsatz der materialistischen Dialektik wird aufgeführt: Einheit und 'Kampf' der Gegensätze. Weil eine Wendung wie Einheit der Gegensätze zur bedeutungslosen Floskel verschlissen wurde, zunächst die Präzisierung, daß es sich bei Gegensätzen um einander entgegengesetzte Sätze oder Urteile handelt. Schlicht: Ein Pferd ist eine Pflanze / Ein Pferd ist nicht eine Pflanze. Diese Sätze stehen zueinander im Verhältnis der Kontradiktion, sie können weder beide wahr noch beide falsch sein. Daß nicht beide Urteile zugleich wahr sein können ist der Inhalt des von Aristoteles explizit ausgesprochenen Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch.

Diesen Satz zu beachten ist die Voraussetzung jeder vernünftigen und jeder sinnvollen Rede. Sinnvoll ist eine Rede dann, wenn sie einen Gegenstand hat, wenn über etwas geredet wird. Wird der Satz nicht beachtet, wird zugleich von dem geredet, was eine Pflanze ist, und von dem, was keine Pflanze ist, dann zerfließen die Grenzen zwischen den Gegenständen, von denen die Rede ist. Es wird dann immer von Allem geredet und von nichts Bestimmtem. Die unvernünftige Rede hat keinen bestimmten Gegenstand., der, der sie anhört, weiß nicht und kann auch garnicht wissen, wovon die Rede ist. Weder für den der redet, noch für den, der zuhört, haben dann die Wörter eine Bedeutung. Es ist einfach zu zeigen, daß dann, wenn der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch verletzt wird, in jedem Urteil die Begriffe beliebig ausgetauscht werden können. Pferd kann ersetzt werden durch Pflanze und Nicht-Pflanze, Stein und Nicht-Stein usf. Das kann aber nur gezeigt werden, wenn die verschiedenen Begriffe schon als von verschiedener Bedeutung vorausgesetzt werden und dann gezeigt wird, daß sie durch die Nichtbeachtung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch die Verschiedenheit der Bedeutungen einbüßt.

Die Bestimmung dessen, was ein Widerspruch ist, hat den Unterschied der Bedeutungen zur Voraussetzung, und damit eine auf Bedeutungen bezogene Rede. Nur unter Voraussetzung der vernünftigen Rede läßt sich überhaupt bestimmen, welchen Forderungen sie genügen muß, und zeigen, daß eine Rede, die diesen Forderungen nicht genügt, keinen Gegenstand hat. Anders ausgedrückt: Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist eine Reflexionsbestimmung, er resultiert aus der Untersuchung, unter welchen Bedingungen eine Rede einen Gegenstand haben kann, und diese Untersuchung setzt als ihren Gegenstand die vernünftige Rede voraus. Solche Reflexionsbestimmungen – hier nur der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch – sind n i c h t auf einer der heute so beliebten Metaebenen, nicht jenseits der vernünftigen Rede zu bestimmen, sondern sie sind die der Vernünftigen und Sinnvollen Rede immanenten Bestimmungen, die zugleich explizit formuliert werden können als universalien, allgemeine und notwendige Bedingungen jeder vernünftigen Rede, wodurch sie zu einer Rede

über die Rede über einen Gegenstand werden. Als immanente Bedingungen der vernünftigen Rede sind sie in einer dieser Rede transzendenten Rede über die Rede zu formulieren. Sind sie denn ausgesprochen, so enthält der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch den Begriff Widerspruch, und im Widerspruch ist eine Relation von Urteilen. Ein Pferd ist eine Pflanze und ein Pferd ist keine Pflanze.

Der Begriff des Widerspruchs enthält diese Relation kontradiktorischer Urteile, oder der Begriff des Widerspruchs ist die Einheit der Gegensätze. Als Kriterium für die vernünftige Rede – genügt sie der Forderung den Widerspruch zu vermeiden oder nicht – ist die Negation des Widerspruchs die immanente Bedingung vernünftiger Rede. Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionsbestimmung, sie kann von einer Rede ausgesagt oder verneint werden, die Negation dieser Reflexionsbestimmung ist die immanente Bedingung einer sinnvollen Rede, dafür also, daß diese Rede überhaupt auf Gegenstände bezogen werden kann. Wäre dieser Gegenstand selbst in sich widersprüchlich, dann könnte über ihn geredet werden entweder in einer Rede, die Widerspruchsfrei ist, dann wäre diese Rede dem Gegenstand nicht adäquat, oder in einer Rede, die widersprüchlich ist, dann wäre diese Rede sich selbst nicht adäquat, sie wäre sinnlos. Einmal gesetzt, die Realität sei widersprüchlich, dann müßte eine Theorie, in der diese Realität adäquat dargestellt wäre, ebenfalls widersprüchlich sein, oder eine Theorie, die diese Realität positiv erfaßt könnte dem Kriterium vernünftiger Rede nicht genügen, die Theorie wäre irrational und damit Gegenstandslos, sie könnte die Widersprüche der Realität nicht einmal bezeichnen.

Anmerkung: Das ist kein nur logisches Problem. Nach einem materialistischen Grundsatz bestimmt das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein. In dieser abstraktesten Formulierung ist der Satz falsch, was ich hier nur behaupten, nicht begründen kann, aber soweit erläutern muß, daß daraus, daß der Satz das Bewußtsein bestimme das Sein falsch ist, nicht notwendig folgt, daß das Sein das Bewußtsein bestimme, denn das Bewußtsein könnte ja für sich autonom, in Beziehung auf die Realität aber ohnmächtig sein (Stoizismus in der Phänomenologie). Es wäre auch denkbar, daß die Übermacht des Seins gegenüber dem Bewußtsein keine Invariante der Geschichte ist, sondern anwächst, bis das seiner Ohnmacht bewußte Bewußtsein vor der übermächtigen Realität kapituliert. In der Psychoanalyse heißt das Identifikation mit dem Angreifer. Ein solches Bewußtsein wird positiv, bezieht sich affirmativ auf die Realität und zerstört dadurch seine innere Kohärenz, die Voraussetzung der Kritik der Realität ist.

Die Entwicklung der Philosophie vom Deutschen Idealismus zum Positivismus und Irrationalismus – beide sind unter der Voraussetzung gesellschaftlicher Widersprüche äquivalent – wäre dann Symptom des Anwachsens der Übermacht einer widersprüchlichen Realität. Diese Realität erschiene in der Sprache als Zerstörung der sinnvollen Rede, durch die sich Viele auf einen ihnen gemeinsamen Gegenstand beziehen können, und das Gequassel von der Kommunikation gesteht ja auch offen ein, daß es in der Rede nicht mehr um die Sache, d.h. auch um Wahrheit geht. So werden die immanenten Bedingungen politischen Handelns destruiert und die Übermacht der Realität im zerstörten Bewußtsein derer, die ihr unterworfen sind, befestigt. Alle Philosophie ging, ob sie es eingestand oder nicht, aus von der Autonomie des Geistes. Wenn Adorno schreibt: «Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward», dann deshalb, weil in dem Anspruch der Philosophie auf Autonomie des Geistes der Widerstand gegen die Destruktion der immanenten Bedingungen politischen Handelns sich manifestiert. Dadurch wird der Idealismus nicht wahr. Ihn einfach zu verwerfen zeigte sich unterdessen als der antiphilosophische Gestus derer, die längst schon zu der Heteronomie übergelaufen sind, als deren geistiger Agentur sie ihn verklagen.

Die Affirmation der Heteronomie findet seinen theoretischen Ausdruck in der Denunziation der Philosophie, die die theoretische Erscheinungsform des Revisionismus, der Anpassung an die Realität unter Preisgabe der Wahrheit der Theorie ist. Der Grund für den Revisionismus liegt nicht in der Theoriefeindlichkeit seiner Vertreter, sondern in der ökonomischen Entwicklung der Übermacht der Realität. Der Grund des Widerstandes gegen den Revisionismus und gegen eine aus ihm sich rechtfertigende Politik liegt in der richtigen Einsicht. Die hat ihre objektive Grenze dort, wo der Revisionismus umschlägt in Faschismus. Gegen das Rollkommando, das einen liquidiert, theoretisch im Recht zu sein, ist sinnlos. Die Möglichkeit noch des Widerstandes hängt daran, daß wenigstens die Illusion subjektiver Freiheit gewahrt ist. Ist die dahin, schlägt der Widerstand um in Organisation, der bislang die richtige Einsicht immer noch zum Opfer gebracht wurde. Ob das notwendig so ist, weiß ich nicht. (Unterschied zum Skeptizismus)

[Handschrift, 1. Heft, S. 9r - 15r] [Kein Typoskript]

Wiederaufnahme der Formulierung: Gesetzt, die Realität wäre widersprüchlich, dann müßte eine Theorie, in der diese Realität adäquat dargestellt ist, selbst widersprüchlich sein, und könnte dem Kriterium vernünftiger Rede nicht genügen, sie hätte keinen Gegenstand. Das selbst zum Gegenstand der Theorie gemacht, könnte darauf führen, daß jeder positive Inhalt der Theorie angezweifelt wird. Daß es sich bei diesem Zweifel um eine nicht ganz ernst gemeinte methodische Veranstaltung handelt, liegt schon in dem Wort angezweifelt selbst: Es wird an etwas herumgezweifelt, es weder negiert noch affirmiert. Solcher Zweifel kann sehr unterschiedliche Konsequenzen haben. Bei Descartes resultierte daraus die Selbstgewißheit des zweifelnden ich. Die Theorie, die sich selbst zum Gegenstand hatte, die Erkenntnistheorie, war zwar zunächst leer, hatte aber zugleich die Wahrheit der Gewißheit ihrer selbst, und versuchte von daher sich die Realität zu erschließen. Erschließen in dem doppelten Sinn, daß einmal aus der ihrer selbst gewissen Theorie, aus dem Selbstbewußtsein, auf eine Realität geschlossen wurde, die als Voraussetzung der Theorie sich erweist. Zum anderen sollte dadurch die Realität für die Theorie erschlossen werden, sie sollte erkannt und der Theorie entsprechend verändert werden.

Hegels „Um so schlimmer für die Tatsachen", die, die der Theorie nicht sich fügten, ist Ausdruck des Primats der praktischen Vernunft. Praktische Vernunft hieß nicht, daß die Vernunft praktisch war im heutigen Sinne, demzufolge sie nur als Instrument zur Lösung von Einzelproblemen dienen soll, sondern praktische Vernunft hieß Kultivierung der Natur und Zivilisierung der Gesellschaft so, daß im Resultat Theorie und Realität übereinstimmten. Unter der Voraussetzung des Selbstbewußtseins der Theorie sollte die Realität verändert werden, bis diese Übereinstimmung erreicht war. Die Übereinstimmung war nicht gegeben, sondern aufgegeben, und aktuell nur als Tendenz der Entwicklung. Der Begriff der Tendenz war die Einheit von Diskrepanz von Theorie und Realität und der Übereinstimmung von Theorie und Realität, immer unter Voraussetzung der logischen Konsistenz der Theorie. Nenne ich die Diskrepanz von Theorie und Realität Nichtidentität und die Übereinstimmung von Theorie und Realität Identität, dann ist die Tendenz die Einheit von Identität und Nichtidentität oder die Identität von Identität und Nichtidentität.

So hängen Logik und Geschichte zusammen. Nicht, wie häufig behauptet wird, daß die Geschichte als an und für sich logisch ausgegeben wird, daß sie notwendig einem Gesetz folge, sondern daß die Anstrengung, die Realität vernünftig einzurichten, als Tendenz der geschichtlichen Entwicklung sich erweise. Die Trennung von Logik und Geschichte dispensiert dann von dieser Anstrengung und die Kritik am – fast möchte man sagen absichtlich – mißverstandenen Hegel gibt mit dem Zusammenhang von Logik und Geschichte den Anspruch auf die Einrichtung vernünftiger Verhältnisse preis. Die Preisgabe des Anspruchs ist sowenig ein Sündenfall der Theoretiker wie die katastrophale Politik der zweiten Internationale einfach der Verrat ihrer Führer an der Arbeiterklasse ist (Nur Stichworte).

Der Anspruch auf die Einrichtung vernünftiger Verhältnisse, die der großen bürgerlichen Philosophie immanent ist, ist dann illusorisch, wenn der von diesem Anspruch bestimmte Wille sich nicht realisieren kann, oder, wenn kein moralisches Handeln möglich ist. Das tritt dann ein, wenn die handelnden Subjekte zu Funktionen ihres Eigentums werden. Nach Marx herrscht der Verwertungsprozeß des Kapitals seine immanenten Gesetze den Kapitalisten als äußere Zwangsgesetze auf, dadurch, daß diese, wenn sie gegen diese Gesetze verstoßen, ihre bürgerliche 'Existenz' verlieren (im Sinne von 'sich eine Existenz aufbauen').

Diese Umkehrung, daß die Subjekte von Herren über ihr Eigentum zu Funktionen ihres Eigentums, bei Marx: Zu Charaktermasken, werden, liegt unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise in der Tendenz der Kultivierung der Natur selbst. Die Veränderung der Natur, den menschlichen Zwecken entsprechen, geschieht nicht mehr einfach durch Bearbeitung und auch nicht durch Bearbeitung mit schon hergestellten Werkzeugen, sondern durch eine selbst schon großtechnisch produzierte Produktionsmaschinerie. Der ökonomische Ausdruck dieser Produktionsmaschinerie, bei Marx heißt sie auch tote Arbeit, ist das capital fixe. Unter Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise ist der Sinn der Produktion die von akkumulierbarem Mehrwert, und der akkumulierte Mehrwert ist das capital fixe, sodaß die Produktion von Produktionsmitteln Sinn und Zweck der Produktion ist. Das ist einmal das, was Marx die Entfesselung der Produktivkräfte nannte, das Anwachsen des Potentials zur Kultivierung der Natur, es ist damit zugleich das Anwachsen der Dominanz der toten Arbeit über die lebendige, durch die sie in Gang gesetzt wird, ökonomisch zum Anwachsen der Herrschaft des capital fixe. Dieselbe Tendenz, die zur Entfesselung der Produktivkräfte führte, und damit zur Befreiung der Menschen von Naturzwängen, führt zu der wachsenden Abhängigkeit auch der Subjekte der bürgerlichen Klasse, die einmal die Subjekte des Selbstbewußtseins der Theorie waren, von dem verselbständigten ökonomischen Prozeß, dessen Tendenz nicht auf reale Freiheit, denn das wäre die Übereinstimmung von Selbstbewußtsein und Realität, sondern auf Destruktion der Realität geht. Das ist die Idee der Dialektik der Aufklärung. Sie geht zurück auf den von Marx dargestellten Widerspruch von entfesselten Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, in dem schon steckt, daß die Tendenz der Geschichte einen Widerspruch in sich selbst habe.

Anmerkung: Tendenz war die Identität von Identität und Nichtidentität, insofern hat die Tendenz immer schon den Widerspruch in sich, aber dieser Widerspruch soll in der Tendenz im Hegelschen Sinn aufgehoben sein. Aufgehoben heißt aufbewahrt und negiert. Im Ziel, auf das die Tendenz geht, und ohne das es die Tendenz nicht gäbe, ist der Widerspruch negiert, in der Tendenz, die die antizipierte Negation des Widerspruchs zur Voraussetzung hat, ist der Widerspruch noch enthalten. Formal ist es dann trivial zu sagen, die Tendenz habe einen Widerspruch in sich selbst. Der Widerspruch von entfesselten Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist aber nicht der, der der Tendenz selbst immanent ist, sondern die Tendenz stimmt überein mit der Entfesselung der Produktivkräfte, die Produktionsverhältnisse sind aber, bei Marx der Grund, aus dem die Tendenz blockiert ist. So ist bei Marx der Begriff der Fesselung der Produktivkräfte zu verstehen, als Negation der Tendenz, und nicht empiristisch in dem Sinne, es könne unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen keine technischen Innovationen geben. Marcuses These von einer alternativen Technik beruht auf diesem empiristischen Mißverständnis. [Ende der Anmerkung]

Im Marxschen Widerspruch von entfesselten Produktivkräften und Produktionsverhältnissen liegt die Negation der Tendenz als Blockierung der geschichtlichen Entwicklung, die selbst noch unter dem Aspekt dieser Tendenz begriffen wird. Der Idee der Dialektik der Aufklärung zufolge liegt die Negation der Tendenz in der Tendenz selbst. Die Tendenz hebt sich in der historischen Entwicklung – notwendig ? – selbst auf. Damit wird die Idee der Dialektik der Aufklärung zu der einer negativen Geschichtsphilosophie. Horkheimer und Adorno waren zu gute Moralisten, als daß sie in der Dialektik der Aufklärung dieser Idee konsequent gefolgt wären, das macht dieses Buch schwerverständlich und erleichtert Mißverständnisse. Die negative Dialektik versucht, die Alternative von Affirmation der Tendenz und Negation der Tendenz selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen und als falsch zu erweisen. Da in den Text der negativen Dialektik soviele Voraussetzungen (Logik, Metaphysik, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie und Kritik der politischen Ökonomie) eingegangen sind, möchte ich das in den ersten beiden Stunden skizzierte an diesen Voraussetzungen entwickeln, und nicht am Text.

[Handschrift, 1. Heft, S. 16r - 23r] [Kein Typoskript]

Für die Philosophie gibt es eine prinzipielle Schwierigkeit, das Verhältnis von Theorie und Realität, von Denken und Sein zu bestimmen. Denken vollzieht sich in Begriffen, Urteilen, die Relationen von Begriffen sind, und Schlüssen, die Relationen von Urteilen sind. Urteile sind wahr oder falsch nicht aufgrund der verschiedenen Relationen der Begriffe (Alle A sind B, kein A ist B), sondern auf Grund der Bedeutungen der Begriffe. Das Urteil „kein Haus ist ein Gebäude" (etwas Gebautes) ist falsch nicht auf Grund der Form des Urteils sondern wegen der Bedeutung der Begriffe, die mit dieser Form des Urteils nicht übereinstimmt, ebenso ist das Urteil „kein Mensch ist eine Insel" wahr nicht auf Grund der Form des Urteils sondern ebenfalls wegen der Bedeutung der Begriffe. Das Nächstliegende wäre eine Untersuchung des Verhältnisses von Begriff, dessen Bedeutung und der Realität, die Voraussetzt, daß die Bedeutung der Begriffe „Begriff, Bedeutung" und „Realität" erkannt ist. Ein Teil, und nicht der Unbedeutenste, sondern der prinzipielle Teil des Problems muß schon gelöst sein um mit der Untersuchung des Problems beginnen zu können. Das ist die petitio principii [Inanspruchnahme des Beweisgrundes], die notwendig jeder systematischen Sprachphilosophie zu Grunde liegt. Eine petitio principii muß nicht falsch sein. Bei der Skizzierung des Beweises von Aristoteles dafür, daß eine Rede, die dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht genügt, keinen Gegenstand hat, habe ich wie Aristoteles selbst von einer petitio principii gebrauch gemacht, und zwar insofern, als dieser Beweis unterstellt, es könne willkürlich zwischen richtigen Schlußformen und solchen, die den Widerspruch zulassen, gewechselt werden. Dann läßt sich zeigen, daß die Bedeutungen der Begriffe verschwimmen, daß eine Rede, die Widersprüche zuläßt, weder einen Sinn noch einen Gegenstand hat. Eine Argumentation, die sich nur in Widersprüchen bewegte, hätte demzufolge keinen Sinn, auch nicht den, daß eine solche Rede keinen Sinn hat, denn die Distinktion zwischen sinnvoller und sinnloser Rede kann innerhalb der sinnlosen Rede nicht getroffen werden. Ebenso kann eine Sprachphilosophische Untersuchung nicht von der Sprache, in der sie dargestellt wird, abstrahieren, sie setzt also Sprache nicht nur als ihren Gegenstand, sondern auch als ihr Medium voraus, ist also eine Untersuchung der Sprache in der Sprache selbst. Möglich wäre es schon, das Verhältnis von Begriff, Bedeutung und Realität von der Seite der Sprachphilosophie her anzugehen, nur müßte eine solche Untersuchung, weil sie den Begriff des Begriffs voraussetzt, von der immanenten Analyse des Begriffs ausgehen, und damit von dem Begriff, der sowohl sich selbst Gegenstand als auch mit sich identisch ist. Explizit ist die immanente Analyse dessen, was sich selbst Gegenstand und zugleich mit sich identisch ist Thema der Wissenschaftslehren Fichtes, die das Prinzip der petitio principii, die sich nun mal nicht vermeiden ließ.

Vom Problem des Verhältnisses von Theorie und Realität, Denken und Sein gelangt ein Philosoph, der seinen Gegenstand kennt und sein Handwerk versteht, fast mühelos und ohne falsche Tricks zu beinahe jedem bedeutenden Werk der systematischen Philosophie, und in jedem reflektieren sich implizit oder explizit die Probleme der anderen, deswegen ist es auch willkürlich, mit welchem begonnen wird (Deswegen kann ich damit begründen, warum ich nicht mit Fichte, sondern mit Parmenides beginne). Mit Parmenides zu beginnen ist allenfalls deswegen zweckmäßig, weil der das Problem von Denken und Sein direkt angegangen ist. Es gibt eine Form von Urteilen, in denen über das Verhältnis von Denken und Sein unmittelbar geurteilt wird, das sind Existenzurteile.

Prädikative Urteile: Alle A sind B /Alle Pferde sind Tiere

Existenzurteile: Es gibt Pferde

Existenzurteile gelten notwendig und allgemein. Daß notwendig Pferde existieren, wird sich mit den Mitteln der Logik nur schwer beweisen lassen. Die Wahrheit aller Urteile hängt außer von der Form auch von der Bedeutung der Begriffe ab, nur das tautologische Urteil „Alle A sind A" ist völlig unabhängig von der Bedeutung des Begriffs, es ist allein aus logischen Gründen wahr, denn sonst müßte der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch verletzt werden. Parmenides ist nun auf die ebenso schlichte wie geniale Idee gekommen, dem Existenzurteil die Form des tautologischen Urteils zu geben: Seiendes ist und Nichtseiendes ist nicht.

Parmenides, 2. Fragment:

„Wohlan, so will ich denn sagen (nimm du dich aber des Wortes an, das du hörtest), welche Wege der Forschung allein zu denken sind: der eine Weg, daß IST ist und daß Nichtsein nicht ist, das ist die Bahn der Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit), der andere aber, daß NICHT IST ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar; denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen." [Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlts Klassiker, S. 44 f] [1)]

— Dieser logisch klaren und zunächst einleuchtenden Feststellung möchte ich eine zumindest ebenso plausible Stelle aus der Negativen Dialektik entgegensetzen (Adorno, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, 1977, Band 6, S. 139):

„Kein Sein ohne Seiendes. Das Etwas als denknotwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht identischen Sachhaltigen; ohne das Etwas kann formale Logik nicht gedacht werden. Sie ist nicht zu reinigen von ihrem metalogischen Rudiment."

— Mit Parmenides wäre darauf zu antworten: Sag ich Ja. Ohne Sein, d.h. Nicht-Seiend ist (nur) [ist im Text durchgestrichen] Nichtseiendes. Von Nichtseiendem kann ich keinen Begriff haben, schon garnicht den des Seins. Wäre nur Nichtseiendes, so gäbe es weder den Begriff des Seienden noch überhaupt den der Existenz. Daß Denken ohne metalogisches, ohne den Gegenstand des Denkens nicht wäre, ist gerade der Inhalt des Satzes, daß Nichtseiendes weder gedacht noch über es geredet werden kann. Eben weil es undenkbar ist, Nichtseiendes zu denken, fallen Denken und Gedachtes mit der Existenz des Gedachten zusammen. Adornos Argumentation ist der des Parmenides ausgeliefert, weil etwas anderes gesagt wird als gemeint ist. Adorno benutzt den terminus Seiendes, und alles Seiende stimmt darin überein, daß es ist. Daß das den Begriff des Seienden erschöpfe, ist damit nicht gemeint. Der Begriff des Seienden wird äquivok gebraucht, als oberster Allgemeinbegriff, und als der zur Bezeichnung von Einzelnem. Die Äquivokation im Begriff des Seienden ist schon von Thomas [v. Aquin] als notwendig erkannt worden: Allem Seienden kommt Sein zu, aber nur in analoger und nicht in identischer Weise: Es gibt Unterschiede in der Weise, wie einem Seienden Sein zukommt, denn das Seiende ist entweder ein ens a se, subsistiert in sich, es hat seinen Existenzgrund in sich selbst, oder es ist ein ens ab aliud, hat seinen Existenzgrund in einem anderen. (Warum die Äquivokation notwendig ist, werde ich bald vorführen, aber man kann nicht alles gleichzeitig machen, ohne den Vortrag völlig zu verwirren)

Adorno schreibt dann nichts anderes, als daß der Sache nach die Bedeutung des Begriffs des Seins ein ens ab aliud ist, ohne daß er das aliud in dieser Abstraktheit angeben könnte, daß der Begriff des Seins für die idealistische Philosophie als Identität von Denken und Sein als ens a se aufgefasst werde.

Anmerkung: Mit ganz wenigen termini technici aus der scholastischen Terminologie, univoker und äquivoker Begriff des Seins, ens a se und ens ab aliud, die alle in den Bereich des

Begriffs der analogia entis gehören, mit einer Art Pidgin-Theologen-Latein lassen sich schon viele Probleme viel durchsichtiger darstellen. An Hand solcher termini lassen sich über Nachschlagwerke die entsprechenden Stellen bei Thomas finden, und die Kenntnis dieser Stellen erspart einem manchen Unfug. [Ende der Anmerkung]

So plausibel der Text des zweiten Fragments sich ausnimmt, er steckt voller Widersprüche. Univoce [Eindeutig] sind die Sätze Seiendes ist [2)] und Nichtseiendes ist nicht äquivalent, aber damit ist über Nichtseiendes geredet, und Nichtseiendes sei weder erkennbar noch auszusprechen. Auch die falschen Sätze Seiendes ist nicht und Nichtseiendes ist lassen sich nicht aussprechen, denn sie verletzen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, und ist der verletzt, hat die Rede keinen Gegenstand. Bleibt nur der Satz Seiendes ist, die reine Tautologie. Rein tautologisch läßt sich aber der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch nicht formulieren, der im Falle des Existenzurteils lautete: Seiendes kann nicht zugleich sein und nicht sein, was zumindest die Formulierung der falschen Aussage, Seiendes kann nicht sein, voraussetzt. Weil Parmenides mit dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch argumentiert, widerspricht er dem Resultat seiner Argumentation, denn in der Argumentation muß [er] Nichtseiendes nennen, was dem Resultat seiner Argumentation nach unmöglich ist. Würde er nicht mit dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch argumentieren, hätte er kein Kriterium zur Unterscheidung von wahr und fasch, seine Behauptung „Sein ist" wäre eine mythische Erzählung vom Sein. Das hat dem Heidegger, der ein ausgefuchster Logiker war, am Parmenides so gut gefallen. Allgemein formuliert: Die Begründung des Verhältnisses von Denken und Sein allein aus dem Existenzurteil ist widersprüchlich und schlägt im Resultat um ins Orakel. Theoretiker, die das Verhältnis von Denken und Sein in dieser Abstraktion entscheiden, verwickeln sich in der Begründung in den unauflöslichen Widerspruch, daß sie gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, von dem sie Gebrauch machen müssen, ebenso zwangsläufig verstoßen, in der Praxis erzählen solche Theoretiker Märchen vom Sein und vom Bewußtsein.

---

1) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft Nr. 10, 1957, nach der von Walther Kranz herausgegebenen achten Auflage, 1956. Dieser Band erscheint mit freundlicher Genehmigung der Weidemannschen Verlagsbuchhandlung Berlin, bei der Hermann Diels „Fragmente der Vorsokratiker", Griechisch und Deutsch, herausgegeben von Walther Kranz, in drei Bänden veröffentlich wurde.
[H. Diels, 1848 - 1922; sein Schüler Walther Kranz führte sein Werk fort]

2) Das 2. Fragment des Parmenides in einer früheren Übersetzung von Diels (auf das P.B. sich in der Vorlesung wahrscheinlich bezog): Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, S. 148 ff, 3. Auflage, Weidmannsche Buchhandlung Berlin 1912:

„Wohlan, so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, daß das Seiende ist und daß es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist (so künde ich Dir) gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen."

[Handschrift, 1. Heft, S. 24r - 30r] [Kein Typoskript]

Das affirmative tautologische Existenzurteil ist nicht nur das Urteil, von dem Parmenides ausgeht, sondern das einzige, das er für zulässig erklärt. Dann aber läßt sich dies affirmative taulogische Existenzurteil nur noch nennen, nicht aber seine alleinige Geltung sich begründen, denn die Begründung muß vom Satz vom zu vermeidenden Widerspruch Gebrauch machen, und die andere Seite des Widerspruches: Seiendes ist nicht oder Nichtseiendes ist sind selbst widersprüchlich, und damit nicht auszusagen, und der terminus Nichtseiendes bezeichnet überdies ein logisches Subjekt, das nach Auskunft des Parmenides unnennbar ist. Argumentation und deren Resultat: Nur Seiendes ist, und vom Seienden ist nur zu sagen, daß es ist, schließen sich wechselseitig aus. Einfache Schlußfolgerung: Parmenides ist widerlegt und allenfalls von historischem Interesse. Genau diese Schlußfolgerung ist falsch. Um zu zeigen, daß sie falsch ist, muß die Argumentation, die bei Parmenides trotz des Eingeständnisses ihrer eigenen Unmöglichkeit weitergeht, noch etwas weiter verfolgt werden. Diese Argumentation hat nur zwei Argumente: Das tautologische Existenzurteil und den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Parmenides, Fragment 7 und 8 (S. 45 f): [1)]

[7. / 8.] „Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehör und die Zunge, nein mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde. Aber nur noch eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST ist. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches).Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen ? Wie, woher sein Heranwachsen? Auch nicht sein Heranwachsen aus dem Nichtseienden werde ich dir gestatten auszusprechen und zu denken. Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST ist. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, später oder früher mit dem Nichts beginnend zu entstehen ? So muß es also ganz und gar sein oder überhaupt nicht. Auch wird ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus Nichtseiendem könnte etwas anderes als eben dieses hervorgehen. Um dessen Willen hat weder zum Werden noch zum Vergehen die Rechtsgottheit das Sein freigegeben, es in den Fesseln lockernd, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: IST oder NICHT IST! Entschieden ist aber nun, wie notwendig, den einen Weg als undenkbar, unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den anderen aber als vorhanden und wirklich-wahr zu betrachten. Wie könnte aber dann Seiendes zugrunde gehen, wie könnte es entstehen? Denn entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es erst in Zukunft einmal sein sollte. So ist Entstehen verlöscht und verschollen Vergehen.

Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nicht etwa hier oder da ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend; denn Seiendes stößt dicht an Seiendes.

Aber unbeweglich – unveränderlich liegt es in den Grenzen gewaltiger Bande ohne Ursprung, ohne Aufhören; denn Entstehen und Vergehen wurden weit in die Ferne verschlagen, es verstieß sie die wahre Überzeugung; und als Dasselbe und in Demselben verharrend ruht es für sich standhaft an Ort und Stelle. Denn die machtvolle Notwendigkeit hält es in den Banden der Grenze, die es rings umzirkt, weil das Seiende nicht ohne Abschluß sein darf; denn es ist unbedürftig, fehlte ihm aber der, so würde es des „ganz" bedürfen (?).

Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kann st du das Denken antreffen. Es ist ja nichts und wird nichts anderes

sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein. Darum wird alles bloßer Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe.
Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist es vollendet von (und nach) allen Seiten, einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig. Es darf ja nicht da oder dort etwas größer oder etwas schwächer sein. Denn es ist weder Nichtseiendes, das es hindern könnte zum Gleichmäßigen zu gelangen, noch könnte Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als Seiendes, da es ganz unversehrt ist. Sich selbst nämlich ist von allen Seiten her gleich, gleichmäßig begegnet es seinen Grenzen. […]."

— Das Seiende kann weder entstehen noch vergehen. Es genügt die eine Seite zu betrachten, die für die andere ergibt sich dann von selbst. Es kann nicht entstehen, denn entstünde es, müßte es entweder aus Nichtseiendem entstehen oder aus anderem Seienden. Nichtseiendes ist nicht, und es gibt kein Entstehen aus dem, was nicht ist, denn sonst müßte vor dem Entstehenden Nichtseiendes sein, nach dem Entstehenden aber Seiendes. Daß es aus Nichtseiendem entstehe setzt aber voraus, daß Nichtseiendes gewesen sei, das aber hieße, daß Nichtseiendes ist. Es kann auch nicht aus anderem Seienden entstehen, denn das setzte voraus, daß anderes Seiendes ist. Dann müßte es ein Seiendes geben und ein anderes Seiendes, beide müßten unterschieden sein. Unterschieden konnten sie nur sein, wenn es zwischen ihnen ein Anderes als die beiden unterschiedenen Seienden gäbe. Wäre dieses Andere, durch das die beiden Seienden getrennt wären, das Nichtseiende, so wäre die Behauptung des Unterschieds im Seienden auf die der Existenz des Nichtseienden zurückgeführt. Daß unterschiedenes Seiendes nicht zugleich dicht, lückenlos gefügt sein kann, läßt sich zeigen: Wenn Nichtseiendes nicht ist, ist unterschiedenes Seiendes nur durch ein drittes Seiendes zu unterscheiden. Dieses muß sich aber sowohl von dem ersten als auch von dem zweiten Seienden unterscheiden. Statt das Problem zu lösen, ist es nur verdoppelt worden, und die Folge der Verdopplungen dieses Problems reißt nie ab. Es muß immer mehr Seiende geben als unterschieden werden, wenn Seiende nur durch Seiende getrennt werden kann, so daß die Zahl der Seienden größer sein muß als die Zahl der Seienden.

Zenon, Über die Natur, Fragment 3, a.a.O., S. 51:

„Wenn Vieles ist, so müssen notwendig gerade soviele Dinge sein als wirklich sind, nicht mehr, nicht minder. Wenn es aber soviele Dinge sind als eben sind, so dürfen sie (der Zahl nach) begrenzt sein.
Wenn Vieles ist, so sind die seienden Dinge (der Zahl nach) unbegrenzt. Denn stets sind andere zwischen den seienden Dingen und wieder andere zwischen jenen. Und somit sind die seienden Dinge (der Zahl nach) unbegrenzt."

— Das Seiende kann nicht entstehen, weil sonst gesagt werden müßte, Nichtseiendes ist oder es verschiedene Seiende geben müßte, und dann die Zahl der Seienden größer wär als sie selbst.

Anmerkung 1: Frage: Ist das zweite, daß die Zahl der Seienden größer sein muß als sie selbst richtig, und wenn sie richtig ist, ist sie dann ein Gottesbeweis der Art: Wenn überhaupt unterschiedenes Seiendes ist, ist notwendig mehr als dies unterschiedene Seiende, und dies 'mehr' als das unterschiedene Seiende ist ein von dem unterschiedenen Seienden zu unterscheidendes Unendliches, das aber auch als Seiendes gedacht werden muß. Dann wäre ja logisch das unterschiedene Seiende das Endliche, nur durch das Sein des Unendlichen. Es wäre eine Überlegung wert, ob die Kantsche Widerlegung des Gottesbeweises diesem Gottesbeweis standhält, oder ob diese Widerlegung selbst eine petitio principii enthält in dem Argument: 300 mögliche Taler und dreihundert wirkliche Taler unterscheiden sich nicht dem Begriff sondern

der Existenz nach, und die sei aus dem Begriff nicht heraus zu klauben. Wenn aber das Sein des Unendlichen die Bedingung der Existenz des Endlichen ist, dann ist es auch der Unterscheidung von wirklichen und möglichen Talern vorgeordnet, denn ohne wirkliche Taler, die unterschiedenes Seiendes sind, lassen mögliche und wirkliche Taler sich garnicht unterscheiden. [Ende der Anmerkung 1]

Anmerkung 2: Daß Seiendes weder entsteht noch vergeht ist der Inhalt der Erhaltungssätze in der Physik und in der Chemie. Ohne diese Erhaltungssätze, die für geschlossene Systeme gelten, gibt es keine Wissenschaft. Sie sind Bedingungen der eindeutigen Darstellung von Prozessen. Nur als Problem angegeben: Lassen sich solche Erhaltungssätze überhaupt formulieren, ohne sich in die Antinomien der Eleaten zu verstricken. [Ende der Anmerkung 2]

Mit dem tautologischen affirmativen Existenzurteil und dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch läßt sich beweisen, daß jedes nicht-tautologische Existenzurteil, das impliziert, daß es mehr als ein Existenzurteil, also eine Vielheit von Existenzurteilen gibt, logisch auf einen Widerspruch führt. Damit ist die ontologische Wahrheit radikal von der Erfahrung der gegenständlichen Welt getrennt. Die Begründung der ontologischen Wahrheit ist ebenso notwendig falsch, weil in der Begründung das genannt werden muß, was ihr selbst zufolge garnicht genannt werden kann, denn die Beweisführung selbst ist nicht deduktiv sondern apagogisch: Die zu widerlegende Auffassung von der Mannigfaltigkeit des Seienden wird auf das negative Existenzurteil Nichtseiendes ist zurück geführt. Dieses Urteil näher betrachtet, zeigt, daß die Negation im Subjekt des Urteils liegt, das Urteil selbst affirmativ ist. Die andere Form des negativen Existenzurteils Seiendes ist nicht hat die Negation im Prädikat. Parmenides führt beide an. Die Negation dieser Urteile wäre:

1.	2.
Nicht Nichtseiendes ist.	Nichtseiendes ist nicht.
Nichtseiendes ist nicht.	Seiendes ist nicht nicht.

Wenn die apagogische Beweisführung richtig ist, dann schließt sie aus ihrem ersten Resultat, das Angenommene lasse sich auf das Urteil Nichtseiendes ist zurückführen auf die Unwahrheit des Angenommenen, und die Wahrheit wäre die Negation des Unwahren. Sie macht von einer doppelten Negation Gebrauch, und erklärt diese zum logischen Äquivalent der einfachen Affirmation. Die Negation der Negation ist nur möglich, wenn das Falsche benannt wird, etwa als Vielheit. Der Beweis wäre kein Beweis, wenn diese Vielheit unmittelbar als das Nichtseiende evident wäre. Soll er Beweis sein, geht er über Begriffe, in denen Vielheit und Nichtseiendes zusammen hängen, und die können nicht einfach Nichtseiendes bezeichnen, sondern müssen positiv Einzelnes benennen. Sie sind dem Resultat nach Nichtseiende, der Beweisführung nach aber als der Möglichkeit nach Seiende vorausgesetzt, oder sie sind mittelbar Nichtseiende, unmittelbar aber als Seiende vorausgesetzt. Aber diese Voraussetzung wird logisch negiert, und die Negation dieser Negation ist der affirmative Begriff des Seienden. Die Voraussetzungen des Beweises sind also nicht in seinem Resultat aufgehoben, wie Hegel formuliert negiert und bewahrt, sondern, um wieder einen Begriff von Hegel zu verwenden, abstrakt negiert. Ein affirmativer Begriff des Seienden Allgemeinen ist mit der Existenz des Einzelnen logisch unvereinbar. Deswegen ist der affirmative Begriff des Seienden Allgemeinen nicht einfach falsch, also nicht seinerseits zu negieren, denn das würde auf den schlichten Satz Seiendes ist nicht oder alles Seiende ist nichtig hinauslaufen, der in der Konsequenz von dem ersten Seiendes ist nicht zu unterscheiden ist. Vielmehr ist aus der Untersuchung der Beweisführung zu zeigen, wie, um zu dem Resultat zu gelangen, die abstrakte Negation die bestimmte voraussetzt, und wie das erste Resultat der bestimmten Negation die Ideen Platons, also metaphysische Wahrheiten sind.

[1)] Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft Nr. 10, nach der von Walther Kranz herausgegebenen achten Auflage 1957

[Handschrift, 1. Heft, S. 30r - 38r] [Typoskript]

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

Nachträge zur letzten Vorlesung:

1.) Der Begriff des Unendlichen bereitet normalerweise Schwierigkeiten. Er sei deshalb durch eine einfache mathematische Analogie erläutert: Die Menge aller natürlichen Zahlen läßt sich auf eine echte Teilmenge der natürlichen Zahlen eindeutig abbilden. Echt heißt eine Teilmenge, wenn zwar jedes Element der Teilmenge auch Element der Menge ist (Definition der Teilmenge), wenn aber nicht jedes Element der Menge zugleich Element der Teilmenge ist (Definition der echten Teilmenge).

1	2	3	4	5	……..
2	4	6	8	10	……..

{Die Menge aller natürlichen Zahlen lässt sich auf einer echten Teilmenge der Menge der natürlichen Zahlen eindeutig abbilden.}

Bei Endlichen Mengen geht das ersichtlich nicht, denn nicht alle geraden Zahlen von 2 bis 10 sind in der Menge der natürlichen Zahlen von 1 bis 5 enthalten, 6, 8, 10 nicht. Bei der Menge aller natürlichen Zahlen geht das immer, denn jede gerade Zahl ist Element der Teilmenge, die von allen geraden Zahlen gebildet wird und Element der Menge aller natürlichen Zahlen, und zu jeder natürlichen Zahl läßt sich die korrespondierende Zahl in der Teilmenge durch Multiplikation mit zwei bestimmen, so daß eine Form des Satzes hieße, jede natürliche Zahl läßt sich mit 2 multiplizieren, und das Produkt aus dieser natürlichen Zahl und zwei ist wieder eine natürliche Zahl.

Für jede endliche Menge ist die Zahl ihrer Elemente größer als die Zahl der Elemente einer echten Teilmenge dieser Menge. Wäre eine endliche Menge auf eine echte Teilmenge dieser Menge abzubilden, dann wäre diese Menge kleiner als sie selbst, sie wäre im mathematischen Sinne eine «Unmenge», weil in sich widersprüchlich. Für Mengen mit unendlich vielen Elementen gilt das nicht. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht so eine qualitative Differenz, denn in der Formulierung, daß jede unendliche Menge sich auf eine echte Teilmenge ihrer selbst abbilden lasse ist die Abbildbarkeit der Menge auf einen Teil ihrer selbst als Identität dieser Menge mit einem Teil ihrer selbst bestimmt, sie ist in dem Teil ihrer selbst sozusagen ganz enthalten. Übertragen auf die Beweisführung von Zenon: Das, was in einem Teil seiner selbst ganz enthalten ist, hat keine Teile, sondern ist in allen Teilen dasselbe.

{Das war ja die Argumentation des Zenon gegen das Viele. Wenn das Seiende getrennt ist durch Seiendes, dann ist die Zahl des trennenden Seienden notwendig größer als die Zahl des Seienden. Wenn sich eine endliche Menge auf eine Teilmenge ihrer selbst abbilden ließe, wäre diese größer als sie selbst. Resultat bei Zenon.}

Das was im Endlichen als der Widerspruch, es sei größer als es selbst, erscheint, ist eine affirmative Darstellung des Unendlichen, der spekulative Begriff des Unendlichen.

{Jeder Begriff des Unendlichen ist spekulativ. Daß etwas Positives und seine Negation nicht eine einfache Relation bilden, ließe sich wiederum an einem mathematischen Modell zeigen: Jede positive Zahl lässt sich durch eine endliche Zahl unterschiedener Summen ausdrücken, z. B. 4 = 1 + 3 = 2 + 2 = 3 + 1. Jede negative Zahl lässt sich durch eine unendliche Menge von Zahlenpaaren darstellen, z. B. - 4 = 3 - 7 = 4 - 8 = 5 - 9. Nur um darzustellen, dass zwischen

negativen und positiven Zahlen ein qualitativer Unterschied besteht und daß zwischen Negation und Unendlichkeit ein Zusammenhang besteht, etwas komplizierter ist als das »minus mal minus ergibt plus«}

Daß das nicht die harmlose logische Spielerei ist, für die sie gehalten werden könnte, möchte ich Ihnen an einem Modell – ein Beispiel ist es nicht – zeigen. Bei Kant gibt es Pflichten gegen andere und Pflichten gegen sich selbst. Erste Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor der Menschheit in der eigenen Person. Diese Person ist zugleich ein Teil der Menschheit. Für Kant soll dann das Ganze in jedem seiner Teile gegenwärtig sein, was nur widerspruchsfrei zu denken ist, wenn das Ganze und jedes seiner Teile unendlich ist. Die Idee einer vernünftigen Gesellschaft, in der der Einzelne nicht nur Funktionselement eines für ihn heteronomen Ganzen ist {unter einem fremden Gesetz stehenden Ganzen}, sondern das Für-sich sein des Ganzen in jedem Einzelnen, ist dann nur durch den spekulativen Begriff zu fassen. Wenn der ontologische Gottesbeweis davon ausgeht, daß sich das Endliche affirmativ nicht bestimmen lasse, ohne daß diese Bestimmung in Widersprüche geriete, die nur durch den spekulativen Begriff zu beheben seien, dann wird daran die Zweideutigkeit der Argumentation deutlich: Einmal sollen im spekulativen Begriff die Widersprüche der Bestimmung des Endlichen aufgehoben sein, die Affirmation des spekulativen Begriffs ist eine Affirmation der Endlichkeit wie sie ist, zum anderen aber ist ohne den spekulativen Begriff {der Gegenstand des spekulativen Begriffs ist unendlich} keine Kritik dieser Endlichkeit wie sie ist möglich, die einen objektiven Grund hätte. Ohne den spekulativen Begriff verkommt die Kritik zur subjektiven Äußerung des Unbehagens an dem, was ist, dessen Äußerstes an theoretischer Einsicht die Tautologie ist, daß das Unbehagen ein Unbehagen sei und man sich dabei nicht wohlfühle.

{Ob überhaupt ein emphatischer Begriff von Gesellschaftskritik möglich ist, ohne implizit den ontologischen Gottesbeweis anzuerkennen, sei nur als Problem dahingestellt.}

2.) Der zweite Nachtrag ist bloß ein Hinweis: Kant wendet das Argument Zenons {nämlich daß die Reihe der Bedingungen größer sei als sie selbst} gegen den spekulativen Begriff, indem er zeigt, daß dieser inkompatibel ist mit den Gegenständen der Erfahrung.

K.d.r.V., B 514 ff (Ed. Schmidt, S.487 ff) [1] [kein Zitat im Typoskript]

3.) Zenon führt nicht nur einen Beweis dafür, daß das Seiende notwendig Eines, überall mit sich identisch Seiendes ist, weil die Vielheit oder Mannigfaltigkeit des Seienden auf einen Widerspruch führt, er führt auch Beweise dafür, daß es unveränderlich sein müsse. Für Werden und Vergehen hatte das schon Parmenides getan: Werden aus was, Vergehen in was. Aus (in) Nichtseiendes oder Aus (in) anderes Seiendes. Zenon beschränkt sich auf Beweise dafür, daß die Bewegung {im Seienden} auf einen Widerspruch führt.

a) Ehe ein Pfeil die Strecke von A nach B zurückgelegt hat, muß er die halbe Strecke zurückgelegt haben, {ehe er die halbe Strecke zurückgelegt hat, muß er} von dieser wieder die Hälfte, von dieser wieder die Hälfte u.s.f. bis ins Unendliche.

{Das ist die andere Fassung des Paradoxons von Achill und der Schildkröte: Die Schildkröte bekommt zehn Stadien Vorgabe und beide starten gleichzeitig. Wenn Achill an dem Punkt angelangt ist, an dem die Schildkröte gestartet ist, ist sie nach dem Verhältnis der Geschwindigkeiten schon ein Stadion weiter. Kommt Achill dann dahin, ist die Schildkröte wieder ein zehntel Stadion weiter. Kommt Achill dahin, ist sie ein hundertstel Stadion weiter. So beweist Zenon, dass Achill nie dazu kommt, die Schildkröte zu überholen. Der Beweis geht darauf, daß die Bewegung nicht wirklich sei, sondern ein Widerspruch ist.}

Die Teilung {der Strecke, die ein Pfeil durchfliegen sollte} läßt sich beliebig oft wiederholen. Wird sie unendlich oft wiederholt, dann ist das Resultat der Teilung entweder eine endlich große Strecke, die zum Element wird, aus dem, unendlich oft aneinandergereiht, eine unendliche große Strecke wird, die größer ist, als die von A nach B. Der Pfeil legt dann eine Strecke zurück, die größer ist als sie selbst. Oder das Resultat der unendlichen Teilung ist keine Strecke, dann kann auch die unendliche Aneinanderreihung dieser Nicht-Strecken keine Strecke ergeben, der Pfeil legt keine Strecke zurück. Soll er sich bewegen, dann müssen die durch unendliche Teilung entstehenden Teilstrecken zugleich seiend und nicht-seiend sein. Wären sie nur seiend, würde ihre Summe zu groß, wären sie nur nichtseiend, würde ihre Summe zu klein, nämlich Null {sodass die Bewegung eines Pfeiles auf den Widerspruch zurückgeführt ist, die einzelnen Elemente der zurückgelegten Strecke sind zugleich seiend und nicht seiend}. Zu einer infinitesimal kleinen Größe, einem Differential, würde Zenon fragen ist sie seiend, und der Mathematiker müßte antworten, ja, dann: Wenn sie seiend ist, hat sie eine bestimmte Größe, der Mathematiker: nein, sie ist immer kleines als eine beliebig klein vorgegebene Größe, Zenon: Was keine Größe hat, ist nicht seiend, der Mathematiker muß das zugestehen: Die Null bezeichnet die Größe von nichts Seiendem, also ist das Differential nicht seiend, und der Mathematiker muss sagen: Es ist aber doch seiend. Zenon würde sagen: Das widerspricht sich.

{Übrigens ein sehr gefährliches Argument für die Eleaten, weil der Sophist Gorgias es in einer Abwandlung benutzen wird: Was keinen Ort hat, ist nicht. Der Mathematiker müßte das zugestehen. Zenon: Die Differentialrechnung widerspricht sich selbst, denn sie gibt die Existenz einer Größe vor, von der sie die Größe nicht angeben kann, sie ist immer kleiner als, aber größer als Null. Also ist die Größe seiend und nicht seiend. Die Mathematiker ziehen sich auf den Prozeß zurück und sagen: Es ist eine verschwundene Größe.}

b) Den nächsten Beweis Zenons gegen die Möglichkeit der Bewegung lese ich Ihnen in der Gestalt vor, in der Engels ihn vorträgt, wobei Engels nicht angibt, dass er den von Zenon hat, er nennt nur pauschal die alten Griechen (F. Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S. 112):

„Solange wir die Dinge als ruhende und leblose, jedes für sich, neben- und nacheinander, betrachten, stoßen wir allerdings auf keine Widersprüche an ihnen. Wir finden da gewisse Eigenschaften, die teils gemeinsam, teils verschieden, ja einander widersprechend, aber in diesem Fall auf verschiedne Dinge verteilt sind und also keinen Widerspruch in sich enthalten. Soweit dies Gebiet der Betrachtung ausreicht, soweit kommen wir auch mit der gewöhnlichen, metaphysischen Denkweise aus. Aber ganz anders, sobald wir die Dinge in ihrer Bewegung, ihrer Veränderung, ihrem Leben, in ihrer wechselseitigen Einwirkung aufeinander betrachten. Da geraten wir sofort in Widersprüche. Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch; sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehn, dass ein Körper in einem und demselben Zeitmoment an einem Ort und zugleich an einem andern Ort, an einem und demselben Ort und nicht an ihm ist. Und die fortwährende Setzung und gleichzeitige Lösung dieses Widerspruchs ist eben die Bewegung.“

— {Zenon faßt es ein bisschen anders, wenn er sagt: Ein Pfeil, der sich bewegt, muss einen Raum einnehmen, der größer ist als er selbst.}

Logisch ist die Lösung des Widerspruchs, die zugleich die erneute Setzung des Widerspruchs ist, eine Antinomie. Man kann das einfach zeigen vermittels der semantischen Antinomie, indem man sagt: «Der Satz in diesem Kasten ist falsch». Wenn der Satz im Kasten falsch ist, wenn also falsch ist, daß er falsch ist, dann ist er wahr, und wenn er wahr ist, dann ist er falsch, wenn er falsch ist, ist er wahr, und wenn er wahr ist, ist er falsch usf. Die unaufhörliche Setzung des Widerspruchs, die seine Lösung, und die Lösung, die seine Setzung ist, ist

ein schlichter Ausdruck für die Antinomie selber. Aus einer solchen Antinomie kommt man nicht heraus: Wenn wahr dann falsch wenn falsch dann wahr, das Denken bekommt den Drehwurm.

Der Grund dafür ist, daß Bewegung als identischer Begriff genommen wird, das, was er bezeichnet, daß ein Gegenstand zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Örtern ist, aber nicht mit sich übereinstimmt. Die aristotelische Kategorie Ort läßt sich nicht eindeutig auf den bewegten Gegenstand beziehen: Er ist nicht in diesem Ort, nicht in jenem Ort, der Gegenstand ist in keinem bestimmten Ort, und doch soll er sein. Was keinen Ort hat, ist nicht, also soll der Gegenstand sein und nicht sein usf. Wenn der Begriff, hier der der Bewegung, unmittelbar mit der Sache identifiziert wird, wird der Begriff selbst antinomisch. Das hat zuerst Gorgias bewiesen, aber bevor ich dessen Beweis vortrage noch eine das Folgende vorwegnehmende Bemerkung über die Trennung von Begriff und Sache. Der Begriff der Bewegung ist nicht denkbar, ohne die Identität dieses Begriffs. Die Identität des durch den Begriff Bezeichneten ist doppelt: Der Begriff der Bewegung hat nur eine Bedeutung, wenn er auf bewegte Gegenstände bezogen ist. Die müßten identisch sein, denn wenn ein Gegenstand A an einem bestimmten Ort ist und hernach ein anderer Gegenstand B an einem anderen Ort, ist es unsinnig zu sagen, der Gegenstand A habe sich zum Ort des Gegenstandes B hinbewegt. Der Begriff der Bewegung setzt die Identität der bewegten Gegenstände voraus genauso wie die Identität der unterschiedenen Örter.

{Das, was nirgendwo ist, ist nicht. Also ist dies Sein unmittelbar an sich selbst nicht. Der logische Fehler in dieser Beweisführung des Gorgias: Zwei Begriffe von Existenz werden miteinander vermischt: Nämlich das Sein (Parmenides, Zenon, Melissos) als spekulativer Begriff und die Existenz von Unterschiedenem. Gorgias muß also die Existenz unterschiedener Gegenstände voraussetzen, um zu beweisen, dass das Sein nichts ist. Der spekulative Begriff des Seins ist logisch unverträglich mit der Existenz von verschiedenem Seienden.}

Das heißt: Die Kategorien Substanz, Zeit und Ort müssen eindeutig auf die Gegenstände zu beziehen sein. Sind aber Zeit und Ort auf einen identischen Gegenstand zu beziehen, dann sind sie mittelbar, in dem Gegenstand, aufeinander bezogen. Ist diese Relation von Zeit und Ort selbst invariant gegen Zeit und Ort, dann ist diese Relation mit sich identisch, sie ist das Gesetz der Bewegung, das sich selbst nicht verändert. Beispiel: Fallgesetz $s = ½ \cdot g \cdot t^2$

Über den identischen Gegenstand lässt sich immer eine Relation von Ort und Zeit herstellen, wenn aber diese Relation nicht mit sich identisch ist, ist der Widerspruch, der zunächst im Begriff der Bewegung lag, einfach in die Kategorie Relation transponiert: Die Relation ist dann die identische Kategorie, die Relationen, die sie unter sich befaßt, sind nicht nur unterschieden, sondern als bestimmte unvergleichbar, vergleichbar nur darin, daß sie Relationen sind, wie zuvor alles Seiende darin vergleichbar war, daß es existierte. Eine bestimmte Kategorie, hier Relation mit einem unbestimmten Inhalt, führt auf dieselben Antinomien wie das tautologische Existenzurteil. Um das zu zeigen, muß zunächst die Antinomie des tautologischen Existenzurteils untersucht werden.

---

1) Kant, K.d.r.V., B 513 - B 518 (Ed. Schmidt, S. 487-491):

[B 513] Der Antinomie der reinen Vernunft fünfter Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentale Ideen

„Wir würden von der Forderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in

eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermutlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt sein zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele. Trifft es sich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskömmt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe, und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verrät. Das [B 514] ist der große Nutzen, | den die skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft tut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die, als ein wahres Katarktikon, den Wahn, zusamt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer kosmologischen Idee zum voraus einsehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, so würde sie doch für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein sein: so würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu tun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen sein soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung sein müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpaßt, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für euren Begriff zu groß; denn dieser, welcher in einem sukzessiven Regressus besteht, kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum für euren Verstandesbegriff [B 515] in dem notwendigen empirischen Regressus zu | klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingt, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar für dieses Gesetz zu klein.

Eben so ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröße, dem Raum nach, bewandt. Denn, ist sie unendlich und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff zu groß. Ist sie endlich und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze? Der leere Raum ist nicht ein für sich bestehendes Correlatum der Dinge, und kann keine Bedingung sein, bei der ihr stehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Teil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben?) Zur absoluten Totalität aber der empirischen Synthesis wird jederzeit erfordert, daß das Unbedingte [S. 458] ein Erfahrungsbegriff sei. Also ist eine begrenzte Welt für euren Begriff zu klein.

Zweitens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Teilen, so ist der Regressus der Teilung für euren Begriff jederzeit zu groß; und soll die Teilung des Raumes irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist er für die Idee des Unbe- [B 516] dingten zu klein. Denn dieses Glied läßt noch immer | einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Teilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Kausalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingun-

gen a parte priori ohne Aufhören notwendig macht. Die bloße wirkende Natur ist also für allen euren Begriff, in der Synthesis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nötigt euch, über diesen Punkt nach dem Kausalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff zu klein ist.
Viertens. Wenn ihr ein schlechthin notwendiges Wesen (es sei die Welt selbst, oder etwas in der Welt, oder die Weltursache) annehmt: so setzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; weil es sonst von einem anderen und älteren Dasein abhängend sein würde. Alsdenn ist aber diese Existenz für euren empirischen Begriff unzugänglich und zu groß, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus dazu gelangen könntet.

[B 517] Ist aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt (es sei als bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: so ist jede euch gegebene Existenz für euren Begriff zu klein. Denn sie nötigt euch, euch noch immer nach einer andern Existenz, umzusehen, von der sie abhängig ist.

Wir haben in allen diesen Fällen gesagt, daß die Weltidee für den empirischen Regressus, mithin jeden möglichen Verstandesbegriff, entweder zu groß, oder auch für denselben zu klein sei. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und gesagt: daß im ersteren Falle der empirische Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß sei, und mithin gleichsam die Schuld auf dem empirischen Regressus hafte; an statt, daß wir die kosmologische Idee anklagten, daß sie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand. Daher war der mögliche empirische Begriff das Richtmaß, wonach die Idee beurteilt werden mußte, ob sie bloße Idee und Gedankending sei, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe. Denn man sagt nur von demjenigen, daß es Verhältnisweise auf etwas anderes zu groß oder zu klein sei, was nur um dieses letzteren willen an-
[B 518] genommen wird, und darnach eingerichtet sein muß. Zu dem Spielwerke der al | ten dialektischen Schulen gehörte auch diese Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: Ist die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wisst nicht, welches von beiden um des anderen willen da ist. Dagegen werdet ihr nicht sagen: der Mann ist für sein Kleid zu lang, sondern, das Kleid ist für den Mann zu kurz.

Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die kosmologischen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat."

Quelle: zeno.org – http://www.zeno.org/nid/20009188975

[Handschrift, 1. Heft, S. 38r - 44r] [Typoskript]

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

Korrektur: Nicht das tautologische Existenzurteil führt auf eine Antinomie, denn aus ihm {dem tautologischen Existenzurteil «Seiendes ist»} lässt sich gar nichts begründen, auch nicht sein Gegenteil, sondern tautologisches Existenzurteil und prädikative Urteile sind logisch unvereinbar, mit der einen Ausnahme, daß das Seiende Eines sei. Diese logische Unvereinbarkeit von tautologischem Existenzurteil und prädikativen Urteilen zeigt sich entweder als Widerspruch im Existenzurteil – Nichtseiendes ist – oder als Widerspruch im prädikativen Urteil, – die Zahl des Seienden ist größer als sie selbst –. Daß sich für das prädikative Urteil «Das Seiende ist Eines» kein Widerspruch konstruieren läßt, liegt daran, daß es selbst tautologisch ist, weil das Prädikat «Eines» von dem, wovon es prädiziert wird, dem Seienden (Singular) nicht zu unterscheiden ist. Wenn das grammatische Subjekt im Singular steht, ist es als logisches Subjekt Eines, so daß «Das Seiende ist Eines» heißt, was Eines ist ist eines.

Die eleatische Beweisführung läuft darauf hinaus, zu beweisen, daß von dem Sein nichts auszusagen ist {außer, daß es Eines sei}, denn was auszusagen ist, ist Unterschiedenes, die Prädikation selbst ist unterscheidend.

Beispiel: Ein Gegenstand ist blau, in der Form des Urteils: Einem logischen Subjekt wird Blausein zugesprochen. Das ist nur möglich, wenn das Prädikat «blau» von anderen Farben unterschieden ist, denn wäre alles blau, gibt es das Prädikat nicht, sondern allenfalls Helligkeitsunterschiede. Aber auch die wären Unterschiede, im einfachsten Fall von Schwarz und Weiß. Ohne den gäbe es keine mögliche Anschauung der Gestalt. Haptisch ließe sich ohne den Unterschied hart, fest einerseits nachgiebig, flüssig andererseits auch keine Gestalt unterscheiden, weil der Unterschied von Raum und Körper von dieser Unterscheidung abhängt.

Prädikate aber sind unterschieden, sie wirken {auf die logischen Subjekte der Urteile} unterscheidend, und wenn das durch sie Ausgesagte dem Gegenstand, den das Subjekt des Urteils bezeichnet, zukommt, setzen sie unterschiedenes Seiendes voraus. Jedes der unterschiedenen Seienden muß mit sich übereinstimmen, denn sonst bezeichnete das Subjekt des prädikativen Urteils nichts Bestimmtes, und das Unbestimmte kann nicht Subjekt der Prädikation sein, und es muß existieren, denn vom Nichtseienden läßt sich prädikativ nichts aussagen. Voraussetzungen des prädikativen Urteils sind der Satz der Identität und das Existenzurteil A ist A und A ist. Die Einheit von Satz der Identität und Existenzurteil, die beide das gleiche logische Subjekt haben, ist das tautologische Existenzurteil, das, wie erwiesen, die Unmöglichkeit des spezifizierenden prädikativen Urteils impliziert, sodaß die Bedingung der Möglichkeit des prädikativen Urteils die Unmöglichkeit des prädikativen Urteils impliziert.

[Übergang jetzt zu Gorgias und seinen drei Beweisen. Erstens: Es gibt nichts; Zweitens: Wenn es auch etwas gäbe, wäre es doch für den Menschen unerkennbar; Drittens: Wenn es auch erkennbar wäre, wäre es doch unserem Mitmenschen nicht mitteilbar und nicht verständlich zu machen. vgl. W. Capelle, Die Vorsokratiker, Gorgias, S. 345]

Gorgias[1)] macht nun das spezifizierende prädikative Urteil zur Voraussetzung der Existenz des Gegenstandes, der von dem Subjekt des Urteils bezeichnet wird. Das, wovon sich nicht sagen läßt, was, wie, wann und wo es ist, das ist nicht {was also nicht durch das Subjekt eines prädikativen Urteils bezeichnet werden kann, ist nicht}. Um sagen zu können, wie und wo ein Gegenstand ist, muß zuerst gesagt werden, von welchem Gegenstand die Rede ist, muß der Gegenstand identifiziert werden. [Der Texte ist in der 6.1 Vorlesung, Capelle, Gorgias]

{Damit ist das Existenzurteil abhängig gemacht davon, dass das Subjekt des Existenzurteils zugleich Subjekt eines prädikativen Urteils sein kann. Wenn Hegel in seiner Logik anfängt: Sein ohne jede weitere Bestimmung, d. h. Sein ist nicht Subjekt eines prädikativen Urteils, dann ist dies Sein das völlig Bestimmungslose, was von einem anderen völlig Bestimmungslosen, dem Nichts, nicht zu unterscheiden ist. Er nimmt dort das Argument von Gorgias auf.}

Die Angabe, «was» ein Gegenstand sei, ist dann Voraussetzung seiner weiteren Spezifikation durch prädikative Urteile. Dies «was» hat viele Namen idea, entia, eidos, essentia, substantia, wesen.

{Jetzt kommt eine Argumentation gegen Gorgias und diese Argumentation bestimmt die weitere Folge der philosophischen Tradition. Aus der Voraussetzung des prädikativen Urteils allein läßt sich die Möglichkeit eines prädikativen Urteils nicht begründen, weil die Voraussetzung des prädikativen Urteils zugleich die Voraussetzung für dessen Unmöglichkeit ist. Um diesen Widerspruch aufzulösen, wird jetzt einfach rückwärts geschlossen. Unter welcher Voraussetzung ist doch ein prädikatives Urteil möglich, so, dass durch das Subjekt dieses prädikativen Urteils ein Gegenstand bezeichnet wird, durch das Prädikat dieses prädikativen Urteils eine Eigenschaft, die diesem Gegenstand, sei es zufällig, sei es notwendig, zukommt.}

Durch die Fixierung des Subjektes des prädikativen Urteils soll die Antinomie der Voraussetzungen des prädikativen Urteils gelöst werden. Die Substanz ist Negation eines Negativen {genauer: eines Widerspruchs}, des Seienden, wie es durch das tautologische Existenzurteil als Unbestimmbares bestimmt wurde.

{Ich hatte versucht darzustellen, wie Unterschiedenheit des Seienden entweder darauf hinausläuft, dass man sagt: «Nicht seiendes ist», also den glatten Widerspruch, oder auf eine Antinomie im prädikativen Urteil selbst: «Die Zahl des Seienden ist größer als sie selbst». Dies sei aber nur dann ein Widerspruch, wenn es sich um endliche Zahlen handele. Wenn es sich um unendliche Mengen von Zahlen handelt, ist widerspruchsfrei zu formulieren, dass eine Teilmenge gleich mächtig sei wie die Menge, deren Teil sie ist. Wenn der Begriff des Wesens oder der Substanz diese Antinomie innerhalb des prädikativen Urteils lösen soll, dann ist dieser spekulative Begriff implizit ein Begriff des Unendlichen selber, also dann, wenn man mit einem Begriff des endlichen Wesens oder der endlichen Substanz arbeitet. Wenn der Begriff der Substanz als endlicher, d. h. als möglicher Begriff der Erfahrung vorgestellt wird, verwickelt sich dieser Begriff in dieselben Antinomien, wie zuvor der Begriff des Seins. Auch von der Seite der Voraussetzungen des prädikativen Urteils her löst die Substanz das Problem nur insofern, als sie die Negation eines Negativen, des Seienden, wie es durch das tautologische Existenzurteil als Unbestimmbares bestimmt wurde, ist. Innerhalb des Seienden, wie es Gegenstand der Erfahrung sein kann, löst die Substanz das Problem aber nicht. Deshalb ist es unmöglich, aus den Gegenständen der Erfahrung so etwas wie das Wesen zu extrahieren. Logisch hat die Unlösbarkeit des Induktionsproblems hier ihren Grund.}

Anders formuliert: Die Bestimmung der Substanz ist notwendig unterschieden von der Bestimmung der Existenz, und erst durch die Unterscheidung von Substanz und Existenz ist die Existenz des Unterschiedenen zu begründen.

{So dass der Begriff Substanz nicht einfach etwas Seiendes bezeichnet, sondern der Begriff der Substanz selbst ein Relexionsbegriff ist, nämlich Reflexion seinerseits auf eine Antinomie, die in den Voraussetzungen des prädikativen Urteils steckt.}
Als Affirmation der Existenz des Unterschiedenen ist es {die Substanz} Negation des tautologischen Existenzurteils, oder die Trennung von Existenz und Substanz ist die Bedingung der Existenz des Unterschiedenen.

Anmerkung: Daß das Sein, weil bestimmungslos, das Nichts sei, steht am Anfang der Hegelschen Logik, die nach diesem Anfang eigentlich nicht weitergeführt werden könnte. Darin {daß das Sein das Nichts sei} folgt Hegel zunächst dem Gorgias. Es folgt dann aber das Etwas, das «an sich» sei, und nur als Ansichseiendes überhaupt Unterschiedenes sei, und nur Unterschiedenes habe ein Dasein.

{Er folgert, daß die Einheit von Sein und Nichts entweder das Werden oder das Verschwinden ist. Werden als reine Prozessualität gibt es nicht. Werden setzt etwas voraus, das wird. Also ohne ein festes Substantielles hat der Begriff des Werdens / Vergehens auch keinen Sinn. Also impliziert der Begriff des Werdens logisch den des Etwas. Diese Argumentation hat einen unendlichen Regress, nämlich den, der im Begriff des Werdens liegt, zur Bedingung der Bestimmung, was bei Hegel Etwas, von anderen unterschiedenes heißt. So daß für Hegel dem Etwas dieser unendliche Regress selbst immanent ist. Nur dadurch kommt es in der Argumentation von Hegel zu dem Etwas, und dieses Etwas ist Subjekt der Prädikation. Als Subjekt der Prädikation muß es bestimmt sein, es muß nicht nur durch die Prädikate bestimmbar sein, sondern es muß als Subjekt vor jeder Bestimmung durch Prädikate bestimmt sein. Soweit es vor jeder Prädikation durch anderes bestimmt sein muß, muß es an sich bestimmt sein. Nur das Ansichseiende überhaupt ist Unterschiedenes, und nur Unterschiedenes hat nach Hegel ein Dasein. Dieser Begriff des An-sich seins bei Hegel entspricht genau dem ersten Begriff des Wesens. Die Kategorie Substanz bezeichnet alle die Begriffe, die ein Subjekt bezeichnen, von dem etwas ausgesagt wird, das aber von nichts [anderem] ausgesagt werden kann. „Hund“ kann nicht von irgendetwas ausgesagt werden, sondern Vierbeinigkeit vom Hund, nach Aristoteles.}

Damit expliziert Hegel im Buch vom Sein das Wesen, weil ohne Wesen kein Sein wäre. Das «An sich» {oder das Wesen} ist logisch aber nur die Bedingung der Möglichkeit des Subjektes des prädikativen Urteils, und da das prädikative Urteil das unterscheidende Urteil ist, ist das An sich {oder das Wesen} nur An sich des Subjektes der Prädikation, das Subjekt der Prädikation aber nur das der Bestimmung durch anderes, das Prädikat, also ist das «An sich» nur dadurch «An sich», daß es Sein für Anderes ist, nämlich für die Prädikation. Es ist An sich Nichts, etwas nur für Anderes, aber fürs Andere, ist es an sich, Subjekt des Prädikats, oder es ist an sich für Anderes, für sich nichts.

Das liegt daran, daß das Wesen {soweit es expliziert wird als Bedingung des prädikativen Urteils selbst} von der Existenz unterschieden ist, also nicht unmittelbar an sich selbst existiert, sondern in einem Anderen, dem unterschiedenen Seienden {das ist aber durch die äußeren Unterschiede bestimmt, die durch die prädikativen Urteile ausgesprochen werden}.

Wenn Kant dagegen am Ding an sich, von dem nichts zu prädizieren sei, festhält {es ist die unbekannte Ursache der Erscheinungen}, dann spricht er dem Wesen nicht nur seiner logischen Funktion als Subjekt des prädikativen Urteils sondern der Sache nach Existenz zu, und verwandelt es zurück in das Sein (vgl. Heideggers Kantinterpretation).

{Das ist eigentlich der Kern der Heideggerschen Interpretation von Kant, in: Kant und das Problem der Metaphysik: Daß das An-sich dann notwendig ein Seiendes sein muß, weil es sich sonst auflöst in die logische Funktion, Voraussetzung des prädikativen Urteils und ansonsten ein Nichtseiendes zu sein. Also muss dem An-sich Sein zugesprochen werden, aber keine weiteren Prädikate. Extrem entgegengesetzte Theoretiker wie Kant und Heidegger stimmen dann darin fast überein.}

Die Intention von Kant war, das An sich für das Für sich zu retten, nur lieferte er damit das An-sich dem tautologischen Existenzurteil aus. Auch die Rede vom Nichtidentischen {in Adornos Negativer Dialektik}, soweit sie affirmativ aufgefasst wird, so, als sei das Nichtidentische positiv zu haben {als sei es existent}, liefert dem tautologischen Existenzurteil sich aus.

{Deswegen hat Adorno sein Leben lang auf Heidegger gestarrt, wie das Kaninchen auf die Schlange, weil das, was durch die Negative Dialektik bestimmt werden sollte, positiv gefasst, die Negative Dialektik selbst der Existenztautologie Heideggers ausliefert.} Deswegen hat Adorno gegen Heidegger agitiert**.** [Ende der Anmerkung]

Gorgias ist, was die Ontologie angeht {die Einheit von Denken und Sein} Nihilist, was die Erkenntnis angeht, Agnostiker und was die Ethik angeht Pragmatiker.

Ontologischer Nihilismus und erkenntnistheoretischer Agnostizismus begründen sich wechselseitig. Weil die Übereinstimmung von Denken und Sein, das tautologische Existenzurteil, die Bedingung der Unmöglichkeit des prädikativen Urteils ist, durch das eine Erkenntnis erst auszudrücken ist, bedingt nicht nur der Nihilismus den Agnostizismus sondern auch der Agnostizismus den Nihilismus. (Fußnote, S. 42v: Ist Idealismus die unbedingte Einheit von Denken und Sein, dann ist der Idealismus zugleich Nihilismus und Agnostizismus, er impliziert seine eigene Unmöglichkeit. Karl Heinz Haag)

{Ebenso sehr ist dieser Nihilismus begründet dadurch, dass jedes prädikative Urteil zusammen mit dem tautologischen Existenzurteil auf einen Widerspruch führt, dass es also keine widerspruchsfreie Erkenntnis vom Seienden geben könne. Kann es keine widerspruchsfreie Erkenntnis vom Seienden geben, ist, wenn vom Seienden die Rede ist, nicht auszumachen, wovon denn die Rede ist.}

{Gorgias versucht drei Sätze zu beweisen: Erstens: Es gibt nichts; Zweitens: Wenn es auch etwas gäbe, wäre es doch für den Menschen unerkennbar; Drittens: Wenn es auch erkennbar wäre, wäre es doch unserem Mitmenschen nicht mitteilbar und nicht verständlich zu machen.} [Einschub. (Neu bearbeitete) 4. VL Metaphysik I, S. 5-11]

Eduard Zeller [2)] 1. Teil, 2. Abteilung, S. 1364 und S. 1366 [dort: Gorgias, S. 1364-1367] [kein Zitat im Typoskript]

Das Argument für den Agnostizismus, das sich aus der Unterschiedenheit von Denken und Sein ergibt, ist ein Anderes, als dasjenige, das sich aus der Identität von Denken und Sein ergibt. Fallen Denken und Sein nicht zusammen, dann ist das Denken auch nicht die Einheit des Unterschiedenen. Jede affirmative Erkenntnistheorie behauptet, sie könne über das Verhältnis von Denken und Sein bündig urteilen. Urteilen ist aber Denken, sodaß das Verhältnis von Denken und Sein ins Denken fällt, also auch beide Seiten des Verhältnisses. Entweder es gibt keine Erkenntnistheorie oder die Erkenntnistheorie setzt die Einheit von Denken und Sein voraus. Das Argument von Gorgias ist nur zwingend, wenn die Erkenntnis von der Erkenntnistheorie abhängt, und das Argument, mit dem Platon dem Gorgias begegnen wird, geht von existierenden Künsten, die Erkenntnis ihres Gegenstandes voraussetzen, aus, um dann nach dem Gegenstand der Rhetorik und ihrem Nutzen zu fragen. Praktisch sein – und das ist ja Anspruch der Rhetorik, kann nur eine Kunst, die die Erkenntnis ihres Gegenstandes hat.

Zunächst aber noch das dritte Argument des Gorgias, Zeller, S. 1367. [Ende der Handschrift]
{Der Beweis des zweiten Satzes: Wenn es auch etwas gäbe, so wäre es doch unerkennbar, denn das Seiende ist kein Gedachtes und das Gedachte ist kein Seiendes. Da ja andernfalls alles, was sich jemand denkt, auch wirklich existieren müßte und keine falsche Vorstellung

möglich wäre. Ist aber das Seiende kein Gedachtes, so wird es nicht gedacht und erkannt. – In diesem Referat [von Zeller] ist eins schief, und das ist der Grund für eine eher pädagogische Warnung vor Sekundärliteratur: Das Seiende ist kein Gedachtes und das Gedachte ist kein Seiendes. Da ja andernfalls ... u.s.w.} [Der Beweis des 3. Satzes kommt in der 7. VL]

{Nicht, was sich jemand denkt, müsste existieren, sondern zu jedem notwendigen Gedanken müsste ein Seiendes existieren. Dieses Seiende müsste ebenso notwendig existieren, wie der Gedanke, der es denkt. Das Seiende, das der Gedanke notwendig denkt, ist gefasst im affirmativen Existenzurteil. Dieses affirmative Existenzurteil führt auf die Unmöglichkeit der Unterschiedenheit der Gegenstände und damit auf die Unmöglichkeit eines bestimmten Gegenstandes als eines Gegenstandes der Erkenntnis. Bleibt also nur die andere Möglichkeit, Sein und Denken radikal zu trennen. Wenn aber Sein und Denken gegeneinander selbständig sind, lässt sich nicht sagen, wie dann ein existierender Gegenstand gedacht werden könnte. Das Argument für den Agnostizismus, das sich aus der Unterschiedenheit von Denken und Sein ergibt, ist ein anderes, als dasjenige, das sich aus der Identität von Denken und Sein ergibt. Fallen Denken und Sein nicht zusammen, dann ist das Denken auch nicht die Einheit des Unterschiedenen. Jede affirmative Erkenntnistheorie behauptet, muss behaupten, sie könne über das Verhältnis von Denken und Sein bündig urteilen. Urteilen ist aber Denken, so daß dies Verhältnis von Denken und Sein selbst wieder ins Denken fällt, also auch die Seiten des Verhältnisses von Denken und Sein. Denn wie könnte sonst, wenn die Seiten des Verhältnisses von Denken und Sein selbst nicht gedacht werden könnten, das Urteil über das Verhältnis von Denken und Sein in das Denken selbst fallen?}

---

2) Eduard Zeller [1814 - 1908, Theologe und Philosoph], Werke in 6 Bänden, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Teil 1, 2. Abteilung, hrsg. von Prof. Wilhelm Nestle, Leipzig 1919-1920. Gorgias → S. 1364-1367.

Das Werk hat 6 Bänden, gegliedert in 3 Teilen, jeder Teil besteht aus 2 Bänden (2 Abteilungen). Mit seinem Schüler Ludwig Stein begründete er 1888 das Archiv für die Geschichte der Philosophie. Eduard Zeller und Hermann Diels waren die Pioniere in der Erforschung der Quellen der Vorsokratiker.

---

1) Einschub: 4. Vorlesung Metaphysik I vom 06.05.1991 [Handschrift S. 13r - 20r]

[…] Vielheit selbst ist ein aporetischer, in sich widersprüchlicher Begriff, denn er ist ja ein Begriff für das, was nicht Eines ist. Nun läßt Vieles, für sich genommen, weder sich vorstellen noch denken, es ist, sofern es vorgestellt oder gedacht wird, immer schon auf die Einheit des Vielen bezogen. Die Eleaten haben daraus den Schluß gezogen, daß in Wahrheit nur das nicht-viele, das Eine sei, weil nicht einmal das Viele ohne die Einheit vorgestellt, gedacht werden könne. Das Eine aber ist nur durch ein negatives Prädikat bestimmt, dadurch, daß von ihm sich nicht aussagen läßt, es sei Vieles. Da so nichts bestimmtes vom Einen sich aussagen läßt, ist es kein Begriff sondern ein Unbegriff {denn dies Eine ist ja nur charakterisiert durch die negativen Aussagen, durch die Bestimmung dessen, was es nicht ist; die Konsequenz hat der Gorgias gezogen.}

Gorgias [1)], Über das Nichtseiende, Fragm. 3, die Bruchstücke 1 bis 6 (S. 41 ff):

Zeichenerklärung:

( ) = Zusätze der antiken Autoren selber (zu ihren Berichten).
< > = Zusätze des Herausgebers zu den antiken Texten.

[ ] = die zitierte Schrift ist unecht, rührt von einem anderen Verfasser her, als ihre Überschrift besagt.

„(1) Er [Gorgias] behauptet, daß gar nichts sei; wenn doch etwas ist, sei es unerkennbar; wenn aber doch etwas sowohl ist als auch erkennbar ist, sei es jedoch anderen nicht zu verdeutlichen." [Oder: Die Erkenntnis sei nicht mitzuteilen, P.B.]

— {Das ist so wie der Beklagte, der verklagt wird auf Rückgabe einer geliehenen Summe und der erst drei Zeugen dafür hat, daß er nie etwas geliehen hat, zweitens drei Zeugen, daß er das Geliehene geschenkt bekommen hat und drittens drei Zeugen dafür, daß er das Geliehene schon zurückgegeben habe. So sieht sich das hier an: Daß es erstens nicht sei, zweitens wenn es sei, dann unerkennbar, drittens, wenn erkennbar, dann die Erkenntnis nicht mitteilbar. Und daß nichts ist, schließt er, indem er zusammenstellt, was von anderen gesagt worden ist, die in ihren Äußerungen über das Seiende unter sich offenbar widersprüchliche Behauptungen aufstellten.}

„(2) ... da nämlich die einen es als eines und nicht vieles, die anderen wiederum als vieles und nicht eines und jene es als ungeworden, diese als geworden aufweisen; er schließt also dieses gegen beide Seiten. Notwendigerweise nämlich sei, behauptet er, wenn etwas ist, dies weder eins noch vieles und weder ungeworden noch geworden: nichts könnte sein; denn wäre etwas, so wäre es eine der Alternativen. Daß es aber nicht ist weder eins noch vieles, und weder ungeworden noch geworden dies zu zeigen unternimmt er einerseits wie Melissos [ist der Schüler von Parmenides, der dessen Argumente wiederholt hat, P.B.], andererseits wie Zenon und beides nach einem ersten und eigenen Beweis, in welchem er sagt, daß nicht ist, weder Sein noch Nichtsein."

„(4) Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte das Nichtseiende um nichts weniger sein, als das Seiende."

— {Bis dahin war es ja bloßes Referat, dort ist das erste Argument: «Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte wohl das Nichtseiende um nichts weniger sein, als das Seiende». Wenn vom Nichtseienden ausgesagt wird, daß es Nichtseiendes ist, dann ist dieses Nichtseiende logisches Subjekt zu einem Prädikat. Das Prädikat macht nichts weiter, als das logische Subjekt zu wiederholen. Es ist ein tautologisches Urteil, «das Nichtseiende ist nicht». Sagt Gorgias: Wenn ich das sage, «das Nichtseiende ist nicht», kann ich offenbar erstens das Nichtseiende aussprechen, als Subjekt des Prädikats des negativen Existenzurteils vorstellen. Also das logische Subjekt des Prädikats des negativen Existenzurteils vorstellen.}

{Was geschieht nun mit dem Sein bei den Eleaten? Das Sein wird auch als Subjekt negativer Prädikate vorgestellt. Also ist das Nichtsein wie das Sein jeweils logisches Subjekt negativer Prädikate. Also ist das Nichtsein mindestens so sehr wie das Sein, nämlich als Subjekt negativer Prädikate, als logisches Subjekt negativer Prädikate. Die reine Identität des Nichtseienden mit sich selbst in dem tautologischen Urteil, daß das Nichtseiende das Nichtseiende oder daß das Nichtseiende Nichtsein sei, diese Identität allein bestimmt es zu einem logischen Subjekt, als dieses logische Subjekt ist es bestimmt durch negative Prädikate und ist darin, in dieser formellen Bestimmtheit durch negative Prädikate, vom Sein nicht zu unterscheiden.}

{Der Anfang der Hegelschen Logik ist nicht vom Himmel gefallen, sondern den hat er von Gorgias abgeschrieben, daß Sein ohne jede weitere Bestimmung völlig leer sei, diese Leere sich in nichts unterscheide von dem Nichts, daß man ebensowohl sagen könnte, daß Sein nicht ist, Nichtseiendes aber ja. Oder daß Sein und Nichtseiendes gleichermaßen ist. Der logische Witz liegt darin, daß das Nichtseiende als logisches Subjekt zu einem Prädikat genom-

men wird, und als dies logische Subjekt ist es dann Eines, ist mit sich identisch und eben durch negative Prädikate «Nichtseiend zu sein» definiert. So ist es vom Sein nicht zu unterscheiden aber zweitens durch den reinen Widerspruch als «Nichtseiend zu sein» näher bestimmt.}

„(4) Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte wohl das Nichtseiende um nichts weniger sein als das Seiende. Denn sowohl das Nichtseiende ist nichtseiend, als auch das Seiende ist seiend, so daß um nichts mehr sind, als nicht sind die Dinge."

„(5) Wenn aber dennoch das Nichtsein ist, so ist, sagt er, das Sein nicht, als dessen Gegenteil. Denn wenn das Nichtsein ist, gehört es sich, daß das Sein nicht ist."

— {Und damit hat er die Parmenidische Prämisse „es ist richtig vom Sein zu sagen, daß es ist und vom Nichtsein, daß es nicht ist" auf den Kopf gestellt und hat gesagt, es ist offenbar richtig vom Nichtsein zu sagen, daß es ist und damit vom Sein, daß es nicht ist.}

„(6) Daher dürfte auf diese Weise, sagte er, nichts sein, wenn es nicht dasselbe ist, zu sein und nicht zu sein. Wenn aber dasselbe, dürfte auch so nichts sein; denn auch dann ist sowohl das Nichtseiende nicht als auch das Seiende, da es ja dasselbe ist wie das Nichtseiende. Dies nun ist der erste Argumentationsgang von jenem."

— Der logische Witz an diesem Vortrag liegt darin, daß das Nichtseiende als logisches Subjekt zu einem Prädikat genommen wird und als dies logische Subjekt ist dann eines, ist mit sich identisch, und es ist durch ein negatives Prädikat – nichtseiend zu sein – definiert. So ist es 1.) vom Sein nicht zu unterscheiden, 2.) aber durch den reinen Widerspruch: nichtseiend sein, definiert. Das sind dialektische Spielereien, die nach Absicht des Gorgias dazu dienen sollen, die Vorstellung von Wahrheit, von der Übereinstimmung von Denken und Sein, von intellectus und res ad absurdum zu führen. Solche Übereinstimmung, sagt Gorgias, sei nur möglich, wenn Denken und Sein identisch seien. Dann aber ließe dieses Denken garnicht adäquat sich darstellen, denn die Laute, in denen das Denken geäußert wird, sind nicht das Denken selbst.

{Also: Entweder sind Denken und Sein identisch, dann läßt sich dieses Denken aber überhaupt nicht in der Sprache artikulieren, denn in der Sprache artikulieren heißt in Lauten artikulieren, die Laute sind aber nicht das Denken, also müßte das Denken sich in etwas artikulieren, was es nicht selbst ist. Wenn es sich aber artikulieren würde in etwas, was es nicht selbst ist, wären Denken und Sein nicht dasselbe. So einfach ist das!}

{Ich belege Ihnen das, das ist immer noch das Fragment 3, und jetzt sind es die Teile 17 bis 26. Das ist das große Fragment „Über das Nichtseiende", das Fragment übrigens, das der Diels nicht übersetzt hat. Er hat es nicht übersetzt, weil er es für eine Prunkrede gehalten hat, also für etwas, was nur eine rhetorische Übung ist und keinen sachlichen Gehalt habe.}

Gorgias, Über das Nichtseiende, Fragm. 3, die Teile 17 bis 26 (S. 49 ff):

„(17) Daß nun nichts ist, dafür gibt er diese Beweise. … [dann fehlt ein Textstück und dann kommt, P.B.] Alles überhaupt im Sinn gehabte nämlich müsse sein, und das Nichtseiende hätte, wenn es doch nicht ist, auch nicht im Sinn gehabt werden können."

— {Nimmt einfach das Argument von Parmenides auf und sagt: Das Nichtseiende ist gar nicht zu denken. Ja, wie ließe sich dann aber dieser Satz überhaupt formulieren, daß das Nichtseiende nicht zu denken ist?}

„(18) Wenn es aber so sich verhält, könnte wohl niemand einen Irrtum aussprechen, sagt er, nicht einmal, wenn er behauptete, daß auf dem Meer Wagen um die Wette fahren. Denn alles dieses wäre ja."

„(19) Denn auch, was gesehen und gehört wird, ist (ja nur) dadurch, daß jedes davon im Sinn gehabt wird. …"

— {Also in der Sinnlichkeit wahrgenommen wird oder vom Bewußtsein wahrgenommen wird.}

„Wenn aber nicht dadurch (etwas schon ist), dann ist indes genauso – wie das, was wir sehen, (dadurch) um nichts mehr ist – auch, was wir sehen, <nicht> mehr als <das, was> wir uns ausdenken."

— {Oder: Das was wir sehen, ist nicht zuverlässig, denn es könnte ja auch eine Sinnestäuschung sein, oder eine bloße Wahnvorstellung.}

„(20) Ebenso nämlich, wie dort viele dasselbe sehen könnten, könnten auch hier viele dasselbe sich ausdenken, wodurch dasjenige allerdings nicht mehr ist. Welche aber die wahren Dinge sind, ist unklar. Daher seien, auch wenn etwas ist, uns jedenfalls die Dinge unerkennbar."

— {Zunächst wird gesagt: Für die Eleaten ist die sinnliche Wahrnehmung unzuverlässig, falsch schon deswegen, weil sie das Viele ist und nur das Eine wahr sein kann. Wenn sie aber das Viele ist und nur das Eine wahr sein kann, ist der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung und so wörtlich dann "me on", Nichtseiendes. Wenn es Nichtseiendes ist, ist alle Wahrnehmung eine Täuschung. Sagt er, wenn alle das gleiche wahrnehmen, sagt es nur soviel, nach den Eleaten, daß alle sich gleichermaßen täuschen. Wie ja auch deswegen, daß alle dieselbe Vorstellung haben, dieser Vorstellung noch nicht eine Realität korrespondieren muß. Es gibt auch kollektive Wahnvorstellungen. Manchmal gibt es dann auch Ernüchterung und dann werden diese Wahnvorstellungen, die man sich selber gemacht hat, anderen als Lüge zugeschrieben und heißen dann Steuerlüge. Anstatt daß die Leute sich selber kritisieren und sagen: Da haben wir uns mächtig kollektiv was eingebildet, was der Sache nicht entsprach und was mit einiger Überlegung ja auch hätte herausbekommen werden können, daß es der Sache nicht entsprach.}

„(20) Ebenso nämlich, wie dort viele dasselbe sehen könnten, könnten auch hier viele dasselbe sich ausdenken, wodurch dasjenige allerdings nicht mehr ist [als ein bloß Ausgedachtes]. Welche aber die wahren Dinge sind ist unklar. Daher seien, auch wenn etwas ist, uns jedenfalls die Dinge unerkennbar."

„(21) Wenn die Dinge aber auch erkennbar wären, wie könnte sie einer – sagt er – einem andern verdeutlichen? Denn was man sah, wie sollte man dies durch die Rede aussprechen? Bzw. wie könnte jenes dem Hörer deutlich werden, wo er es nicht sieht. …"

— {Wenn das Sehen nicht das Hören ist, wie kann man dann von Gesehenem, sagt Gorgias, überhaupt berichten. Denn dann muß man ja in einem anderen Medium, in dem des Hörens, von dem Nichthören berichten, nämlich von dem des Sehenden.}

„Wie nämlich auch das Sehen nicht Laute erkennt, so auch hört das Gehör keine Farben, sondern Laute. Und es spricht, wer spricht – aber nicht eine Farbe und auch kein Ding."

„(22) Was nun einer nicht auffaßt, wie wird er das von anderer Seite durch Rede oder irgendein Zeichen, andersartig als das Ding, auffassen, außer eben im Fall einer Farbe, sehend, im Fall eines <Geräusches>, hörend? Denn im Prinzip redet, wer spricht, kein <Geräusch> und auch keine Farbe, sondern eine Rede. Daher ist eine Farbe auch nicht auszudenken sondern zu sehen, ebenso kein Geräusch, sondern zu hören."

— {Oder: Es gibt zwischen den verschiedenen sinnlichen Medien, dem Sehen und dem Hören, keine Einheit. Erstens: Gäbe es eine Einheit, dann müßte offenbar das Wahre im Falschen, nämlich im sinnlichen Schein, ausgedrückt werden können. Kann aber nicht das Wahre im Falschen ausgedrückt werden, so bleibt das Falsche falsch und das Wahre gibt es überhaupt nicht. Das Argument geht aus von der Voraussetzung der Vorstellung, es könnte das Wahre, die Einheit von Denken und Sein, ausgedrückt werden im Nichtseienden, im Schein, in der Sinnlichkeit; und sagt: Dann müßte das Wahre im Falschen ausgedrückt werden können. Dann wäre es aber wieder nicht die Einheit von Denken und Sein, von Denken und Rede.}

Daß die Wahrheit, wenn sie denn wäre, nicht mitzuteilen sei, heißt dann auch, daß die Vielen nicht durch Erkenntnisse und Argumente zu verbinden seien {sondern nur durch Reden, deren Inhalt nicht die Wahrheit ist. Das hat dann Bedeutung für die überredende Rhetorik}.

Exkurs: Das ist nur möglich, oder Gorgias kann das so nur vorstellen, weil er diesen strengen Wahrheitsbegriff der unmittelbaren Identität von Denken und Sein hat. Nicht der Übereinstimmung des Verschiedenen, des Seienden und Denken, sondern der unmittelbaren Identität von Denken und Sein. Die Vorstellungen, die später daraus folgen, und die sind nicht die eleatischen und die sind nicht die des Gorgias, gehen dahin, daß in der falschen Vorstellung ja eine Wahrheit zu entdecken sei, zu entdecken nicht unmittelbar durch Ablesen aus dieser falschen Vorstellung, wohl aber durch vernünftige Interpretation dieser falschen Vorstellungen. Deswegen beginnen die Späteren, also Platon und Aristoteles, mit der Vorstellung von Auffassungen, mit der Präsentation von Vorstellungen, die ihrer Auffassung nach falsch sind. Falsch aber in dem Sinne, daß in ihnen selbst unterschieden werden kann zwischen dem, was falsch, und dem, was nicht falsch ist. Das geht aufgrund der Vorstellung bei den Eleaten nicht, also bei Parmenides, bei Melissos, bei Zenon nicht, und das geht, weil Gorgias diesen Wahrheitsbegriff der Identität von Denken und Sein von den Eleaten übernimmt, bei Gorgias nicht. Also kann eigentlich nur alles falsch sein, sagt Gorgias, die ganze Überlieferung ist falsch, beruht auf einer falschen Vorstellung.

Die Einheit des Vielen würde, wenn sie verbindlich wäre, alle Einzelnen verbinden, sie wäre dem Kampf, dem Antagonismus, der Konkurrenz und der Willkür entgegengesetzt.

{Und dazu ein Zitat von Xenophanes, er war der Lehrer von Parmenides und damit indirekt der von Zenon und Gorgias.}

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker [2)], Xenophanes, Elegien 1 und 2 (S. 17 f):

„1. … Von den Männern aber ist der zu loben, der nach dem Trunke Edles ans Licht bringt, so wie ihm das Gedächtnis und das Streben um die Tugend ist, wobei er nicht etwa Kämpfe der Titanen durchgeht oder der Giganten oder auch der Kentauren – Erfindungen der Vorzeit – oder tobenden Bürgerzwist, denn darin ist nichts Nützliches; aber der Götter allzeit fürsorglich zu gedenken, daß ist edel.

2. Aber, wenn einer mit der Schnelligkeit der Füße den Sieg gewönne oder im Fünfkampf, dort wo des Zeus heilige Flur ist am Pisaquell in Olympia, oder im Ringen oder auch weil er

die Kunst des schmerzensreichen Faustkampfes besitzt oder eine gewisse schreckliche Kampfart, die sie Allkampf benennen, so wäre er zwar für die Bürger glorreicher anzuschauen als zuvor, er erwürbe den weithin sichtbaren Ehrensitz bei den Kampfspielen und die Speisung auf öffentliche Kosten von der Stadt und eine Gabe, die ihm ein Kleinod wäre; und auch wenn er mit seinen Rossen (den Sieg gewönne), so erhielte er alle diese Ehren; und doch wäre er nicht (= keiner) so würdig wie ich. Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen. Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen. Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer unter den Bürgern wäre oder wer im Fünfkampf oder in der Ringkunst hervorragte, oder auch in der Schnelligkeit der Füße, was ja den Vorrang hat unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampf der Männer zeigen, so wäre doch um dessentwillen die Stadt nicht in besserer Ordnung. Nur geringen Genuß hätte die Stadt davon, wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewönne; denn das macht die Kammern der Stadt nicht fett."

— {Genau da, in dem Wettkampf, in der Konkurrenz, in der kämpferischen Auseinandersetzung sieht Xenophanes dann die vermenschlichten Götter des Homer und des Hesiod und mokiert sich darüber, und sagt: Wenn die Thraker Götter haben, dann sind die blond, wenn die Äthiopier Götter haben, dann sind die stumpfnasig, und wenn sich die Löwen Götter machen könnten, dann wären sie löwenähnlich. Und er wendet das Prinzip der Wahrheit des Denkens gegen das der Konkurrenz und des Kampfes.}

Wer, wie Gorgias, eine Ausbildung für Kampf und Konkurrenz verspricht, würde sich selbst die Geschäftsgrundlage entziehen. {Die rhetorische Ausbildung ist eine Ausbildung, um über die Rhetorik Einfluß und über den Einfluß Reichtum zu gewinnen. Diese rhetorische Ausbildung, sagt Gorgias direkt, hat nichts mit Wahrheit oder Unwahrheit zu tun, sondern ist bloßes Mittel, um Reichtum und Einfluß zu erwerben.} Die Absicht, die Wahrheit für nichtig (nichtseiend, unerkennbar, nicht mitteilbar) zu erklären verträgt sich offenbar gut mit einer idealistischen Vorstellung von Wahrheit als der Identität von Denken und Sein. Die bis heute beliebte These lautet: Da sich die idealistische Vorstellung von Wahrheit in Widersprüche verstrickt gibt es keine Einheit des Vielen, und was bleibt, ist die Ausrüstung für den Lebenskampf. Platon zeigt in seinem Dialog Gorgias, daß selbst diese Ausrüstung {für den Lebenskampf} ohne einen objektiven Begriff von Wahrheit nicht zu haben ist.

{Der Platon ist nicht so dumm einfach zu behaupten: Ja, es gibt aber doch Wahrheit und ich weiß sie, sondern er widerlegt den Gorgias und sagt: Selbst das Minimalprogramm, das Du mit Deiner Rhetorik hast, nämlich die Leute für den Lebenskampf besser auszurüsten, dieses Minimalprogramm ist nicht einmal durchführbar ohne einen objektiven Begriff von Wahrheit. Und das möchte ich Ihnen dann in der nächsten Vorlesung vorführen.}

---

1) zitiert wird aus der Schrift: [lat.] Anonymus, De Melisso Xenophane Gorgia Fragm. 3, in: Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, Griechisch- Deutsch übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Thomas Buchheim 1989 (Philosophische Bibliothek Meiner Nr. 404).

Gorgias → 5. Kapitel (S. 41-54), Nach dem Anonymus, De Melisso Xenophane Gorgia Fragm. 3. [deutsch: Pseudoaristoteles, Von Melissos, Xenophanes und Gorgias; vgl. W. Capelle, Die Vorsokratiker, S. 351-353]

Gorgias → 6. Kapitel (S. 55-64), Nach Sextus Empiricus, Adversus mathematicos Fragm. 3.

[Das sind die einzigen erhaltenen Schriften in denen die Fragmente von Gorgias zitiert werden]

2) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Xenophanes, Elegien. Rowohlts Klassiker Nr. 10, 8. Auflage 1957, S. 17 f

[2. Heft, S. 1r - 8r] [Einschub aus: 5. bis 11. VL Metaphysik I] [Typoskript]

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

Rekapitulation und Nachtrag. Die Voraussetzungen des prädikativen Urteils, Satz der Identität und {das tautologische} Existenzurteil, sind mit dem prädikativen Urteil logisch nicht vereinbar, denn Voraussetzung des prädikativen Urteils und dies Urteil selbst zusammengenommen führen entweder auf den Widerspruch im Existenzurteil – Nichtseiendes ist – oder im prädikativen Urteil, die Zahl der Seienden ist größer als sie selbst. Aristoteles macht deshalb die Unterscheidung von dem, wovon etwas ausgesagt wird, das aber von nichts [anderem?] ausgesagt wird und dem, was von einem Anderen ausgesagt wird {er macht einen Unterschied zwischen dem logischen Subjekt der Prädikation und den Prädikaten, die diesem logischen Subjekt zugesprochen werden}. Das, wovon etwas ausgesagt wird {das logische Subjekt}, das aber selbst nicht von anderem ausgesagt wird, sei das Wesen «was», lat. quidditas, die das Subjekt der Aussage angebe. Es gibt Antwort auf die Frage: Was ist das, wovon die Rede ist. Quidditas ist kein Prädikat, sondern das, wodurch das Subjekt identifiziert wird.

Vorsicht: Nicht jedes grammatische Subjekt ist logisches Subjekt von bestimmter quidditas, denn es gibt auch Prädikate von Prädikaten. Farbe ist keine Wesenheit, sondern immer Eigenschaft {körperlicher Substanzen}. Wenn, um die Lehre vom Wesen zu widerlegen, nach dem Wesen der Bläue gefragt wird, ist das logisch Unfug, gleichwohl ist das Urteil Blau ist eine kalte Farbe grammatisch korrekt, logisch nur, soweit «blau» als Prädikat erkannt wird, dem ein weiteres Prädikat zugesprochen wird {also Blau ist keine Wesenheit, obwohl es als grammatisches Subjekt in einem prädikativen Urteil auftreten kann}.

Das, wodurch angegeben wird was etwas ist, ist die Realdefinition des Gegenstandes: Homo est animal rationale {Realdefinition heißt, sie bestimmt das Was dieses Gegenstandes. Jetzt nicht durch Prädikate, sondern durch Bestimmung von genus proximum und differentia specifica, die gemeinsam dann die spezies ergeben}. Dadurch sind unterschiedene Wesenheiten objektiv bestimmt und subjektiv unterscheidbar {die Realdefinition ist unterschieden von der Nominaldefinition. Eine Nominaldefinition erklärt nur ein Wort. Wenn Sie alle Begriffe definieren wollten aufgrund reiner Nominaldefinitionen, dann müßte zu jedem Begriff eine Nominaldefinition angegeben werden. Das System reiner Nominaldefinitionen läuft sofort in einen regressus in infinitum}. Diese unterschiedenen Wesenheiten sollen nun die Unterschiede des Seienden bestimmen.

{Die nächste Frage ist jetzt die – und das erforderte eine Vorlesung über das Verhältnis von Realismus und Nominalismus – wieso ist die Zahl der spezifizierenden Differenzen begrenzt? Ockham hat gesagt: Die Zahl der Wesenheiten ist nicht ohne Notwendigkeit zu vermehren. Damit hat er aber den Begriff der Wesenheiten selbst geschlachtet und gesagt, dann gibt es nur noch Einzeldinge. Das würde aber am Ende darauf hinauslaufen, dass jedes Einzelding nicht mehr zu einer spezies gehört, sondern nur noch durch einen Namen zu identifizieren ist. Man kann sofort zeigen, dass, wenn das der Fall ist, es so viele Namen gibt, wie es Einzeldinge gibt, und dass das zumindest in den Erfahrungsbereich eines einzelnen Subjekts gar nicht hineinfällt. Sodass überhaupt keine Tradierung von Wissen unter solchen Bedingungen möglich ist.}

{Im Prinzip argumentiert Aristoteles so: Habe ich einen affirmativen Begriff des Seienden, dann widersprechen sich die Voraussetzungen des affirmativen Urteils und das affirmative Urteil selbst. Also muss die Bestimmtheit des Seienden, der Bestimmungsgrund des Seienden ein anderer sein als der Existenzgrund des Seienden. Und das ist die Differenz von Wesen und Existenz als Bedingung der Möglichkeit des prädikativen Urteils, damit die Voraussetzungen

des prädikativen Urteils nicht in explizitem Widerspruch stehen zu diesem prädikativen Urteil überhaupt. Damit sind die unterschiedenen Wesenheiten objektiv bestimmt und subjektiv erfahrbar.}

Diese unterschiedenen Wesenheiten sollen nun die Unterschiede des Seienden bestimmen. Ohne diese Unterschiede, wäre das Seiende ununterscheidbar, die Wesenheiten sind conditio sine qua non für die Unterschiedenheit des Seienden und damit für dessen Unterschied zum Nichts, aber sie {die Wesenheiten} sind nicht der Grund der Existenz des Seienden, denn wären sie der Existenzgrund des Seienden, dann wären sie selber Seiendes und Grund des Unterschiedes des Seienden, Seiendes hätte den Grund seiner Unterschiede in Seiendem und wäre dann der Zahl nach wieder größer als es selbst.

{Der Begriff der Wesenheit resultiert also aus dem Versuch zu unterscheiden zwischen dem Grund der Bestimmtheit des Seienden und dem Grund der Existenz des Seienden. Das Wesen wird dann, insofern es in seiner Unterschiedenheit vom Existenzgrund Bedingung für prädikative Urteile und dieselben wiederum Bedingung der Unterschiedenheit des Seienden vom Nichts sind, zu einem Moment des Existenzgrundes des Seienden. Da beißt sich die Argumentation dann sozusagen notwendig in den Schwanz: Einmal soll das Wesen von der Existenz unterschieden sein, andererseits soll ohne das Wesen Existenz von Nichtexistenz gar nicht unterscheidbar sein. Darin liegt die Schwierigkeit des Wesensbegriffs.}

Ergo sind die Wesenheiten nicht Seiendes. Sie sind aber auch nicht Nichtseiend, denn wären sie nicht-seiend, wäre der Unterschied des Seienden vom Nichts nichtseiend. Die Wesenheiten sind als seiend und nicht-seiend, sie sind das Sein eines Nichtseienden. Das Sein eines Nichtseienden aber ist der Schein, also ist der Schein das Wesen.

Hegel, Logik I, 2. Buch. Erster Abschnitt. B. Der Schein. (Glockner, S. 487-492) S. 490 f:
[Kein Zitat im Typoskript]

[Einschub] „Diese beiden Momente, die Nichtigkeit, aber als Bestehen, und das Sein, aber als Moment, oder die an sich seiende Negativität und die reflektierte Unmittelbarkeit, welche die Momente des Scheins ausmachen, sind somit die Momente des Wesens selbst: es ist nicht ein Schein des Seins am Wesen oder ein Schein des Wesens am Sein vorhanden; der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Anderen, sondern er ist der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst.

Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seins. Das, wodurch das Wesen einen Schein hat, ist, daß es bestimmt in sich und dadurch von seiner absoluten Einheit unterschieden ist. Aber diese Bestimmtheit ist ebenso schlechthin an ihr selbst aufgehoben. Denn das Wesen ist das Selbständige, das ist als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd; es ist also die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit. – Die Negativität ist die Negativität an sich; sie ist ihre Beziehung auf sich, so ist sie an sich Unmittelbarkeit; aber sie ist negative Beziehung auf sich, abstoßendes Negieren ihrer selbst, so ist die an sich seiende Unmittelbarkeit das Negative oder Bestimmte gegen sie. Aber diese Bestimmtheit ist selbst die absolute Negativität und dies Bestimmen, das unmittelbar als Bestimmen das Aufheben seiner selbst, Rückkehr in sich ist.

Der Schein ist das Negative, das ein Sein hat, aber in einem Anderen, in seiner Negation; er ist die Unselbständigkeit, die an ihr selbst aufgehoben und nichtig ist. So ist er das in sich zurückgehende Negative, das Unselbständige, als das an ihm selbst Unselbständige. Diese Beziehung des Negativen oder der Unselbständigkeit auf sich ist seine Unmittelbarkeit; sie ist ein Anderes als es selbst; sie ist seine Bestimmtheit gegen sich, oder sie ist die Negati-

on gegen das Negative. Aber die Negation gegen das Negative ist die sich nur auf sich beziehende Negativität, das absolute Aufheben der Bestimmtheit selbst."

— {Weil einerseits Existenzbegriff und Substanzbegriff getrennt sein müssen, andererseits der Existenzbegriff gar nicht zu halten ist ohne den Substanzbegriff, werden sie in einen notwendigen Zusammenhang gebracht. Sie sollen in einen notwendigen Zusammenhang gebracht werden und sollen doch nicht dasselbe sein, also nicht aufeinander zurückführbar sein, das Wesen nicht auf das Sein und das Sein nicht auf das Wesen.}

{Da hat man sozusagen den Angelpunkt einer jeden Dialektik, die die Begriffe auseinanderhalten muss, sie nicht aufeinander zurückführen kann, auch nicht sagen kann, dass der eine Begriff in sich schon den anderen vollständig enthält und doch von einer notwendigen Beziehung dieser Begriffe zueinander reden muss. Eine hilfsweise Formulierung ist die der Konstellation der Begriffe im Unterschied zu ihrer Rückführbarkeit aufeinander. Konstellation ist ein räumlicher Ausdruck, der bei Adorno in der Negativen Dialektik häufiger vorkommt, den er selbst von Benjamin hat, und die Nötigung, den Begriff einer Konstellation der Begriffe zu denken, meine ich hier vorgeführt zu haben.} [Soweit der Nachtrag]

Die dritte These von Gorgias: Wenn das Seiende erkennbar wäre, so wäre diese Erkenntnis des Seienden nicht mitteilbar, wird von ihm so begründet: Wäre die Erkenntnis mitteilbar, so wäre sie {als Erkenntnis} mit sich identisch und zugleich an verschiedenen Orten in verschiedenen Personen, also wäre sie eine und auf viele Orte und Personen verteilt, also Viele. Vieles ist aber der Zahl nach mehr als Eines, also muß die Erkenntnis der Zahl nach größer sein als sie selbst usf.

Anmerkung: Die traditionellen Wesensbestimmungen sind unkörperliche Bestimmungen von körperlichen Substanzen. Die anima rationalis, der Verstand, ist selbst keine körperliche Substanz {weil sich nur von körperlichen Substanzen ein Ort angeben lässt}, deswegen lässt von ihr der Ort sich nicht angeben. Das ist selbst dem common case geläufig: Auf die Frage: Wo ist 2 x 2 = 4 die Antwort zu geben, auf dem Benther Berg [in Hannover] oder auf der Marktkirche [in Hannover] ist unsinnig {dem entgeht die Tradition durch die Realdefinition, indem sie sagt: Ich habe eine körperliche Substanz und nur von solchen lassen sich Orte prädizieren, nicht von unkörperlichen Substanzen. Das leistet immerhin noch die alte Einteilung, wie fragwürdig sie auch sein mag}.

Wenn Erkenntnis, selbst wenn sie möglich wäre, nicht mitteilbar ist, hat die Rede keinen Gegenstand. Die Rhetorik hat die Kunst zu reden zum Gegenstand, die Kunst zu reden wäre dann die Kunst einer Rede, die nichts zum Gegenstand hat. Die Tätigkeit, die keinen Gegenstand hat, kann auch nichts bewirken, wenn aber die Kunst zu reden nichts bewirkt, ist es sinnlos, sie zu lehren, es sei denn, es gelänge vorzuspiegeln, sie bewirke etwas, dann wäre sie Betrug.

{Der Argumentation des Gorgias zufolge gibt es keine ontologische Wahrheit. Weil es keine ontologische Wahrheit gibt, beschränkt sich die Rede auf die Verfolgung von Zwecken. Es gibt also keine ontologische, wohl aber eine pragmatische Wahrheit. Soweit Gorgias. Meine Argumentation zielt darauf ab: Hat die Rede unter den oben angegebenen Bedingungen, wenn nämlich Erkenntnis nicht mitteilbar ist, keinen Gegenstand, kann sie nichts bewirken. Sie hat also nicht einmal eine pragmatische Wahrheit. Der Zweck, der mit ihr verfolgt werden kann, ist dann höchstens der, unter der Vorspiegelung, sie bewirke irgendetwas, den Leuten das Geld aus der Tasche zu ziehen.}

Anmerkung: Betrug ist ein Straftatbestand. Es ist den Juristen, soviel ich weiß, nicht gelungen, diesen Straftatbestand widerspruchsfrei zu formulieren. Es heißt ungefähr: Wer sich unter Vorspiegelung falscher Tatsachen … rechtswidrig (?) ungerechtfertigter (?) Weise einen Vorteil verschafft usw. Was mögen falsche Tatsachen sein? Wenn es hieße: Wer sich unter Vorspiegelung von Tatsachen … wäre der Gesetzestext auch irr, denn statt die Tatsachen vorzuspiegeln brauchte von ihnen ja nur berichtet zu werden, und der überflüssige Zauber, Tatsachen auch noch vorzuspiegeln, dürfte kaum strafbar sein {falsche Tatsachen sind Sein eines Nichtseienden, also gibt es sie nicht}. [Ende der Anmerkung]

Betrug wäre so, dem Schein des Seins eines Nichtseienden zu erwecken. Um von Nichtseiendem reden zu können, als sei es seiend, müßte sowohl über Nichtseiendes zu reden sein wie über Seiendes. Wenn weder über Nichtseiendes noch über Seiendes zu reden ist, wäre selbst ein Betrug nicht möglich. Der Gorgias des Platon gibt den Zweck der Redekunst an: Sie solle die Menschen, die andere Künste beherrschen, ihrerseits beherrschen und sie sei deswegen die höchste oder die am höchsten zu bewertende Kunst.

Platon, Gorgias, 451e - 452e, S. 206 f: [1] [Kein Zitat im Typoskript]

(7.2 Def.: Die Rhetorik bewirkt Überredung)

[Einschub] „Sokrates: Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts Bestimmtes. Du hast ja wohl, denke ich, bei Gastmählern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite, in Schönheit einherzugehn, und das dritte, wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

Gorgias: Wohl habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sokrates: Weil dir nun gleich die Meister in dem, was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde sagen: O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, und wer bist du, daß du das sagst? so würde er eben sagen: Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann. Also das Werk deiner Kunst wäre das größte Gut? – Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? Was für ein größeres Gut gibt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte: Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein größeres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen: Und wer bist du denn, Mensch, und was ist dein Geschäft? – Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke, recht mit Verachtung aller andern: Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgendein größeres Gut zeigt als der Reichtum beim Gorgias oder bei irgendwem sonst. – Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? Er bejahte es. – Als wer denn? – Als Erwerbsmann. – Und wie? Du hältst also dafür, der Reichtum sei das größte Gut für den Menschen? sagten wir. – Wie sollte ich nicht! würde er antworten."

[{Und an der Stelle ist angedeutet, was hernach von Gorgias kommt, was ich hier zunächst vorwegnehmen möchte. Daß man nämlich für das Resultat dieser Erwerbskunst, für das Geld, die Dienste aller anderen Künstler kaufen kann. Der Dialog ist so aufgebaut, daß erst zwei sachliche Künste kommen, nämlich die Heilkunst und die Turnkunst, als dritte, diesen gleichgestellt, eine technisch-praktische, nämlich die Erwerbskunst, aber die, die dazu führt Reichtum anzusammeln, einen Reichtum, mit dem man die Dienste anderer kaufen kann. Am Ende sagt Gorgias, der es ja mit seiner Rhetorikschulung auch zu einigem Reichtum gebracht hat,

am Ende sagt Gorgias dann, die Rhetorik sei dazu da, andere dazu zu bringen, einem zu Diensten zu sein ohne Gegenleistungen.} Quelle: 5. VL Metaphysik I, S. 37]

„Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, daß seine Kunst ein größeres Gut hervorbringe als die deinige. – Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? Das beantworte Gorgias. – Wohlan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowohl als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das größte Gut für die Menschen und du der Meister davon.

Gorgias: Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind als auch über andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sokrates: Was meinst du nun also hiermit?

Gorgias: Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menschen zu überreden." [2)]

— Die Redekunst hat also alle anderen Künste zum Gegenstand, aber nicht materialiter, sondern formaliter. Damit die Redekunst einen Gegenstand habe, müssen die anderen Künste und die Arbeitsteilung zwischen diesen Künsten vorausgesetzt werden. Das was Kunst ist, selbst schon durch die dann sachhaltige Rede vermittelt ist, muß Gorgias zugestehen, daß es eine sachhaltige Rede gebe, die sich auf bestimmte Gegenstände und Handgriffe beziehe {das Argument ist, dass der Zweck der Redekunst, nämlich die anderen Künste zu beherrschen, nur verfolgt werden kann, wenn es diese anderen Künste selbst gibt}.

Platon, Gorgias, 449c - 450c, S. 203 f: [3)] [Kein Zitat im Typoskript]

(4.1 Def.: Die Rhetorik hat ihr Vollbringen im Reden)

[Einschub] „Sokrates: Wohlan denn, da du behauptest, in der Redekunst ein Meister zu sein und auch einen andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst? So wie z.B. die Weberei auf Verfertigung der Gewänder, nicht wahr?
Gorgias: Ja.

Sokrates: Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangsweisen?
Gorgias: Ja.

Sokrates: Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.
Gorgias: Das denke ich, Sokrates, auch gehörig zu tun.

Sokrates: Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch ebenso wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich als Wissenschaft?
Gorgias: Auf Reden.

Sokrates: Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen können?
Gorgias: Nein.

Sokrates: Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?
Gorgias: Freilich nicht.

Sokrates: Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.
Gorgias: Ja.
Sokrates: Nicht auch, worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urteilen?
Gorgias: Wie anders?

Sokrates: Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowohl richtig zu urteilen als auch zu reden?
Gorgias: Gewiß.

Sokrates: Auch die Heilkunst also, wie es scheint, bezieht sich auf Reden?
Gorgias: Ja.

Sokrates: Nämlich auf die über Krankheiten?
Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?
Gorgias: Freilich.

Sokrates: Und gewiss auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so: jede hat es mit denjenigen Reden zu tun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist. Gorgias: Offenbar.

Sokrates: Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu tun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu tun hat?

Gorgias: Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort gesagt, die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen Handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu tun haben, ganz richtig erklärend, wie ich behaupte." [4)]

— Die Rede der anderen Künste {sagt Gorgias} sei nicht nur Rede, sondern mit deiktischen Elementen {hinweisenden Elementen, mit Handgriffen und Demonstrationen} durchsetzt, das heißt nicht vollständig von der gegenständlichen Erfahrung zu trennen. Daß sie gleichwohl Rede sei, und zwar sachhaltige Rede, wird von Gorgias zugestanden. Das Erlernen der Kunst geht nicht sprachlos vor sich, die Ausübung der Kunst ist aber nicht nur Rede, sondern auch gegenständliche Tätigkeit. Durch die Rede, der Überlieferung des Wissens von den Gegenständen, ist die Kunst gegen diese Gegenstände selbständig, durch ihre Praxis ist das gegenüber den Gegenständen selbständig gewordene Wissen wieder auf die Gegenstände bezogen. Das Wissen ist nicht das von Gegenständen, sondern das von der allgemeinen Form der Gegenstände, die an sich kein existierender Gegenstand ist, aber doch auf die entsprechenden Gegenstände zu beziehen ist {genau das ist die Wesenheit}. Die Redekunst ist dann die absolut gesetzte Seite der Selbständigkeit der Rede gegenüber den Gegenständen, sie bezieht sich auf keinen bestimmten Gegenstand aber der Möglichkeit nach auf alle Gegenstände.

Dazu zwei Anmerkungen:

1.) Es läge nahe, das, was sich der Möglichkeit nach auf alle Gegenstände sich beziehen läßt, d.h. genauer nicht auf alle sondern auf jeden, als allgemeine Äquivalentform oder als Naturalform dieser allgemeinen Äquivalentform, das Geld, zu identifizieren. Daß die Sophisten die Redekunst gelehrt und damit viel Geld verdient haben, wäre ein Indiz dafür. Das setzte aber schon die kapitalistische Produktionsweise voraus, nicht nur die Warenwirtschaft, die es in der Antike sicherlich gab, sondern auch, daß die Arbeitskraft Ware ist, was in der Antike nicht der Fall war. Die einzelnen Künste haben sich entwickelt auf der Basis der Produktion von Mehrprodukt {das heißt diejenigen, die diese einzelnen Künste ausübten, mussten sich nicht selbst unmittelbar in der Natur reproduzieren}, sie sind in Kunst umgewandeltes Mehrprodukt, und auf die Aneignung dieses Mehrprodukts geht {nach Platons Gorgias} die Redekunst.

2.) Das Komplement zur Arbeitsteilung ist die Kooperation, die, wenn sie entwickelt ist, jede Einzelproduktion von dem Ensemble aller anderen Einzelproduktionen abhängig macht. Wenn Einzelproduktionen jeweils für sich auf der Basis des Mehrproduktes sich entwickeln, impliziert das schon die Arbeitsteilung aber nicht die Abhängigkeit dieser Einzelproduktionen {oder einzelnen Künste} voneinander. Die Rhetorik hat dann die Beherrschung der Subjekte der Einzelproduktionen zum Gegenstand, aber nicht die Koordination dieser Einzelproduktionen. Die abstrakte Form der Koordination der Einzelproduktionen ist das Privatrecht, die sophistischen Rhetoriker aber sind keine Juristen. Die Habermassche Distinktion von Subsystemen zweckrationalen Handelns einerseits und symbolisch vermittelter Interaktion andererseits hat an dieser vorkapitalistischen Produktionsweise den ihr adäquaten Gegenstand, sie ist das Prinzip einer Theorie der sophistischen Rhetorik, nicht einer Theorie der kapitalistischen Produktionsweise. [Ende der Anmerkungen]

Der Witz der platonischen Dialektik ist nun, zu akzeptieren, daß die Seite der Selbständigkeit der Rede absolut gesetzt wird, und zu fragen, was nun der Gegenstand dieser Rede sei. Dieser Gegenstand ist zunächst nichts weiter als die formelle Allgemeinheit. Zweck der Rede ist Herrschaft über das in Künste verwandelte Mehrprodukt, und diese Herrschaft ist zunächst die Einzelner.

{Das Mehrprodukt garantiert immer schon den Subjekten, die es auffressen, die Freiheit, nämlich die Freiheit von der Sorge um ihre unmittelbare Subsistenz. Insofern ist das den Produzenten durch Herrschaft abgezwungene Mehrprodukt die Bedingung der Freiheit der Herrschenden. Diese Freiheit wird in den Künsten auch in Reichtum transformiert, von dem auch die Produzenten insofern profitieren, als sie durch Heilkunst nicht mehr unmittelbar Naturzwängen wie Krankheit ausgeliefert sind.}

Zweck der Rede ist dann das partikulare Interesse des Einzelnen, das Mittel aber die formale Allgemeinheit der Redekunst. Sobald sie als dies allgemeine Mittel gepriesen wird, gerät die allgemeine Form des Mittels in Widerspruch zur Begrenztheit des Zweckes. Sokrates fordert jetzt, die Zwecke sollten der formalen Allgemeinheit der Mittel adäquat sein. Das fordert, daß das Allgemeine nicht ein Nichtseiendes sondern ein Seiendes ist, und dies seiende Allgemeine ist die Idee der polis.

---

*) Die Ziffern am Rande der Platontexte sind die Seiten- und Abschnittszahlen der dreibändigen Platon-Ausgabe von Henricus Stephanus (Paris 1578), nach denen man Platon allgemein zitiert.

1) Platon, Gorgias, Sämtliche Werke, Band 1, Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft Nr. 780, Übers. von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, Hamburg 1957, S. 206 f

2) „Damit ist die Aporie der Redekunst formuliert: Ihr Zweck ist Herrschaft über diejenigen, die der technisch-praktischen Künste mächtig sind, ihr Mittel aber ist gewaltlos, Überredung zur Unterwerfung. Diese Aporie liegt im Begriff der Freien in der antiken Polis, denn die Freien konnten nur als kohärente Gruppe ihre Existenz als Freie bewahren. {Eine der größten Tragödien ist dann in der Ilias dargestellt, als die Freien untereinander in Streit fielen, statt gemeinsam gegen Troja zu ziehen und es ist der ganze Inhalt der Ilias dann.} Hätten sie Gewalt als Mittel eingesetzt – und sie haben es oft genug getan – so hätte das in Naturverhältnisse, den Sieg der Stärkeren, und in die Abhängigkeit von undurchschauten, auch undurchschaubaren Mächten zurückgeführt. {Gängiger Inhalt der großen antiken Tragödien ist, daß die Mächtigen untereinander in Streit geraten und dabei dann, weil sie die Bedingung der Kohärenz der Herrschenden zerstören, ihre Herrschaft und mit ihrer Herrschaft ihre Freiheit verlieren.} […] Redekunst ist also das Mittel der Herrschaft unter den Bedingungen der Gewaltlosigkeit. Die Gewaltlosigkeit der Rhetorik offenbart den blinden Fleck der Macht, ihre Irrationalität, die, nach Platon, nur behoben werden kann, wenn diese Macht selbst nur Funktion der Idee des Guten (oder der Idee der Polis) ist." (Handschrift Metaphysik I, S. 21r; in: 5. VL Metaphysik I vom 13.05.1991)

3) Gorgias, a.a.O., S. 203 f

4) P.B. Zum Begriff «Kooperation und Arbeitsteilung« [5]:

„Manchmal kommt eine Vorlesung […] nicht ganz ohne didaktischen Hinweis aus. Statt die lange Passage vorzutragen, hätte es genügt, zu sagen, die Redekunst ist keine technisch-praktische Kunst ist. Für diejenigen von Ihnen, die in der Lektüre philosophischer Texte noch nicht so geübt sind, ist es vielleicht doch hilfreich zu wissen, daß im Text häufig mit Metonymien argumentiert wird: Anstelle des terminus „technisch-praktischer Kunst", werden erst einzelne solcher Künste erwähnt und dann hinzugefügt: „Und gewiß auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so." (450a, S. 204)

Mit den technisch-praktischen Künsten wird eine Voraussetzung eingeführt von Platon, und zwar die der Arbeitsteilung und Kooperation, und die bedarf der Identifizierung der Art der Gegenstände und derer, die, was diese Gegenstände angeht, sachkundig sind. Jemandem, der dringend ärztlichen Beistands bedarf und der sagt: „Hole mir bitte einen Arzt!", ist wenig damit gedient, wenn dann statt des Arztes ein Raphsode erscheint und ihm Verse aus der Ilias vorträgt. Arbeitsteilung und Kooperation bezieht sich aber, bei der hier vorgestellten Passage, nicht wesentlich auf die Produktion und Reproduktion, sondern auf Heilkunst, Turnkunst, Messkunst, Rechenkunst und Erwerbskunst, auch wenn die Weberei in 449d erwähnt wird. Die Basis der Produktion und Reproduktion bleibt unbeachtet, und die Wahl der Metonymie schränkt den Bereich des technisch-praktischen auf das ein, was für die Freien, für deren Reproduktion anderweitig, nämlich durch den Oikos gesorgt ist, von Bedeutung ist. An einer Stelle ist dieser Bereich des technisch praktischen ins Allgemeine erweitert, das ist 448c. Da heißt es:

„Polos: O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit macht, daß unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Anteil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten."
(Gorgias, a.a.O., S. 202)

An dieser Stelle ist recht abstrakt die historische Grundlage der Existenz der Freien in der Polis erwähnt: Die Emanzipation von der Abhängigkeit von undurchschauten Mächten. Diese Emanzipation wird auch der Redekunst gutgeschrieben, und die Redekunst erweist sich den Ausführungen des Platonischen Gorgias zufolge als Mittel, sich die anderen Künste dienstbar zu machen indem sie diejenigen, die dieser Künste mächtig sind, unterwirft."

---

5) Quelle: Text in der Handschrift Metaphysik I, S. 19r - 21r,
in: 5. VL Metaphysik I vom 13.05.1991. (Kommt dann wieder in der 10. VL)

[2. Heft, S. 8r - 15r] [Typoskript]

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

Der affirmative Begriff des unbedingt Allgemeinen, des Seienden, resultiert nicht aus der Negation der Bestimmtheiten des Seienden, sondern aus der Negation des Prinzips der Bestimmtheit oder der Unterscheidung. Sonst wäre er [es?] garnicht zu gewinnen gewesen, denn jede empirische Bestimmtheit einzeln zu negieren wäre eine ebenso unlösbare Aufgabe wie die, das Allgemeine aus dem Empirischen durch Induktion zu gewinnen. Die Bestimmtheiten des Seienden mußten schon auf das Prinzip der Bestimmtheit gebracht sein, um hernach dieses Prinzip als unvereinbar mit Existenzurteil und Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zu erweisen. Im Prinzip der Bestimmtheit ist der Begriff der Kategorie enthalten, und Zenon hat dementsprechend die Unvereinbarkeit von Kategorien mit Existenzurteil und Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bewiesen. Der Begriff der unbedingten Allgemeinheit resultiert aus der Negation der Kategorien, die in ihm, als negierte, aufbewahrt sind. Die unbedingte Allgemeinheit kann dann nach zwei Seiten expliziert werden, nach der der Bestimmungslosigkeit des Seins und nach der der in ihr implizierten Kategorien. Nach der einen Seite expliziert erweist sich der Begriff der bedingungslosen Allgemeinheit als nihil negativum, als leerer Gegenstand ohne Begriff, als Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, dessen logische Konsequenz die vollständige Sprachlosigkeit ist. Nach der anderen Seite expliziert, der der in der unbedingten Allgemeinheit aufgehobenen Kategorien, ergibt die formale Bestimmung des bestimmten Begriffs, ein ens rationis oder einen leeren Begriff ohne Gegenstand, die transzendente Idee.

Kant, K.d.r.V., A 290 - B 349 (Ed. Schmidt), S. 331-333: [1)] [Kein Zitat im Typoskript]

[Einschub] „Ehe wir die transzendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

1. Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d.i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d.i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (*ens rationis*), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

2. Realität ist etwas, Negation ist nichts, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*).

3. Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, [307] aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden (*ens imaginarium*).

4. Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*).

Die Tafel dieser Einteilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Einteilung des Etwas folgt von selber) würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts
als

1.
Leerer Begriff ohne
Gegenstand,
ens rationis.

2.
Leerer Gegenstand eines
Begriffs,
nihil privativum.

3.
Leere Anschauung
ohne Gegenstand,
ens imaginarium.

4.
Leerer Gegenstand
ohne Begriff,
nihil negativum.

Man siehet, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst auf hebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objekte."

— Diese Idee einfach positiv gefaßt, ergibt eine Vielzahl von Bestimmtheiten, die voneinander unabhängig sind, eine Verdoppelung der Welt in die der Gegenstände und die der Ideen. Platons Argumentation ist nun insofern kompliziert, als er einmal zeigt, daß ein objektiver Begriff aus der Immanenz sich nicht gewinnen läßt, weil jede immanente Begründung der Bestimmtheit des Seienden auf Widersprüche führt, daß er aber daraus nicht die Konsequenz zieht, die einzig mögliche Bestimmung, die sich aus der Widersprüchlichkeit der immanenten Bestimmtheit ziehen lasse, sei der Begriff des nihil negativum, sondern daß dieser Begriff des nihil negativum in sich eben den Widerspruch reproduziert, der aus der immanenten Begründung der Bestimmtheit resultiert.

{Die platonischen Dialoge beginnen allesamt damit, dass ein bestimmter Gegenstand vorgestellt und versucht wird, den Begriff dieses bestimmten Gegenstandes zu definieren. Jede dieser Definitionen wird auf einen Widerspruch geführt. Anschließend wird die nächste Definition versucht, u. s. f., so daß sich immer eine Folge von Widerlegungen und Definitionen ergibt, wobei diese Definitionen als Realdefinitionen gedacht sind, bis sie widerlegt sind. Das wäre der Versuch, bei immanenten Bestimmungen anzufangen, und im Fortgang eines solchen pla-

tonischen Dialogs ergibt sich dann, dass jede Bestimmung eines solchen Versuchs auf einen Widerspruch führt.}

Daß aus der immanenten Begründung der Bestimmtheit notwendig sich Widersprüche ergeben, läßt sich nicht beweisen. Nicht nur, daß ein solcher Beweis auf das Induktionsproblem zurückführte, sondern mehr noch: ließe sich zeigen, daß jede immanente Begründung {der Bestimmtheit} auf einen Widerspruch führte, dann wäre die Immanenz selbst ein nihil negativum, μη οέν, nichtseiend {Es ist nicht nur ein Begriff ohne Gegenstand, sondern es ist eigentlich ein Unbegriff ohne Gegenstand}. Wenn überhaupt bei der immanenten Begründung sich Widersprüche ergeben, dann ergibt entweder jede immanente Begründung einen Widerspruch, die Immanenz ist selbst nihil negativum, oder aber es gibt keinen konsistenten Begriff der Immanenz. Dieser logische Sachverhalt erscheint bei Adorno in der etwas kryptischen Formulierung, die Sache gehe in ihrem Begriff nicht auf oder auch unter dem aporetischen Begriff des Nichtidentischen.

{Eben weil es keinen umfassenden Begriff der Immanenz gibt, in dem kein Widerspruch auftritt, andererseits aber die Immanenz nicht einfach als nichtseiend gesetzt wird, kommt es zu der Formulierung, der Begriff sei der Sache nicht adäquat oder die Sache gehe im Begriff nicht auf.}

Bei Platon erscheint dieser Sachverhalt als Schwierigkeit, den Begriff zu definieren, zu sagen, was Gerecht sei. Das Verfahren der Versuche, den Begriff der Gerechtigkeit aus der Immanenz zu definieren, ist die Kasuistik. Gerecht sei es, das, was einem zur Aufbewahrung anvertraut sei, auf Verlangen des Eigentümers wieder herauszugeben. Wenn das, was einem anvertraut ist, Waffen sind, und der Eigentümer, der die Herausgabe verlangt, wahnsinnig wurde, ist es dann gerecht, ihm die Waffen auszuliefern, wenn zu erwarten ist, daß er damit anderen oder sich selbst Schaden zufügt?

Platon, Politeia, 1. Buch, 331c, S. 74: [2] [kein Zitat im Typoskript]

[Einschub] „Sokrates: Vortrefflich, sprach ich, sagst du das o Kephalos. Aber eben dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sie sei Wahrheit und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat? oder ist auch eben dieses bisweilen zwar recht, bisweilen aber auch unrecht zu tun? Ich meine nämlich so. Jeder wird wohl sagen, wenn einer von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Mute war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wiederfordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet ist wiederzugeben noch selbst recht täte, wenn er sie ihm wiedergäbe oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. – Du hast Recht, sagte er. – Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben."

— Kriterium ist, daß demjenigen, dem gegenüber Gerechtigkeit geübt wird, kein Schaden zugefügt werden darf, und das Problem, das sich daraus ergibt, was Nutzen sei. Viele der probeweise versuchten Definitionen laufen darauf hinaus, daß entweder demjenigen, der Gerechtigkeit übt, dies zum Schaden gereiche, oder daß demjenigen, gegen den Gerechtigkeit geübt wird, dies zum Schaden gereiche, sodaß, solange die Gerechtigkeit aus der jeweiligen Situation bestimmt wird, es immer darauf hinausläuft, daß sie, statt zu nutzen, Schaden stiftet. Soweit führt das nur auf Widersprüche der immanenten Begründung des Begriffes der Gerechtigkeit. Sowohl im Dialog Gorgias wie auch im ersten Buch der Politeia wird dann eine Erklärung dafür gegeben, daß diese Widersprüche auftreten: Weil der Nutzen der Gerechtigkeit für den, der gerecht handelt, aus der Handlung unmittelbar entspringen soll. Handlungen aber{so Platon} haben ihren Zweck nicht in sich, sondern in einem Anderen, der Weinbau nicht im Weinbau, sondern im Wein.

Erst die Trennung von Tätigkeit und telos der Tätigkeit begründet {nach Platon} die Möglichkeit einer nützlichen Tätigkeit {das setzt die Differenz von Handlung und Ziel sowie von unmittelbarem Antrieb zu einer Handlung und dem Ziel derselben voraus, denn das Ziel einer Handlung wird nicht unmittelbar erreicht, es setzt eigentlich die Differenz von Kultur und Natur voraus.}. Das telos der Tätigkeit ist der Tätigkeit transzendent, und die Differenz von Tätigkeit und telos ist die von Unmittelbarkeit und Idee. Diese Tätigkeit geht in ihrem Begriff nicht auf, sondern sie ist auf etwas anderes gerichtet. Dies andere ist nicht die Tätigkeit selbst, sondern die Idee dieser Tätigkeit, die bei Platon schon als gesellschaftliche Tätigkeit gefaßt ist.

Platon, Politeia, 1. Buch, 351a - 354c, S. 92 - 95: [3] [Kein Zitat im Typoskript]

[Einschub] „Denn gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowohl mächtiger als auch stärker als die Gerechtigkeit. Nun aber, sprach ich [Sokrates], wenn doch die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend ist, wird sich, denke ich, sehr leicht zeigen, daß sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese Torheit ist. Das kann wohl niemand mehr verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten. Du sagest eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmäßig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. – Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten tun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. – Ich verstehe wohl, sagte ich, daß dies deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder notwendig mit Gerechtigkeit? – Wenn, sagte er, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. – Das ist ja herrlich, sagte ich, o Thrasymachos, daß du nicht nur zuwinkst und abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. – Ich tue es eben dir zu Gefallen, sagte er. –

Wohl tust du daran! Aber tue mir auch dieses zu Liebe und sage mir, Glaubst du daß wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht tun? – Wohl gewiß nicht, sagte er. – Wie aber wenn sie sich nicht Unrecht tun? dann wohl besser? – Freilich. – Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Haß und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? – So soll es sein, sprach er, damit ich nicht von dir abgehe. – Daran tust du wohl Bester. Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Haß hervorzubringen wo sie ist: wird sie nicht auch, wenn sie sich unter Freie und Knechte mischt, machen, daß diese einander hassen und sich entzweien und unvermögend sind gemeinschaftlich miteinander etwas auszurichten? – Freilich. – Und wie? wenn sie sich unter zweien findet, werden nicht auch die uneins sein und sich hassen, und einander feind sein eben wie den Gerechten? – Sie werden es, sprach er. – Wenn nun aber du wunderbarer die Ungerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts minder auch behalten? – Sie möge sie um nichts minder behalten, sagte er. – Scheint sie nun aber nicht eine solche Kraft zu haben, daß sie, wem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem nur sonst, dieses zuerst unfähig macht etwas auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwietracht und Streitigkeiten, [352] dann aber auch es mit sich selbst verfeindet und mit allem entgegengesetzten und dem gerechten. Ist es nicht so? – Freilich. – Und auch wenn sie in Einem ist, glaube ich wird sie alles dasselbige tun was sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird sie ihn unfähig machen etwas auszurichten, weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit sich selbst, dann auch feind sich selbst und den Gerechten. Nicht wahr? – Ja. – Und gerecht, lieber, sind doch wohl auch die Götter?

– Das mögen sie sein, sprach er. – Auch den Göttern also wird der ungerechte feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber freund. – Laß dir die Rede nur wohl schmecken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will dir gewiß nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhaßt mache. – Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das letzte zu meiner Bewirtung, indem du mir antwortest wie auch jetzt. Denn daß die Gerechten sich als weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja daß auch, wenn wir von welchen sagen, daß sie gemeinschaftlich mit einander irgend etwas kräftig vollbringen wiewohl ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein mußte welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen gegen welche sie gingen, unrecht zu tun, und durch welche sie eben verrichteten was sie verrichteten, nur daß sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch vollkommen unvermögend sind etwas auszurichten, daß dieses alles sich so verhält, und nicht wie du es zuerst festgesetzt hast, verstehe ich schon: ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glückseliger sind, welches wir uns zum andern zu erwägen vorgesetzt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jetzt schon so, wie mir wenigstens scheint, aus dem was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas gemeinem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll. – So erwäge denn, sprach er. – Das tue ich, sprach ich. Und sage mir also, dünkt dich wohl etwas das Geschäft des Pferdes zu sein? – O ja. – Und würdest du nicht das als das Geschäft des Pferdes und so auch jedes andern Dinges aufstellen, was einer entweder nur mit jenem allein, oder doch mit ihm am besten verrichten kann? – Ich verstehe nicht, sagte er. – Aber so. Kannst du wohl mit etwas anderem sehen als mit den Augen? – Wohl nicht. – Und wie? mit etwas anderem hören als mit den Ohren? – Keinesweges. – Mit Recht also würden wir dies für die Geschäfte dieser Teile erklären? – Freilich. – Und wie? könntest du nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte abschneiden oder mit der Schere und vielen (**353**) andern Dingen? – Wie sollte ich nicht? – Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als mit der Hippe, die hiezu ausdrücklich gemacht ist. Sollen wir also nicht dies als das Geschäft von dieser feststellen? – Das wollen wir freilich. –

Und nun glaube ich kannst du besser verstehen was ich eben fragte, als ich wissen wollte, ob nicht das eines jeden Geschäft wäre, was jedes entweder allein oder doch unter allen am besten verrichtet? – Jetzt, sagte er, freilich verstehe ich es, und mich dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein. – Wohl, sprach ich. Und scheint dir nicht auch jegliches eine Tugend zu haben, dem ein Werk aufgetragen ist? Laß uns nur wieder auf dasselbe zurückgehn. Die Augen sagen wir haben ein Geschäft? – Das haben sie. – Gibt es nun nicht auch eine Tugend der Augen? – Auch eine Tugend. – Und wie nun mit allen andern? nicht eben so? – Eben so. – Halt nun! können wohl jemals die Augen ihr eigentümliches Geschäft gut verrichten wenn sie ihre eigentümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? – Und wie doch? sagte er. Denn du meinst doch wohl Blindheit statt der Scharfsichtigkeit. – Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge; denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigentümliche Tugend jedes auch sein eigentümliches Geschäft gut verrichtet, was eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? – Ganz richtig sagst du dieses doch gewiß. – Also werden auch Ohren ihrer eigentümlichen Tugend beraubt ihr Geschäft schlecht verrichten? – Freilich. – Setzen wir nun auch alles andere nach derselben Regel? – Das dünkt mich. – Wohl denn, nächst diesem erwäge dies. Hat auch die Seele ihr Geschäft, was du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? wie eben dergleichen, besorgen, beherrschen, beraten und alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas anderem zuschreiben als der Seele, und behaupten daß es jenem eigentümlich sei? – Keinem anderen. – Wie nun aber leben? wollen wir dies auch für ein Geschäft der Seele erklären? – Ganz vorzüglich ja, sagte er. – Also auch sagen, daß es eine Tugend der Seele gebe? – Das sagen wir. – Wird also wohl

jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigentümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? – Unmöglich. – Eine schlechte Seele also wird notwendig auch schlecht beherrschen und besorgen, die gute aber alles dieses gut verrichten? – Notwendig. – Nun aber sind wir doch übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Ungerechtigkeit? – Darin sind wir übereingekommen. – Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte. (**354**) – Das geht wohl hervor, sprach er, aus deiner Rede. – Und wer wohl lebt, ist der nicht preiswürdig und glückselig, wer aber nicht, das Gegenteil? – Wie könnte es anders sein! – Der Gerechte also ist glückselig und der Ungerechte elend. – Das mögen sie sein, sagte er. – Elend sein aber fördert nicht, sondern glückselig sein. – Das versteht sich. – Niemals also, o vortrefflicher Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förderlicher als die Gerechtigkeit. – Hiermit also, sprach er, o Sokrates sollst du bewirtet sein zu den Bendideen [Das Fest der thrakischen Mondgöttin endis]! – Von deinetwegen, sprach ich, o Thrasymachos, da du mir milde geworden bist und aufgehört hast mir böse zu sein. Aber ich bin nicht gar herrlich bewirtet worden durch meine Schuld nicht durch deine! Sondern wie die Lecker immer zugreifen um von dem eben aufgetragenen zu kosten, ehe sie noch das vorige gehörig genossen haben: so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe noch gefunden war was wir zuerst suchten, nämlich, was doch das gerechte sei, von diesem abgelassen und mich zu jenem gewendet habe, zu der Untersuchung, ob es wohl eine Schlechtigkeit ist und Torheit oder eine Weisheit und Tugend; und als hernach wieder eine andere Rede dazwischen fiel, daß die Ungerechtigkeit vorteilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So daß ich jetzt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiß, was das gerechte ist, hat es gute Wege, daß ich wissen sollte ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es an sich hat nicht glückselig ist oder glückselig."

— Die kasuistische Definition der Gerechtigkeit hat zum Resultat, daß die Handlungen, die an der so definierten Gerechtigkeit orientiert sind, Schaden stiften können und so in Widerspruch zu ihrer Absicht geraten. Dieser Widerspruch findet eben in dem Begriff des Schadens, der angerichtet wird, seine Bestimmtheit. Schaden ist Negation nicht der Bestimmtheit sondern Negation eines Bestimmten, des Nutzens, ein nihil privativum {nach der Kantschen Tafel der vierfachen Fassung des Begriffs des Nichts: Schaden ist ein nihil privativum} oder der leere Gegenstand eines Begriffs.

Wie zuvor die Kategorien im nihil negativum als einem Resultat enthalten waren, so bei Platon die Kasuistik im nihil privativum. Das telos, die Idee, ist die Negation eines Negativen, in sich Widersprüchlichen, und der Begriff des in sich Widersprüchlichen ist der des nihil negativum {darin hängen logisch der Begriff des nihil privativum und des nihil negativum zusammen. Schaden steht in Widerspruch zur Absicht. Die Negation des Schadens ist dann die Negation eines Widersprüchlichen. Als Negation eines Widersprüchlichen hat sie diesen Widerspruch noch an sich selbst. Die Kasuistik erweist die Definition als falsch. Deswegen wird die kasuistische Definition verworfen. Einerseits bestimmte Negation der Kasuistik, andererseits bietet die kasuistische Definition einen Gegenstand, der zu seinem Begriff in Widerspruch steht, nihil negativum}, die Idee selbst ist seiend und nichtseiend, also ebenso dem Begriff nach ein nihil negativum, sodaß Hegel schreiben konnte, das Wesen sei die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück.[4)]

{Von Nichts, weil der erste Begriff, von dem begonnen wird, dem des Seienden, sich als nihil negativum erweist. Die Idee ist etwas, das der Existenz nach mit seiner eigenen Negation zusammengeht, und das ist bei Hegel das Wesen, das eben diese Bewegung vom nihil negativum zum nihil negativum in sich zusammenfasst.}

In dieser Bewegung verschwindet der Begriff des nihil privativum, der der bestimmten Negation. Die Kasuistik hat zwar die Trennung von Immanenz der Handlungen und Transzendenz der Ideen zur Folge, und in der Beweisführung ist das Verhältnis {von Schaden und Nutzen} zunächst symmetrisch: Schaden ist Negation des Nutzens und Nutzen ist Negation des Schadens, das eine ist die Negation des anderen, oder jedes ist die Negation der Negation seiner selbst, geht so mit sich zusammen, daß es das andere seiner selbst als negiertes in sich enthält. Damit sind aber beide in dieser Entgegensetzung aufgehoben, oder die Entgegensetzung ist die negative Einheit beider, in der beide negiert sind. Platon sagt: Concedo {Zugestanden}, soweit es sich um Bedürfnisse und deren Befriedigung handelt, das Bedürfnis – Durst – ist Unlust, die Befriedigung des Bedürfnisses – Trinken – bereitet Lust, in dem befriedigten Bedürfnis ist Unlust und Lust negiert. Das befriedigte Bedürfnis ist die wiederhergestellte bestimmungslose Unmittelbarkeit {oder die bloße Existenz}. Nicht so bei der Gerechtigkeit. Das Gute und das Böse hört nicht zugleich auf, die Gerechtigkeit ist nicht die negative Einheit des Guten und des Bösen, sondern Anwesenheit, Gegenwart der Idee des Guten wie das Schöne Anwesenheit der Idee des Schönen ist.

Platon, Gorgias, 496c - 497d, S. 251 - 253 und 498d - 499b, S. 254 f: [5] [Kein Zitat im Typoskript] [7. VL Metaphysik I, S. 53-56]

Einschub: „Sokrates: So gehe mit mir auf das vorhin Eingestandene zurück. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? Ich meine das Hungern selbst.
Kallikles: Schmerzlich, sagte ich; das Essen jedoch, wenn man hungert, angenehm.

Sokrates: Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?
Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Auch wohl das Dursten? Kallikles: Gar sehr.

Sokrates: Soll ich nun noch mehr fragen, oder gibst du zu, daß überall jedes Bedürfnis und Begehren schmerzlich ist? Kallikles: Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

Sokrates: Wohl! Durstend aber trinken, sagst du nicht, das sei angenehm?
Kallikles: Das sage ich.

Sokrates: In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das „durstend" Unlust habend.
Kallikles: Ja.

Sokrates: Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses und also Lust? Kallikles: Ja.

Sokrates: Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust? Kallikles: Gewiß.

Sokrates: Durstend doch? Kallikles: So meine ich's.

Sokrates: Also Unlust habend? Kallikles: Ja.

Sokrates: Merkst du nun was folgt, daß du nämlich sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht? Kallikles: Es ist so.
Sokrates: Daß aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich. Kallikles: Das sage ich freilich.

Sokrates: Daß aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben. Kallikles: So scheint es.

Sokrates: Lust haben ist also nicht gut leben und Unlust haben nicht schlecht. So daß das Angenehme verschieden ist vom Guten.
Kallikles: Ich weiß nicht, was du da herausklügelst, Sokrates.

Sokrates: Du weißt es wohl, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rücke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht siehst, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweisest. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich, am Trinken Vergnügen zu haben? Kallikles: Ich weiß nicht was du willst.

Gorgias: Nicht also, Kallikles, sondern antworte, auch unseretwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

[…]

Sokrates: Du bist glückselig, Kallikles, daß du die großen Weihen hast vor der kleinen; ich meinte, das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch Lust zu haben. Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.
Kallikles: So ist es.

Sokrates: Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf? Kallikles: Ja.

Sokrates: Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; gibst du es aber nun nicht zu? Kallikles: O ja, und was weiter?

— Weiter mit Platon, Gorgias, 498d - 499b, S. 254 f:

Kallikles: Ja, beim Zeus, ich weiß nicht, was du willst.

Sokrates: Weißt du nicht, daß du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil Böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?
Kallikles: Das sagte ich.

Sokrates: Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich freuen.
Kallikles: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Also, da ihnen Gutes einwohnt, sind sie gut, welche sich freuen? Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wie? Denen, die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?
Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wegen der Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr? Kallikles: Noch immer.

Sokrates: Gut also sind, die irgend Lust haben; böse, die irgend Schmerzen?
Kallikles: Freilich.

Sokrates: Die mehr, sind es mehr, die weniger, weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr? Kallikles: Ja.

Sokrates: Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Törichten und die Feigen und Tapfern hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr. Kallikles: Das sage ich.

Sokrates: So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvolle und Tapfere, sagen wir, nicht wahr? Kallikles: Ja.

Sokrates: Böse der Törichte und Feige? Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Gut aber auch wiederum der Vergnügte? Kallikles: Ja.

Sokrates: Und schlecht der, welcher Pein hat? Kallikles: Notwendig.

Sokrates: Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr? Kallikles: Ja.

Sokrates: Also wird der Schlechte ebenso wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet, Gutes und Angenehmes wäre dasselbe? Ist es nicht notwendig, Kallikles?"

— Damit ist die Idee von der Empfindung {das Gute als auch das Schöne vom Angenehmen} getrennt, das Gute vom Angenehmen, sie besteht jenseits der Unmittelbarkeit der Empfindungen. Diese Positivität der Idee gegen ihre Vermittlung mit der Unmittelbarkeit, ist Grund für die Annahme ihrer metaphysischen Existenz {wenn man die Dialoge von Platon liest und die Hegelschen Tricks einigermaßen kennt, lesen sich diese Dialoge insofern spannend, als habe sich Platon gegen die Konsequenzen, die Hegel daraus zog, verwahren wollen}. Die Idee läßt sich nicht zurückholen in das kasuistische Verfahren, deren Resultat sie ist, sie erschöpft sich nicht in dem Verfahren, durch das sie erkannt wird. Die Idee ist anwesend im Seienden, aber sie ist nicht dies Seiende selbst, sondern hat eine metaphysische Existenz. An der Stelle bricht die Platonische Dialektik. Um Missverständnissen vorzubeugen: Das ist kein Kierkegaardscher „«Sprung» in die Transzendenz und auch keine Postulierung der metaphysischen Existenz der Idee, sondern das Bewußtsein davon, daß die Erkenntnis einer Sache nicht diese Sache selbst begründe, oder, um es anders zu formulieren, daß die Kasuistik als ein dialektisches Verfahren nicht immer dasselbe Resultat hat.

{Von daher lässt sich sofort bestimmen, worauf das bei Hegel hinausläuft. Hegel untersucht das kasuistische Verfahren selber und sagt: Das kasuistische Verfahren läuft notwendig auf den Widerspruch hinaus, weil es von einem «Dies da» ausgeht, das mit sich selbst nicht in Übereinstimmung ist, das auf einen Widerspruch hinausläuft. Platon unterscheidet und sagt: Je nachdem, was Gegenstand des kasuistischen Verfahrens ist, ist das Resultat verschieden, nämlich entweder ein Widerspruch in der zunächst angenommenen Definition oder aber positives Resultat dieser Definition. Positives Resultat dieser Definition ist die Idee des Guten oder die Idee des Schönen. Hat ein solches kasuistisches Verfahren ein solches positives Resultat, dann lässt es sich mit dem allgemeinen Prinzip der Widerlegung des zuvor angenommenen nicht ohne weiteres vereinbaren. In den Lehrbüchern der Philosophen steht, bei Platon gäbe es eine radikale Trennung, einen Chorismos zwischen der Idee und der Welt der gegenständlichen Erfahrung. An der Stelle hat das kasuistische Verfahren ein positives Resultat, und dieses positive Resultat erweist dann die Anwesenheit, Parusie, der Idee in den Gegenständen. Gerade das, was dann die metaphysische Existenz der Idee begründet, begründet auch

deren Vermittlung zur gegenständlichen Welt. Das ist eine paradoxe Geschichte in der Argumentation von Platon selbst, dass die Parusie an all den Stellen auftaucht, an denen das kasuistische Verfahren ein positives Resultat hat.}

Die Überzeugungskraft des Guten oder des Schönen liegt im Guten oder im Schönen selbst, nicht in seiner Begründung durch das, was es nicht ist {und das macht die Positivität der metaphysischen Idee bei Platon aus}. Ohne diese Begründung aber verfiele die Überzeugungskraft der Idee zum bloß metaphysischen Erlebnis, eben jener positiven Unmittelbarkeit, in der die Differenz des Unterschieds von Immanenz und Transzendenz negiert ist. Die mystische Schau der Ideen schlägt ebenso in die reine Unmittelbarkeit zurück wie ihre Erkenntnistheoretische Begründung.

{Der Versuch, zu unterscheiden zwischen der erkenntnistheoretischen Begründung durch das kasuistische Verfahren der Idee und ihrer Transzendenz noch zu diesem Verfahren der Begründung, soll nicht resultieren in einer positiven Schau, Wahrnehmung, Innewerden der Idee, und zugleich soll festgehalten werden die Differenz der Begründungen der Idee gegen den Prozeß der Begründung selbst, weil sonst jede Objektivität abhängig wäre von ihrer Begründung aus der erkenntnistheoretischen Reflexion selbst. Wird aber die Objektivität aus der erkenntnistheoretischen Reflexion, aus dem bloßen Subjekt begründet, resultiert daraus zwangsläufig der Hegelsche Idealismus in der Gestalt, daß das allgemeine kasuistische Verfahren selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, und damit gegen Hegels eigene Intention die Methode verselbständigt wird gegen den Gegenstand der Untersuchung.}

{Negative Dialektik ist der Versuch, zu zeigen, dass der adäquate Begriff der Idee nicht unabhängig von seiner erkenntnistheoretischen Begründung ist, dass aber zwangsläufig die Reduzierung der Idee auf ihre erkenntnistheoretische Begründung zu eben jenem Idealismus führt, dem Platon zu entgehen versucht, indem er das Resultat der Argumentation gegen diese Argumentation selbst verselbständigt.}

---

1) Kant, K.d.r.V., Transzendentale Analytik. 3. Hauptstück, Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Ed. Schmidt, S. 331 - 333, (A 290 - B 349)

2) Platon, Politeia, Sämtliche Werke Bd. 3, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft Nr. 680, 1958, S. 74

3) Platon, Politeia, a.a.O., S. 92-95

4) Hegel, Sämtliche Werke, Band 4, Logik I, 2. Buch. 1. Kapitel. C. Die Reflexion. Ed. Glockner, S. 492-504

5) Platon, Politeia, a.a.O., S. 251-255

[Handschrift, 2. Heft, S. 16r - 23r] [Typoskript]

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

Die Kasuistik geht aus von Einzelfällen, genauer von einem vorgestellten Einzelfall. Dabei ist es zunächst gleich, ob die Vorstellung aus der reproduktiven oder aus der produktiven Einbildungskraft stammt. Die Vorstellung wird ihrerseits vorgestellt durch ihre Darstellung in der Sprache {platonische Dialoge}. Aus dieser Vorstellung werden nun zunächst kontingente Definitionen begründet. Diese sollen Realdefinitionen sein, ihnen soll, zumindest der Möglichkeit nach, ein Sachverhalt entsprechen. Nach dem Kriterium, ob es nach dieser Definition möglich sei, sich einen Sachverhalt vorzustellen, in dem die Handlung der Definition gerecht wird, dem, dem nach dieser Definition Gerechtigkeit widerfährt aber ein Schaden zugefügt wird, wird die Definition akzeptiert oder verworfen. Die Definition sowohl dessen, was Gerechtigkeit sei, wie auch das Kriterium des Schadens sollen jeweils universell gelten. Werden beide, Definition und Kriterium, realistisch gedacht, so wird den Sachverhalten und Handlungen, letzteren nur der Möglichkeit nach, Universalität unterstellt. Das ist nur möglich, wenn ein Denken mittels der Kategorien über das Vorgestellte sich auf kontingente Sachverhalte bezieht.

{Dadurch, daß eine Definition ad absurdum geführt wird oder gezeigt wird, daß eine Definition zuläßt, daß demjenigen, dem nach dieser Definition Gerechtigkeit widerfährt ein Schaden geschieht, sind implizit die Kategorien schon auf die Vorstellungen bezogen, denn es handelt sich jedesmal um universelle Bestimmungen, sowohl des vorgestellten Gegenstandes, als auch das Kriterium, d.h. es handelt sich um Universalien die gedacht werden. Denn ohne die Universalien käme es nicht einmal der Möglichkeit nach zu einem Widerspruch zwischen der Definition, der zu der Definition vorgestellten Handlung und dem Kriterium.}

Sonst gibt es kein Kriterium, nachdem die Definition akzeptiert oder verworfen werden könnte. Wird die Definition verworfen, so wird sie als die eines nihil privativum erkannt, als Abwesenheit des Gesuchten, der leere Gegenstand des Begriffs, wie Kant es formuliert. Aus dem nihil privativum ist die richtige Definition des Begriffs, die dem Gegenstand adäquat wäre, nicht durch einfache Negation zu gewinnen. Wenn es nicht immer gerecht ist, ein Gut, das einem zur Aufbewahrung gegeben wurde, herauszugeben, dann ist es deswegen noch nicht gerecht, ein Gut, das einem zur Aufbewahrung gegeben wurde, nicht herauszugeben. Diese beide Definitionen sind einander nicht kontradiktorisch sondern sie sind einander konträr entgegengesetzt: Sie können nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein.

{Deswegen braucht Platon immer ein drittes Kriterium, nämlich das, ob eine Handlung, die sich nach dieser Definition nach der Gerechtigkeit richtet, dem, dem Gerechtigkeit widerfährt schade oder nicht schade. Die Notwendigkeit dieses dritten Kriteriums liegt eben darin, daß qua nihil privativum die Negation des Falschen nicht notwendig das Richtige ergibt. Den Grund hat das darin, daß die Definition und ihre Negation einander nicht kontradiktorisch sondern konträr entgegengesetzt sind.}

Daraus, daß die einander konträr entgegengesetzten Definitionen falsch sind, folgt weder, daß der Begriff nur widersprüchlich zu bestimmen sei, daß er ein nihil negativum sei, noch daß er keinen ihm korrespondierenden Gegenstand habe, daß er ein ens rationis, ein Gegenstand ohne Begriff sei {Gerechtigkeit wäre dann ein leeres, obzwar nominal, zu bestimmendes Wort}. Es gibt demnach kein methodisch geregeltes Verfahren, in dem in einer endlichen Zahl von Schritten aus der falschen Definition die richtige entwickelt werden könnte. Es gibt, zwar noch nicht bei Platon, wohl aber in der Scholastik ein methodisch geregeltes Verfahren, daß, die Klassen von Sachverhalten durch Distinktionen immer weiter zu unterscheiden {ein Ver-

fahren, durch das zu einem gegebenen Begriff der adäquate Gegenstand definiert wird}, aber es gibt keine Garantie dafür, daß dies Verfahren nach einer endlichen Zahl von Schritten abbricht. Dann, wenn das Verfahren, sei es durch die Variierung der Definitionen wie bei Platon, sei es die Distinktionen der Sachverhalte, wie in der Scholastik, nicht abbricht, wird die Kasuistik nach der Seite der Kontingenz entwickelt, die Sachverhalte lassen nicht auf einen {allgemeinen} Begriff sich bringen, sie sind für das Denken nur eine Folge von Widersprüchen. Die unendliche Folge von konträren Entgegensetzungen wären notwendige Folge, wenn der Gegenstand ein nihil negativum wäre, wenn er kein gedachter Gegenstand sein könnte.

{Wäre der Gegenstandsbereich einer, auf den nach der Kantschen Definition die Definition des nihil privativum paßt, dann müßte sich notwendig jede Beziehung des Denkens auf Gegenstände aus diesem Gegenstandsbereich in Widersprüche verwickeln, und es käme aus der Folge solcher Widersprüche überhaupt nichts heraus. Das wäre dann der Fall, wenn dem Begriff der Gerechtigkeit nicht nur kein Gegenstand korrespondierte, sondern, wenn der Begriff der Gerechtigkeit in sich widersprüchlich wäre – das könnte ja sein.}

Daß das Verfahren, sei es durch glückliche Wahl der Definition, sei es durch eine endliche Folge von Distinktionen abbricht, erweist, daß dem definierten Begriff ein Gegenstand korkorrespondiert, der allen betreffenden Sachverhalten immanent ist, er ist die Gegenwart eines Universale in den einzelnen Sachverhalten, die erst dadurch für das Denken wirklich sind, weil die Sachverhalte sonst für das Denken ein nihil negativum wären. Wirklich sind nach Platon die Dinge nur durch ihre Methexis, ihre Teilhabe an den Ideen, oder durch die Parusie, die Anwesenheit der Ideen in den Gegenständen. Daß das nihil negativum nicht durch eine unendliche Folge von konträren Entgegensetzungen zum nihil negativum wird, setzt die Parusie von Ideen in den Sachverhalten voraus.

{Das ist zugleich die Antwort auf die Frage die neulich gestellt wurde: Wer sagt mir denn, daß es eine endliche Zahl von Wesenheiten gibt. Gäbe es eine endliche Zahl von Wesenheiten, würde ein solches Verfahren, sei es intuitiv, sei es geregelt, nie abbrechen können, der Gegenstand des Begriffs, der durch ein solches Verfahren definiert werden sollte, wäre ein nihil negativum.}

Qua Negation des nihil negativum – und das läßt sich nur abstrakt negieren – sind sie schlechthin nur Seiende, nichts weiter, qua Resultat eines kasuistischen Verfahrens aber sind sie bestimmte Seiende, so und so, wie es die Realdefinition angibt, beschaffen. Der logische Unterschied von konträr Entgegengesetztem und kontradiktorisch Entgegengesetztem hat eine ontische Voraussetzung, das Sein des bestimmten Allgemeinen. Diese Voraussetzung ist logisch nicht einzuholen, denn eben die unendliche Folge von konträren Entgegensetzungen hätte die kontradiktorische Entgegensetzung, das nihil negativum zur Konsequenz. Daß Seiende Allgemeine ist nicht logisch zu begründen, denn es ist Voraussetzung der logischen Begründung. Ohne diese Voraussetzung wäre nur der Satz der Identität, der vom zu vermeidenden Widerspruch und der Existenzsatz möglich. Dann aber wäre das widerspruchsfrei bestimmte eine Seiende Nichts und damit der Widerspruch in sich selbst, die Negation des Satzes der Identität, die Negation des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch und die Negation des Existenzsatzes. Die vollständige Begründung widerspräche sich selbst. Der Versuch, noch die Voraussetzung der logischen Begründung zu begründen, hat Adorno Begründungswahn genannt, positiv gewendet heißt es das «Problem der Letztbegründung», mit der für Resignation agitierenden Behauptung, wenn die «Letztbegründung» nicht möglich sei, und sie sei nicht möglich, dann sei keine Begründung stichhaltig. Im Klartext heißt das, eine Begründung, die nicht ihre Voraussetzung ad absurdum führt, ist keine. Das Argument. wie ich es Ihnen vorgetragen habe, steht schon in der Metaphysik des Aristoteles. Hegel war nicht so doof, das Argument nicht zur Kenntnis zu nehmen, sondern er argumentiert: Das Absolute ist

nihil negativum. Das Kontingente ist Negation des Absoluten und ebenfalls nihil negativum, zugleich ist das Kontingente notwendige Voraussetzung des Absoluten.

{Das Kontingente, bei Platon der Schein, bei Aristoteles die Akzidentien, hat keine Wirklichkeit, weil gerade im Kontingenten die Idee nicht anwesend oder das Wesen nicht realisiert ist. Es ist das Zufällige oder das Unwesentliche. Als dieses Unwesentliche kann es nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein, denn jede Wissenschaft, die auf dieses Unwesentliche ginge, verwickelte sich in eine unendliche Folge von Widersprüchen, also ist das Kontingente nihil negativum. Also das Absolute ist nihil negativum, das Kontingente ist Negation des Absoluten und ebenfalls nihil negativum, zugleich ist das Kontingente notwendige Voraussetzung des Absoluten, denn das Absolute ist Resultat. Der Begriff Sein ist Resultat der Spekulation der Negation aller kategorialen Bestimmtheit des Seienden. Als Negation der kategorialen Bestimmtheit des Seienden setzt der Begriff des Seins dieses Seiende voraus, und zwar als ein kategorial Bestimmtes. Also ist das Kontingente zugleich notwendige Voraussetzung des Absoluten.}

Dem Satz, kein Sein ohne Seiendes hätte Hegel zugestimmt. Die notwendige Voraussetzungen des Absoluten ist absolut notwendig, sie ist die absolut notwendige Negation des Absoluten. Für sich genommen ist das Kontingente nihil negativum, also dasselbe, was das Absolute ist, als notwendige Voraussetzung des Absoluten ist es absolut notwendige Negation des Absoluten, ergo ist das Kontingente selbst das Absolute und dessen absolut notwendige Negation, ergo ist das Kontingente absolut notwendig, das Seiende, wie es ist, der daseiende Gott. Das ist dann die dialektische Einheit von Zufall und Notwendigkeit. Die, auch für Hegel, nach der anderen Seite zu explizieren wäre: Das Seiende, wie es ist, ist nihil negativum, es ist nichtig. Das Seiende, das an für sich ist, erhält sich, als an und für sich Seiendes, nur durch die Negation seiner Nichtigkeit, durch die Negation der Seienden, wie es ist. Das ist die Theorie der permanenten Revolution. Sinnigerweise erweist dann die Affirmation des Seienden als daseienden Gott genau wie die Negation des Seienden als permanente Revolution das Seiende, wie es ist, als nichtig.

{Der Begriff der permanenten Revolution stammt von Trotzki, ich habe nicht behauptet, er sei ein Idealist oder ein idealistischer Hegelianer, dafür war er dann doch zu genau und zu inkonsequent, obwohl das schon wieder pejorativ klingen könnte, zu genau an den Sachen selbst und zu inkonsequent, weil er den immanenten Idealismus der Theorie der permanenten Revolution nicht durchgeführt hat, sondern selbst wieder bestimmt hat, kritisch gegen die Selbstbehauptung des Sozialismus in einem Lande.}

Exkurs: Von der Seite der Kontingenz her sind die Ideen unterschieden, also viele. Das Verhältnis von Vielheit und Einheit ist dann das von nihil privativum und nihil negativum. Kriterium für die Objektivität der Ideen beim frühen und mittleren Platon ist zunächst nicht die Lösung des Problems von Einheit und Vielheit, nicht die Begründung der Objektivität der Ideen aus der Weltseele {wie es in dem späteren Dialog Timaios geschieht}, sondern ob das Entgegengesetzte in einem Dritten seinen Gegensatz verliert, oder ob eines der Entgegengesetzten ein gegen den Gegensatz selbständiges Bestehen hat.

{Gemeint ist bei Entgegensetzung jeweils die konträre Entgegensetzung. Das Problem, ob ein Entgegengesetztes, d.h. ob ein Unterschiedenes in einem Dritten seinen Gegensatz verliert, wäre, die Vielheit der Ideen betrachtet, zunächst die Argumentation, die Ideen stimmen alle darin überein, daß sie objektiv seiend sind. Als objektiv Seiende sind sie einander nicht entgegengesetzt. Dieses, daß die Ideen objektiv seiend sind, zum Sein der Ideen zu machen, war Platon zu schlau, denn er kannte die parmenidischen Antinomien und die Antinomien des Zenon. Also mußten die unterschiedenen Ideen in einem Dritten, das einerseits sein mußte,

übereinstimmen, das war die Weltseele, sodaß diese Argumentation, ob das Entgegengesetzte in einem Dritten seinen Gegensatz verliert, in sich den Zug zur Identität der Ideen in der Weltseele hat, den Zug zu einem universalen oder absoluten Idealismus. Beim frühen und beim mittleren Platon ist das Kriterium ein anderes, er fragt zwar auch „verliert das Entgegengesetzte in einem Dritten seine Entgegensetzung oder ist eines der Entgegengesetzten ein gegen den Gegensatz selbständiges metaphysisches Seiendes". Nur dann, wenn es ein gegen den Gegensatz selbständiges metaphysisch Seiendes ist, ist es «es selbst». Und dieses «es selbst» soll die Objektivität der Ideen bezeichnen. Wenn es nicht «es selbst» mit metaphysischer Existenz wäre, wäre es nur durch die Entgegensetzung und durch die Entgegensetzung wäre es zugleich vereint in einem Dritten.}

Verliert das Entgegengesetzte in einem Dritten seinen Gegensatz, sinkt es in die Indifferenz zurück, dann ist eben diese Indifferenz das Objektive gegen das Entgegengesetzte. Ist aber in einem der Entgegengesetzten die Idee anwesend, dann läßt sich diese Wirklichkeit, die metaphysisch begründet ist, nicht in die Indifferenz auflösen, das Andere des Entgegengesetzten wird zur steresis, lat. privatio, dem expliziten Begriff des nihil privativum {die Abwesenheit eines Seienden}.

{Ohne die Objektivität der Ideen läßt sich der Begriff der Privatio überhaupt nicht begründen. Auch [nicht?] das Kantsche Beispiel: Schatten ist die Abwesenheit von Licht.}

Bedürfnis und der Gegenstand von dessen Befriedigung sinken in die Indifferenz zurück, Gut und Böse nach Platon nicht. Dazu zwei Varianten. Die erste, von Hegel, sagt, Bedürfnis und der Gegenstand seiner Befriedigung verzehren sich wechselseitig. Was sie als getrennte auseinanderhält, ist, daß der Gegenstand der Befriedigung nicht unmittelbar ist, sondern selbst hergestellt. Die Herstellung des Gegenstandes der Befriedigung des Bedürfnisses ist dann die Trennung von Bedürfnis und dem Gegenstand seiner Befriedigung, in der Arbeit sind Bedürfnis und Gegenstand seiner Befriedigung als unterschiedene zugleich nicht nur aufeinander bezogen, sondern als durcheinander vermittelte gesetzt: Die Arbeit, der Prozess, ist die Setzung des Unterschieds durch seine Negation, und die Negation des Unterschieds ist seine Setzung. {Phänomenologie des Geistes}

{Durch Arbeit beziehen sich Bedürfnis und Gegenstand als Unterschiedene aufeinander, aber die Arbeit ist zugleich Arbeit des Subjektes an dem Gegenstand. In der Arbeit selbst erscheinen Subjekt und Gegenstand als zwei Momente ein- und desselben Prozesses, so daß die Einheit von Bedürfnis und Gegenstand genauso wie ihre Differenz durch die Arbeit gesetzt ist.}

So ist die Arbeit das «an sich» des Unterschieds und seiner Negation, oder das «an sich» der Indifferenz des Entgegengesetzten ist die Arbeit. Ein anderes «an sich» gibt es für Hegel auch nicht. Die Kritik an der Objektivität der Ideen führt dann zu ihrer Aufhebung, zu ihrer Bestimmung als «an sich» des Prozesses. Das ist bei Platon in der einen Seite der Differenz des Verhältnisses von Bedürfnis und seiner Befriedigung und Gut und Böse angelegt {nämlich auf der Seite von Bedürfnis und Befriedigung}. Aristoteles nimmt die andere Seite auf. Wenn etwas nur wirklich ist, soweit die Idee in ihm gegenwärtig ist, kann Realität und Idee nicht getrennt werden, sie sind Eines in der Realität des Gegenstandes, dessen Form die Idee ist. Die Einheit von Form und Materie im Gegenstand wird am Modell der Arbeit dargestellt, aber der Form gleichwohl Selbständigkeit gegen die {ihre Realisierung in der} Materie zugesprochen {welche Probleme das mit sich bringt, werde ich Ihnen dann am Aristoteles explizit darstellen}. Diese Form, z.B. die anima vegetativa, ist dann das «an sich» des lebenden Körpers. Das ist, obwohl am Prozess der Arbeit expliziert, die statische Fassung des Formbegriffs, worin dieser an der platonischen Idee teilhat.

{Form als Spezies, als Eidos, nicht als morphae, als Gestalt. Und durch die statische Fassung des Begriffs der Form hat dieser Begriff der Form an der platonischen Idee der Form teil, nämlich gerade die Selbständigkeit der Form gegenüber dem Prozess ihrer Realisierung.}

Dann sinken bei der Befriedigung des Bedürfnisses Lust und Unlust nicht in die bestimmungslose Indifferenz zurück, sondern in die «an sich» seiende anima vegetativa, die nicht außer der Differenz nichts ist, sondern Gegenwart einer Universale im Einzelnen.

{Und darin steckt ein Moment von Widerstand gegen den Zug zur absoluten Vermittlung bei Hegel, daß das An-sich nicht das An-sich eines Prozesses sei, sondern an-sich existiere, für-sich-selbst sei. Hegel würde fragen: „Wie äußert sich denn dieser Lebensprozeß? – durch Assimilation. Assimilation ist ebensosehr Entgegensetzung, das An-sich des Lebens ist die Assimilation, getrennt davon stirbt der belebte Körper, wird zu einem unbelebten Körper." Soweit ist da schon richtig, nur das Moment, das an der naiveren aristotelischen Fassung festzuhalten ist, ist, daß das, was bei Aristoteles anima vegetativa oder auch anima sensitiva heißt, nicht nur das An-sich der Lebensäußerung ist, nicht nur in dem Prozess, sondern auch ein An-und-für-sich-Seiendes, die ruhige, mit sich selbst gleiche einzelne Existenz. Das Wohlbehagen einer „Cat-full-of-goldfish", daß sonst für Hegel nichtig wäre. Dieses Moment besteht gerade darin, indem an der absoluten Realität der Idee im Eidos von Aristoteles festgehalten wird, dem Vorrang des Seienden über den Prozess seiner Vermittlung, und damit ein materialistisches Moment, von dem ich Ihnen hoffentlich gezeigt habe, das nur aufgrund einer idealistischen Philosophie selber zu bestimmen ist, nicht als diese selbst, sondern als ihre Implikation.}

[2. Heft, S. 24r - 31r] [Typoskript]

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

Die metaphysische Objektivität der Idee des Guten hat Platon im Gorgias damit begründet, daß das Gute mit seinem Gegenteil, dem Bösen, nicht in die Indifferenz zurücksinke, so wie ein Schaden, der durch Geld oder Geldeswert abgegolten wird, weder Schaden noch Vorteil ist. Obwohl bei dem Versuch, die Gerechtigkeit zu definieren, das Kriterium, sie dürfe dem, dem Gerechtigkeit widerfahre, keinen Schaden zufügen, werden doch Vorteil und Schaden {in der Gerechtigkeit} nicht gegeneinander aufgewogen, denn dann fielen sie in einem Dritten, dem Äquivalent, zusammen, denn das Äquivalent ist das Mittlere zwischen Vorteil und Schaden.

{Das ist beim konträren Gegensatz so, dass es zwischen dem Einen und dem Entgegengesetzten immer ein Mittleres gibt. Etwa: Konträr entgegengesetzt sind schwarz und weiß, und das Mittlere zwischen schwarz und weiß ist grau, das sowohl schwarz als auch weiß ist.}

Vorteil und Schaden werden auf den Zweck, Lust, und die Folge, Unlust, zurückgeführt, und behauptet, Unlust sei Begehren, Lust Befriedigung des Begehrens, und das befriedigte Begehren bereite weder Lust noch Unlust. Deswegen sei ein Vorteil, der über die Befriedigung des Bedürfnisses hinausgehe, kein Vorteil.

{Im Gorgias 483 ff, also fast bis zum Ende, wird versucht, die Gerechtigkeit jeweils zu definieren als Recht des Stärkeren, als Vorteil des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren, und dieser Vorteil des Stärkeren erweist sich dann nach Platon als kein Vorteil, und zwar mit dem Argument, dass ein Vorteil allenfalls dazu gut sei, Lust zu gewinnen, aber die Lust sei selbst negiert in dem Augenblick, wo sie aus der Befriedigung einer Unlust entstehe.}

Platon, Gorgias, 483b - 483d , S. 239: [1)] [Kein Zitat im Typoskript]

Einschub: Der Sophist Kallikles über seine Ansicht zum Thema „Gesetze und das Recht des Stärkeren“.

„Kallikles: … Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das, was ihnen nützt, bestimmen sie die Gesetze und das Löbliche, was gelobt, das Tadelhafte, was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen, und das ist nun das Unrechttun, wenn man sucht, mehr zu haben als die andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind.

Daher wird nun gesetzlich dieses unrecht und häßlich genannt, das Streben, mehr zu haben als die meisten, und sie nennen es Unrechttun. Die Natur selbst, denke ich, beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daß sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daß das Gerechte so bestimmt ist, daß der Bessere über den Schlechteren herrsche und mehr habe."

— Das befriedigte Bedürfnis ist indifferent, bloße vegetative Existenz, in die die Lust mit ihrem Entgegengesetzten, der Unlust, zurücksinke, nicht so beim Guten, das nicht mit dem Bösen, beim Schönen, das nicht mit dem Hässlichen aufhöre. Das Gute und das Schöne sei

darum «an sich». Ist das, was über die bloße Selbsterhaltung hinausgeht, Objektivierung der Freiheit in der Moralität und in der Kultur, dann ist das «an sich» des Guten und des Schönen die Freiheit {und impliziert die Freiheit} von den {unmittelbaren} Bedürfnissen der Selbsterhaltung. Dies «an sich» ist metaphysisch, denn es beginnt jenseits der Befriedigung der physischen Bedürfnisse, und es ist historisch, denn erst in der Geschichte entstand die Möglichkeit, die Restriktion {des Lebens} der Menschen auf die Bedingungen der Selbsterhaltung zu durchbrechen. Die Folge: Das Stärkere ist das Bessere bis zu Ordnung und Anstand der Seele sind Gerechtigkeit und Besonnenheit im Dialog Gorgias bezeichnen den Übergang von der Naturgeschichte zur menschlichen Geschichte aus der Perspektive der menschlichen Geschichte {dieser Übergang kann immer nur bezeichnet werden, nachdem er vollzogen ist, nicht als ein zu vollziehender, denn die Differenz von Natur und Kultur, von Dasein und metaphysischem an-sich ist in der bloßen Natur noch nicht vorhanden}. Die Metaphysik ist nicht nur der philosophische Ausdruck der menschlichen Geschichte, sondern diese Geschichte ist im strengen Sinne metaphysisch, Konstituierung des menschlichen Wesens in den Objektivationen der menschlichen Freiheit {in Moral und Kultur}.

Im ersten Buch des Staates 351c ff [vgl. 8. VL] scheint es so, als werde die Gerechtigkeit funktional, als Bedingung der Kooperation[*)] bestimmt {worin einfach dargestellt wird, dass ohne Gerechtigkeit eine arbeitsteilige Produktion nicht möglich ist, eine Kooperation nicht möglich ist, als werde die Gerechtigkeit funktional, als Bedingung der Kooperation bestimmt}. Das stimmt {dem Text nach}, aber die Kooperation ist nicht Selbstzweck, sondern ihrerseits Bedingung der Eudaimonie, des Glücks der Seele.

{So dass das, was auch dem heutigen Denken verwandt erscheint, nämlich die funktionale Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit als Bedingung der Kooperation, bei Platon seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern in dem an-sich des Guten, und die Gegenwart des Guten an-sich sei Eins mit dem Glück der Seele.}

Wenn Aristoteles an Platon kritisiert, die An-sich seiende Idee sei ein Ding hinter oder besser neben den Dingen – Nietzsches Kritik an den Hinterwelten {der Philosophen} kommt da etwas zu spät – dann ist das einerseits die Konsequenz aus Platon, {denn Platon sagt} die Dinge seien nur wirklich durch die methexis {durch ihre Teilhabe} an der Idee, und ein Fortschritt gegenüber der Verachtung des Seienden {ich hatte versucht, Ihnen das darzustellen, daß Lust und Unlust für Aristoteles nicht sich wechselseitig negieren und in ein indifferentes Drittes zurücksinken, sondern daß die befriedigte Unlust, das befriedigte Bedürfnis, dann zugleich die Existenz eines an sich Seienden, der anima vegetativa oder der anima sensitiva sei. Darin ist die Kritik des Aristoteles ein Fortschritt gegenüber der Verachtung des Seienden}, es ist aber auch die Zurücknahme des «an-sich» in das Seiende, die Tilgung der Differenz von Natur und der Objektivierung der Freiheit in Moral und Kultur. Wird an dem «an-sich», der Idee festgehalten, und die Differenz von Natur und objektivierter Freiheit getilgt, dann erscheint die Natur selbst als Objektivation der Freiheit. Der Schritt vom unbewegten Beweger des Aristoteles, in dem Freiheit und Natur koinzidieren {der unbewegte Beweger tut nichts, sondern die Gestirne und alle anderen Sphären bewegen sich aus Liebe zu ihm}, zum actus purus, der causa sui und die der Natur ist {der actus purus ist Ursache seiner selbst und der Natur}, ist dann gegenläufig.

{Gerade dann, wenn die Differenz von an-sich seiender metaphysischer Idee und gegenständlicher Welt eingezogen wird, aber zugleich, wie Aristoteles es getan hat, an dem Begriff der substantiellen Form als einem an sich Seienden der Dinge festgehalten wird, dann erscheinen die Dinge selbst ihrem Wesen nach als Objektivationen der Freiheit. Als Objektivationen der Freiheit sind sie Objektivationen der obersten Substanz, die Grund ihrer selbst ist, das macht die Seite der Freiheit aus, und Grund der Welt als Schöpfung dieser Welt. Das ist eine Konse-

quenz, die Aristoteles nicht gezogen hat, die zu ziehen sich Aristoteles auch geweigert hat, und ich werde Ihnen in der nächsten Vorlesung einige Stellen vorlesen oder in der übernächsten aus der Metaphysik, welche Gründe er dafür angibt, diese Konsequenz zu ziehen, aber diese Konsequenz ist angelegt in der Kritik an der platonischen Idee.}

Der Fortschritt von Platon zu Aristoteles impliziert den Zwang zum System, das die Kontingenz negiert und mit ihr die Bestimmtheit der Idee {ich hatte versucht, Ihnen darzustellen, wie die Bestimmtheit der Idee aus dem dialektischen Verfahren der Definition resultiert, und zwar von der Seite der Kasuistik, also von der Seite der Kontingenz her}. In der reinen Idee der Freiheit ist die Kontingenz, die der objektivierten Freiheit die Bestimmtheit gibt, negiert, Freiheit wird zum einzigen «an-sich», ihre Unterscheidungen in ihre Objektivationen zum mysterium stricte dictu {so hat Thomas von Aquin die Schöpfung der Welt, den Übergang vom absolut Notwendigen, dem actus purus, zu dem Bedingten, Kontingenten, der Welt genannt}, das nur deswegen mysterium bleiben muß, weil sonst die Welt als Sündenfall Gottes erschiene, die Objektivation der Freiheit als ihre Korruption. Der Neoplatonismus hat diese Konsequenz gezogen {also der antike Neuplatonismus}: Alles ist nur das Eine, das Viele Abstufung des Einen in einem Nichtseienden {das wird dann metaphorisch dargestellt: Das Viele, die Abstufung des Einen in einem Nichtseienden, sei so, wie die Gegenstände die Abstufungen}, des Lichts im Dunkel, der Substanz in der Materie {Das Dunkel ist reine Negation des Lichtes, und aus dem Licht und seiner Negation soll dann das Unterschiedene, Bestimmte erst entstehen. Wenn alles nur das Eine ist, das Viele die Abstufung des Seienden in einem Nichtseienden, des Lichts im Dunkel, der Substanz in der Materie}. Dann ist aber der Unterschied der substantiellen Formen bloßer Schein {für Platon kam den Ideen metaphysische Existenz zu. Bei Aristoteles ist es problematisch, denn sie hatten keine metaphysische Existenz, keine Existenz jenseits der Dinge, aber ihre Inkorruptibilität in den Dingen war metaphysisch garantiert. Was beim Neuplatonismus daraus wird, ist, dass der Unterschied der substanziellen Formen bloßer Schein ist, denn er verdankt sich ja dem Nichtseienden, der Materie oder dem Dunkel}, denn was in den Dingen Substanz ist, ist immer dasselbe, das, wodurch sie unterschieden sind, μη οέν, Nichts. Damit ist die Verschiedenheit des Seienden dem Wesen nach negiert, {das Seiende} ist nur den Akzidentien nach unterschieden {das Wesen ist in allem Seienden immer dasselbe, Unterschiede der Wesenheiten gibt es nicht. Aller Unterschied der Seienden reduziert sich auf unterschiedliche Akzidentien}. So wird der Begriff, der die substantielle Form bezeichnete, zum flatus vocis, das Seiende wird zum Aggregat gottverlassner Akzidentien. Der Nominalismus {hier der frühe Nominalismus von Roscellin und Abaelard} ist der zu sich selbst gekommene Neoplatonismus. Für ihn ist die gegenständliche Welt die der Aggregate gottverlassner Akzidentien, aus denen das ens realissimum sich zurückgezogen hat. Dadurch, daß das «an-sich» in die Immanenz des Seienden geholt wurde, schlug es um in {in der Konsequenz um in die leere} dessen Transzendenz. {Dann aber ist die Welt auch gar nicht mehr zu erkennen, denn – und daran wird festgehalten – von den Akzidentien, die zufällig sind, kann es keine Wissenschaft geben, denn die Wissenschaft bedarf notwendig der Prinzipien, und das Akzidentielle läßt unter diese Prinzipien sich nicht subsumieren.}

Exkurs über Metaphysik und Moral: [Kein Zitat im Typoskript]

Fußnote dazu von P.B. auf S. 31v: Die zentrale Behauptung der affirmativen Metaphysik, daß, was ist, auch gut sei, geht auf Anaxagoras zurück. Sie wird bei Aristoteles referiert.

Einschub: Aristoteles, Metaphysik, 1. Buch (Übers. Bonitz), 984b ff [S. 11 f]:

„Von denen also, welche behaupten, das All sei nur Eines, kam keiner dazu, diese Art des Prinzips (der Bewegung) ins Auge zu fassen, außer etwa Parmenides, und auch dieser nur

insofern, als er nicht das Eine, sondern gewissermaßen zwei Ursachen annimmt. Die aber mehr als eines annahmen, können eher davon sprechen, wie z. B. die, welche das Warme und das Kalte oder Feuer und Erde annehmen; sie gebrauchen nämlich das Feuer, als habe es eine bewegende Natur, das Wasser aber und die Erde und das andere dieser Art in der entgegengesetzten Weise.

(e) Nach diesen Männern und solchen (von ihnen vertretenen) Prinzipien wurde man, da diese nicht genügten, die Natur des Seienden aus ihnen entstehen zu lassen, wieder, wie gesagt, von der Wahrheit selbst genötigt, das nächstfolgende Prinzip zu suchen. Denn daß sich im Sein und Werden das Gute und Schöne findet, davon kann doch billigerweise nicht das Feuer oder die Erde oder sonst etwas der Art die Ursache sein, noch konnten jene wohl diese Ansicht haben; aber ebensowenig ging es wohl an, eine so große Sache dem Zufall und dem Ungefähr zuzuschreiben. Als nun jemand erklärte, daß Vernunft wie in den lebenden Wesen so auch in der Natur die Ursache aller Schönheit und aller Ordnung sei, da erschien er gegen die Früheren wie ein Nüchterner gegen Irreredende. Sicher wissen wir, daß Anaxagoras diese Gedanken ergriff, doch es besteht Grund (zu der Annahme), daß sie schon früher Hermotimos der Klazomenier ausgesprochen hat. Diejenigen nun, welche diese Annahme aufstellten, setzten zugleich die Ursache des Guten als ein Prinzip des Seienden, und als eine solche, wovon für das Seiende der Anfang der Bewegung kommt."

— Für Platon waren Lust und Unlust keine metaphysischen Ideen, weil die Lust nicht durch sie selbst, sondern durch Anderes, durch die Negation der Unlust war und in deren Negation sich selbst negierte {wenn Lust nur entsteht aus der Negation der Unlust, negiert sich die Lust selbst in der Negation der Unlust, hebt sich selbst auf, das ist das platonische Argument der Indifferenz}. Wieso denn das Begehren, die Unlust, sich immer wieder herstellt, ob nicht die Lust, wohl aber die Unlust an sich sei, wurde von Platon erst garnicht gefragt. Für Aristoteles wäre das insofern kein Problem, als die Unlust, das Begehren resultierte aus der an sich bestimmten substantiellen Form der anima sensitiva, in dieser aber auch nur Ausdruck der Bedürftigkeit der anima vegetativa wäre {Unlust ist nur empfindbar in der empfindenden Seele, in der anima sensitiva. Sie ist aber in der anima sensitiva Ausdruck eines Anderen, nämlich der Notwendigkeiten der Reproduktion der einfachen Existenz, die bestimmt ist durch die substanzielle Form, der anima vegetativa. Ich hatte schon gesagt: Pflanzenseele ist eine sehr fragwürdige Übersetzung}. Der Ausdruck der Bedürftigkeit ist Trieb, Antrieb zu Handlungen. Die Affirmation des Triebes liegt in dem aristotelischen Begriff der entelecheia [Entelechie], dem sich selbst erfüllenden Zweck {also dessen, was seinen Begriff in sich hat, was sich aus sich heraus zu seiner expliziten Form entwickelt. Das Modell ist die Entwicklung einer Pflanze aus einem Samenkorn. Die Affirmation des Triebes liegt in der entelecheia, dem sich selbst erfüllenden Zweck}, und dieser sich selbst erfüllende Zweck ist das Dasein der Spezies, bloße Natur (Spezies ist Art aber menschliche Gattung, manchmal verwechsele ich Art und Gattung. Im logischen Schema bezeichnet man als Gattung das genus proximum und als Art die Spezies}.

Dies Dasein der Spezies ist für Platon nicht Zweck an sich selbst {Aristoteles sagt, das eidos sei ewig, und es sei nur dadurch, dass es Form des Seienden sei. Damit hat eigentlich die Spezies ihren Zweck in sich selbst, erfüllt ihren Zweck in ihrem bloßen Dasein. Dies Dasein der Spezies ist für Platon nicht Zweck an sich selbst}, sondern es ist gegenüber den Zwecken an sich selbst heteronom {erst dadurch kommt es zur Entgegensetzung vom Guten und der Natur}. Das «An-sich» des Guten ist die Negation der Heteronomie. Wird das in die verschiedenen Bestimmungen der Seele hereingenommen, dann ist die anima rationalis, durch die das Gute «an-sich» erkannt wird, nicht eine weitere Bestimmung der anima sensitiva, sondern ein allo genos, ein anderes Geschlecht: Als daseiende ist sie mit den Bedingungen ihres Daseins auch logisch unverträglich.

{Das ist das Problem: Für Aristoteles gibt es die fortlaufende Bestimmung der genera durch weitere Spezifizierung. Lebende Wesen haben eine anima vegetativa, sensitive Wesen haben noch eine weitere Bestimmung ihrer Seele, nämlich die anima sensitiva. Das ist keine extra Seele, nicht dass ein Lebewesen eine anima vegetativa, anima sensitiva und anima rationale habe, sondern das ist eine weitere Bestimmtheit der substanziellen Form bei Aristoteles. Wird durch die anima rationale das Gute «an-sich» erkannt, und gibt es eine Teilung des Guten und der Natur, dann erscheint die anima rationale nicht mehr als weitere Bestimmung der anima sensitiva, sondern als selbständiger Bestandteil der Seele. Die anima rationale wird dann zu einem allo genos, zu einem anderen Geschlecht. Als daseiende ist diese anima rationale mit den Bedingungen ihres Daseins auch logisch unverträglich. Diese Unverträglichkeit ist die Differenz von Autonomie und Heteronomie.}

Der Chorismos, die Trennung – Chorismos ist {eigentlich das Zerschnittene} als Ausdruck schärfer {als der der Trennung} – des transzendenten Reichs der Ideen von der empirischen Realität impliziert die Unvereinbarkeit von Kosmologie und Moral {die anima rationale erkennt das Gute «an-sich», aber das Gute «an-sich» ist etwas anderes als die bloße Natur. Nur wenn Kosmologie und Moralphilosophie aus demselben Grund begründet werden könnten, wäre die anima rationale als Erkenntnis der Welt oder des Wesens der Welt zugleich Erkenntnis des Guten. Dann müsste aber die Welt ihrem Wesen nach gut sein}. Die Substantialität der individuellen Seele, ihre Unsterblichkeit, resultiert aus dieser Trennung, sie soll das Subjekt, das das «An-sich» {des Guten} erkennt, retten in das metaphysische Reich dieses an sich. {Das ist die Lehre von der Unsterblichkeit des Guten. Dadurch, daß die anima rationale das Gute erkennt, das Gute «an-sich», die Idee des Guten erkennt, wird sie selbst zu einem «an-sich» Seienden, und durch ihre Erkenntnis zu einem «an-sich» Seienden geworden, gehört sie selbst zu diesem Reich der Ideen. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele resultiert aus der Trennung von Kosmologie und Moral. Diese Trennung soll das Subjekt, das das «An-sich»des Guten erkennt, retten in das metaphysische Reich dieses «An-sich».} Die Theologie hat diesen Rettungsversuch, dessen Ausdruck sie ist, sabotiert, indem sie das summum bonum {die Summe alles Guten oder das Gute schlechthin, das Gute an sich} mit dem ens realissimum {mit dem Grund alles Seienden} identifizierte. Die Einsicht, daß affirmative Metaphysik und Moral unverträglich sind, hat Kant zu der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft bewogen. {Die theoretische Vernunft ist die Einsicht in die Natur, und die Natur ist die Gesamtheit der Erscheinungen, soweit sie unter Gesetzen stehen. Kant hat davon getrennt die Moralphilosophie, die die Gründe für die vernünftige Bestimmung des Willens expliziert, und die Gründe für die vernünftige Bestimmung des Willens haben einen Gegenstand, der der Erscheinungswelt selbst transzendent ist. Wie problematisch diese Trennung ist, ist selbst in der dritten Antinomie ausgeführt.} Wird dann das Subjekt der Moral substantiell gedacht, dann ist es der in die Welt verschlagene Geist, der in der Sehnsucht nach Rückkehr in das einheimische Reich des Geistes die Welt negiert. Dadurch wird die Welt oder das Seiende zu dem negativum, das der Geist an sich selber ist. Er ist als summum bonum die Negation der Welt {der empirischen Bedingungen der Handlungen der Menschen} und er ist an sich nichts Anderes als deren Negation, für sich das Nichts {für sich selbst ist er leere Identität oder Nichts}. Als dies Nichts ist er zugleich realer Grund der Nichtigkeit der Welt, also deren Substanz. In der reinen Negativität fallen das Wesen der Welt und das telos des Subjekts der Moral zusammen. Das ist der Grund der Identifizierung von summum bonum und ens realissimum, deren Resultat, der Nihilismus, ist aller Theologie immanent.

{Ob man das beginnt von der Seite der Trennung von Moral und Kosmologie, oder ob man das beginnt von der Seite der Einheit von Moral und Kosmologie, jeweils resultiert daraus, daß in der reinen Negativität summum bonum und Wesen der Welt zusammenfallen. Und dass in der reinen Negativität summum bonum und Wesen der Welt zusammenfallen, macht

eben den Nihilismus der Theologie aus, und zwar den Nihilismus der affirmativen Theologie.}

Was an sich, seinem Wesen nach, Nichts ist, gleichwohl ein Dasein hat {das Seiende}, wird zum bloßen Stoff depotenziert. Kants radikale Trennung des an sich, durch die reine praktische Vernunft bestimmten Willens von den empirischen Bedingungen seiner Realisierung, die vollständige Unabhängigkeit des Bestimmungsgrunds des Willens von der Erfahrung, macht deren Gegenstände {des Willens} zum Stoff der Realisierung des Willens, genauer zum Stoff einer creatio ex nihilo.

{Und das ist die Konsequenz, die Fichte aus Kant gezogen hat. Das Ich setzt unter dem Primat der praktischen Vernunft das Nicht-Ich. Explizit finden Sie einen affirmativen Begriff der creatio ex nihilo im ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus.}

Das ist Kant selber nicht verborgen geblieben. In aporetischen Formulierungen hat er selbst versucht, dieser Konsequenz zu entgehen. Wenn in den Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht ungefähr formuliert wird (im 3. Satz): Die Natur hat gewollt, daß der Mensch seine Fähigkeiten aus sich heraus entwickle, dann ist das logisch gesehen Unfug. Subjekt des Wollens ist die Natur, und was sie will, kann sie nicht realisieren, denn die Freiheit des Menschen kann nicht vom Willen der ihm heteronomen Natur abhängen, es wäre dann eine durch den Willen der Natur determinierte Freiheit, also eben nicht Freiheit. Was mit solchen Formulierung intendiert ist, daß Natur und Freiheit zueinander weder im Verhältnis wechselseitiger Negation stehen noch die Freiheit auf die Natur zurückzuführen {und damit negiert} ist, ist die Idee der Versöhnung von Heteronomie und Autonomie. Im zweiten Postulat der reinen praktischen Vernunft ist die Bedingung dieser Versöhnung positiv angegeben: Vernünftig bestimmter Wille und Natur als Inbegriff der empirischen Bedingungen seiner Realisierung hätten einen gemeinsamen Grund. Die Entschärfung des Theorems zum Postulat ändert an dessen Inhalt nichts: ens realissmum und summum bonum sind identisch. Daran erweist sich, daß jeder positive Begriff der Versöhnung in die nihilistische Theologie zurückführt, deren Dialektik noch der Gegenstand der Hoffnung verfällt. {Als Postulat der reinen praktischen Vernunft des Daseins Gottes ist dieses Dasein Gottes ebenso wie die Unsterblichkeit der Seele – das erste Postulat der reinen praktischen Vernunft – bloßer Gegenstand der Hoffnung, nicht Gegenstand der Erkenntnis. Aber ob es bloßer Gegenstand der Hoffnung oder Gegenstand der Erkenntnis ist, selbst Kant, der es als bloßen Gegenstand der Hoffnung retten will, kommt nicht darum herum, es dem Inhalt nach als Identität von summum bonum und ens realissimum zu bestimmen. So verfällt selbst die Hoffnung, so, wie sie bei Kant positiv gefasst ist, dieser Dialektik, die erweist, dass jeder positive Begriff der Versöhnung in die nihilistische Theologie zurückführt, deren Dialektik noch der Gegenstand der Hoffnung verfällt.} Worin eine solche Dialektik der Negativität von der negativen Dialektik sich unterscheidet, läßt aus der ersteren, aus der Dialektik der Negativität, sich so wenig entwickeln wie ohne sie. Nur wo an bestimmten Stellen der Argumentation, der Gedanke auf Grund der ihm immanenten Tendenz zur reinen Negativität am bestimmten Argument sich bricht, lässt negative Dialektik sich zeigen. Es sind Modelle. Das nötigt immer wieder zu Einzelinterpretationen (willkürliche Gegenstände?).

---

1) Platon, Gorgias, Sämtliche Werke, Band 1, Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft Nr. 780, Übers. von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, Hamburg 1957, S. 239

*) Kooperation und Arbeitsteilung (5. VL Metaphysik I vom 13.05.1991, S. 35 f):
„Manchmal kommt eine Vorlesung […] nicht ganz ohne didaktischen Hinweis aus. Statt die lange Passage vorzutragen, hätte es genügt, zu sagen, die Redekunst ist keine technisch-

praktische Kunst. Für diejenigen von Ihnen, die in der Lektüre philosophischer Texte noch nicht so geübt sind, ist es vielleicht doch hilfreich zu wissen, daß im Text häufig mit Metonymien argumentiert wird: Anstelle des terminus „technisch-praktischer Kunst", werden erst einzelne solcher Künste erwähnt und dann hinzugefügt: „Und gewiß auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so." (450a, S. 204)

Mit den technisch-praktischen Künsten wird eine Voraussetzung eingeführt von Platon, und zwar die der Arbeitsteilung und Kooperation, und die bedarf der Identifizierung der Art der Gegenstände und derer, die, was diese Gegenstände angeht, sachkundig sind. Jemandem, der dringend ärztlichen Beistands bedarf und der sagt: „Hole mir bitte einen Arzt!", ist wenig damit gedient, wenn dann statt des Arztes ein Raphsode erscheint und ihm Verse aus der Ilias vorträgt. Arbeitsteilung und Kooperation bezieht sich aber, bei der hier vorgestellten Passage, nicht wesentlich auf die Produktion und Reproduktion, sondern auf Heilkunst, Turnkunst, Messkunst, Rechenkunst und Erwerbskunst, auch wenn die Weberei in 449d erwähnt wird. Die Basis der Produktion und Reproduktion bleibt unbeachtet, und die Wahl der Metonymie schränkt den Bereich des technisch-praktischen auf das ein, was für die Freien, für deren Reproduktion anderweitig, nämlich durch den Oikos gesorgt ist, von Bedeutung ist. An einer Stelle ist dieser Bereich des technisch praktischen ins Allgemeine erweitert, das ist 448c. Da heißt es:

„Polos: O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit macht, daß unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Anteil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten." (S. 202)

An dieser Stelle ist recht abstrakt die historische Grundlage der Existenz der Freien in der Polis erwähnt: Die Emanzipation von der Abhängigkeit von undurchschauten Mächten. Diese Emanzipation wird auch der Redekunst gutgeschrieben, und die Redekunst erweist sich den Ausführungen des Platonischen Gorgias zufolge als Mittel, sich die anderen Künste dienstbar zu machen indem sie diejenigen, die dieser Künste mächtig sind, unterwirft."

[Handschrift, 2. Heft, S. 32r - 40r] [Kein Typoskript]

Nachtrag: Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Dritter Satz[*)]

Die Tendenz zur reinen Negativität ist jedem konsistenten Denken immanent, denn die Gegenstände des Denkens sind gedachte Gegenstände, und deswegen notwendig universalia. Dem gedachten Gegenstand, dem universale, müssen dem Denken adäquat, und deswegen wie die Bestimmungen des Denkens katholon, notwendig allgemein sein. Werden die Universalien als unterschiedene gedacht, und sollen sie gleichwohl notwendig allgemein sein, dann muß auch ihr Unterschied notwendig allgemein sein, denn als Unterschied der gedachten Universalien muß deren Unterschied zu denken sein, d.h. er muß mit dem Denken begründet werden können. Im Grund des Unterschieds der unterschiedenen Universalien fallen diese zusammen, sie sind im Grund ihres Unterschieds notwendig ununterschieden, sodaß die Antwort auf die Frage nach dem Grund des Unterschieds eben diesen Unterschied negiert. So gelangt das Denken zwangsläufig auf das erste Prinzip, in dem alle Unterschiede negiert sind, und das darum nicht das Prinzip unterschiedener Universalien sein kann. Ob dies Prinzip einen besonderen Namen hat, Wasser bei Thales, mit hellem Bewußtsein schon den des Apeiron [Urstoff – das hinsichtlich seiner Größe Unbegrenzte bzw. Unermessliche] bei Anaximander oder den adäquaten des Seienden bei Parmenides, jeweils ist dies erste Prinzip das unbestimmte und darum das Nichtseiende schlechthin. Es wäre darum konsequent, von dieser Einsicht zu der Dialektik reiner Negativität in Hegels Logik überzugehen, doch das hätte zur Folge, daß auch Hegels Logik mit dem Satz, das Sein, der Inbegriff aller Prinzipien, sei immer schon in das Nichts übergegangen, anfing und endete. Der einzige Satz der prōtē philosophia [erste Philosophie] wäre der, daß sie über ihr Prinzip nicht hinauskommen kann. Gerade mit dieser Einsicht beginnt aber die Metaphysik des Aristoteles, die ihrem expliziten Anspruch nach prima philosophia ist. Was bei Aristoteles – und nicht nur dem Anspruch nach – prima philosophia ist, ist zugleich Kritik an der abstrakten Gestalt der prima philosophia, oder es ist Selbstkritik der prima philosophia.

Aristoteles, Metaphysik 1. Buch, 3. Kap., 984a 17ff [S. 9-11[1)]]

„Ob nun dies schon eine ursprüngliche und alte Meinung über die Natur war, das möchte wohl dunkel bleiben; Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die erste Ursache ausgesprochen haben. Den Hippon wird man wohl wegen des geringen Wertes seiner Gedanken nicht würdigen, unter diese Männer zu rechnen. Anaximenes und Diogenes dagegen setzen die Luft als früher gegenüber dem Wasser an und als vorzüglichstes Prinzip unter den einfachen Körpern, Hippasos der Metapontiner und Herakleitos der Ephesier das Feuer, Empedokles die vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als viertes hinzufügte. Denn diese blieben (nach seiner Ansicht) immer und entstünden nicht, außer in Hinsicht der größeren oder geringeren Menge, indem sie zur Einheit verbunden oder aus der Einheit ausgeschieden würden. Anaxagoras aber, der Klazomenier, welcher der Zeit nach früher ist als dieser, seinen Werken nach aber später, behauptet, daß die Prinzipien unbegrenzt viele seien; denn ziemlich alles Gleichteilige, wie Wasser und Feuer, entstände und verginge so, nämlich nur durch Verbindung und Trennung, auf andere Weise aber entstehe und vergehe es nicht, sondern bleibe ewig.

(d) Hiernach möchte man das nach Art des Stoffes verstandene Prinzip für das einzige ansehen. Beim weiteren Fortschritt jedoch zeigte ihnen die Sache selbst den Weg und nötigte sie zum (weiteren) Forschen. Denn wenn auch durchaus jedem Entstehen und Vergehen etwas

zugrunde liegt, aus dem es hervorgeht, sei dies eines oder mehreres, warum geschieht denn dies und was ist die Ursache? Denn das Zugrundeliegende bewirkt doch nicht selbst seine eigne Veränderung. Ich meine z.B. so: Das Holz und das Erz sind nicht die Ursache dafür, daß sich jedes von beiden verändert, und nicht das Holz macht ein Bett oder das Erz eine Bildsäule (aus sich selbst), sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung. Diese Ursache nun suchen heißt das zweite Prinzip suchen, oder, wie wir es nennen würden, dasjenige, wovon der Anfang der Bewegung kommt. Die sich nun ganz zu Anfang mit dieser Weise des Vorgehens befaßten und ein einziges Substrat setzten, fanden hierin keine Schwierigkeit. Einige indes von denen, welche das Eine (als Prinzip) behaupten, erklären, dieser Untersuchung gleichsam unterliegend, das Eine und die ganze Natur sei unbeweglich, nicht nur in Beziehung auf Entstehen und Vergehen (denn dies ist eine alte Lehre und darin stimmten alle überein), sondern auch in Beziehung auf jede andere Art der Veränderung, und dieses ist ihnen eigentümlich." [gr. = 33 Zeilen; dt. = 44 Zeilen in Met. WBG] [Zeile 17 ff beginnt wahrscheinlich ab Zeile 22 → Absatz (d)]

— Die Einsicht in die reine Negativität des ersten Prinzips läßt zwei Möglichkeiten: Am radikalen Skeptizismus, der mit der prima philosophia den Begriff der Wissenschaft preisgibt, oder die bestimmte Negation des ersten Prinzips: Damit ein erstes Prinzip sein kann, darf nicht nur ein erstes Prinzip sein. Es können aber auch nicht zwei unterschiedene Prinzipien sein, deren eines die Negation des anderen, und die nur dadurch bestimmt sind, daß das eine die Negation des anderen ist, denn das hieße Seiendes und Nichtseiendes ist, also der einfache logische Widerspruch im Existenzurteil wäre, Unterschiedenes könnte so nicht gedacht werden. Aufgrund des Widerspruchs im nur Statisch unterschiedenen fiele dessen Prinzip zurück ins Alles und Nichts, das leere Sein.

Aristoteles, Metaphysik 1. Buch, Kap. 4, 985b 4ff [S. 13 f]

„Leukippos aber und sein Genosse Demokritos behaupten als Elemente das Volle und das Leere, indem sie das eine als Seiendes, das andere als Nichtseiendes benennen, nämlich das Volle und Dichte als das Seiende, das Leere und Dünne als das Nichtseiende. Deshalb behaupten sie auch, daß das Seiende um nichts mehr sei als das Nichtseiende, weil auch das Leere nicht (weniger) als der Körper. Dies seien die Ursachen des Seienden im Sinne des Stoffes. Und wie diejenigen, welche das zugrunde liegende Wesen als Eines setzen, das übrige durch die Eigenschaften desselben entstehen lassen und dabei das Dünne und Dichte als Prinzipien der Eigenschaften annehmen, in gleicher Weise erklären auch diese die Unterschiede für die Ursachen des übrigen. Deren sind aber nach ihrer Ansicht drei: Gestalt, Ordnung und Lage; denn das Seiende, sagen sie, unterscheide sich nur durch Zug, Berührung und Wendung. Hiervon bedeutet aber der Zug Gestalt, die Berührung Ordnung, und die Wendung Lage. Es unterscheidet sich nämlich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung, N von Z durch die Lage. Die Frage aber nach der Bewegung, woher denn oder wie sie bei dem Seienden stattfinde, haben auch diese mit ähnlichem Leichtsinn wie die übrigen beiseite gesetzt. Über die zwei Ursachen scheinen also, wie gesagt, die Untersuchungen der Früheren bis hierher geführt worden zu sein.

(a) Während dieser Zeit und schon vorher befaßten sich die sogenannten Pythagoreer mit der Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt hielten sie deren Prinzipien für die Prinzipien alles Seienden. Da nämlich die Zahlen in der Mathematik der Natur nach das Erste sind, und sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten (Gleichnisse) zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, wonach ihnen (z. B.) die eine Bestimmtheit der Zahlen Gerechtigkeit sei, eine andere Seele oder Vernunft, wieder eine andere Reife und so in gleicher Weise so gut wie jedes einzelne, und sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonien in Zahlen fanden; – da ihnen also das übrige seiner gan-

zen Natur nach den Zahlen zu gleichen schien, die Zahlen aber sich als das Erste in der gesamten Natur zeigten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl." [gr. = 33 Zeilen; dt. = 44 Zeilen, WBG]

— Bewegung oder Veränderung setzt Unterschiedenes voraus, und dessen Unterschied erhält sich in der Veränderung der [des] Unterschiedenen. Nicht, daß die Bewegung den Unterschied hervorbrächte, denn dann müßte die Bewegung in einem Ununterschiedenen, im nihil negativum, anheben und im Unterschiedenen fortwähren, sodaß im Unterschiedenen, das wegen seiner Ununterschiedenheit nicht sich verändert, Sein und Bewegung eins wären. Das aber ist der Begriff des actus purus, einer Handlung ohne Gegenstand, einer Bewegung ohne Bewegtes. Der Begriff der Bewegung ist nicht absolut oder rein für sich zu denken, er hat Voraussetzungen, die er logisch impliziert, die aus ihm aber nicht expliziert werden können in der Form eines analytischen Urteils, denn die Bewegung ist nicht das Bewegte. Die Bewegung ist die Einheit des Unterschiedenen, aber nicht in der einfachen logischen Bestimmung, denn dann wäre sie Einheit und Nicht-Einheit, sondern damit der Begriff der Bewegung nicht in den Widerspruch des actus purus zurückfällt, muß der Unterschied von der Einheit unterschieden sein, etwa in Einheit des Gegenstandes und Unterschied von Zeit und Ort, oder Einheit des Substrates und Unterschied von Zeit und Gestalt. Um das nicht mißzuverstehen: Aristoteles fragt nicht, wie das, was unter den Begriff der Bewegung fällt, zu erkennen sei, sondern er fragt, wie das, was unter den Begriff der Bewegung fällt, zu denken sei. Der Begriff des Seins und der des Unterschieds ist für sich nicht ohne Widerspruch zu denken, auch der Begriff der Bewegung ist für sich nicht ohne Widerspruch zu denken. Nur wenn von dem Bewegten Identität und Verschiedenheit in verschiedener Weise ausgesagt wird, ist dieser Begriff überhaupt Widerspruchsfrei zu denken. Die verschiedene Weisen der Aussage sind die verschiedenen Kategorien. Der reine Begriff des wechselnden sinnlichen Scheins ist wie der des rein prozessualen Seins, des actus purus in sich widersprüchlich, ein nihil privativum. Bestimmbar ist weder der sinnliche Schein noch das reine Sein, bestimmbar ist aber der Begriff der Bewegung, und seine Bestimmtheit ist die der Identität und die des Unterschieds, wobei die eine Bestimmtheit des Unterschieds der Unterschied der Zeit ist, dem aber ein weiterer Unterschied, etwa der des Ortes oder der der Gestalt folgen muß, sonst würde an der reinen Identität der Substanz der Unterschied in der Zeit zunichte. Damit impliziert der Begriff der Bewegung in der Fassung, die nicht auf einen logischen Widerspruch führt, seine Beziehung auf das, was Aristoteles sinnliche Wesenheit nennt, den Gegenstand der Erfahrung,

Damit Seiendes ist, muß der Unterschied des Seienden außerhalb des Seienden existieren, als metaphysische Idee. Seiendes ist nur, soweit es an dieser Idee teilhat. Die Idee ist das Seiende, sofern es gedacht wird. Aristoteles nimmt dann ein Argument auf, das schon bei den Beweisführungen von Parmenides und Zenon benutzt wurde: Die Begründung der Einheit des Seins negierte die Kategorien. Nun ist diese Negation selbst eine im Denken, also muß Negation gedacht werden können. Das Resultat der Negation ist ein Negatives, das durch die Negation gedacht wird. Ist nun das Negative, sofern es gedacht wird, selbst eine Idee, und ist es keine Idee eines Seienden, dann kann es offenbar Ideen geben von etwas, was nicht ist, denn was an der Idee dieser Negation teilhat, ist nicht. Das ist die Kritik am Begriff des sinnlichen Scheins als dem Nichtseienden, der in der Argumentation des Platon zweideutig ist: Es wird mit diesem Begriff operiert, als korrespondiere ihm ein Gegenstand und gleichzeitig wird dieser Gegenstand als Nichtseiend bezeichnet. Das resultiert zwangsläufig aus der kasuistischen Argumentation, die anhebt? mit der Vorstellung eines Gegenstandes, über dessen Sein oder Nichtsein noch garnicht entschieden ist. Um überhaupt mit der Vorstellung des Gegenstandes durch den Begriff beginnen zu können, muß dieser Gegenstand identifiziert werden. Identifiziert werden kann nur Seiendes, also das, was an der Idee teilhat. Erweist sich der Begriff des Gegenstandes als Falsch, widersprüchlich, so ist weder der Begriff noch der Gegenstand, sodaß dieser Gegenstand als seiend und als nichtseiend gesetzt ist. Dies logische Dilemma löst

Aristoteles auf seine Weise: Was seiend und nichtseiend ist sei, wenn es kein nihil privativum sei, das Vergängliche, also gebe es bei Platon der Sache nach Ideen des Vergänglichen. Da nun die Ideen ewig sind, das, dessen Existenz zu begründen aber vergänglich, muß es notwendig Ideen geben, denen kein Gegenstand korrespondiert. Das wären dann die Ideen des Negativen (besser Plural). Die führt Aristoteles darauf zurück, daß nicht unterschieden werde, ob in der Substanz oder im Prädikat verneint werde. Werden Substanz und Prädikate als Ideen gedacht, dann hat der Gegenstand, der durch die Substanz bestimmter Gegenstand ist und dem die Eigenschaft, die das Prädikat bezeichnet, an mehreren Ideen teil, ein Mensch, der unbehaart und gut ist, ist dann seiend als Unbehaarter und als Guter, und es ist die Frage, woher kommt dann das tritos anthropos, der dritte Mensch, in dem der Unbehaarte und der Gute eins sind? Der dritte Mensch: Metaphysik I, Kap. 8-9, 990b 30 f [S. 27 f]

Das ist ein logischer und ein ontologischer Fortschritt. Die Ideen mußten notwendig bejaht werden, und es mußten Ideen bejaht werden, die Nichtseiendes bezeichnen. Für Aristoteles müssen die Wesenheiten notwendig bejaht werden und die Akzidentien müssen notwendig bejaht werden, aber das Prädikat zu einem logischen Subjekt muß nicht notwendig bejaht werden. Der Ort wird von einem Gegenstand ausgesagt, aber nicht der Gegenstand von einem Ort. Der Ort ist zwar „unverrückbar", ewig, aber die Einheit von Gegenstand und Ort ist es nicht: Nicht der Gegenstand, der sich bewegt, verschwindet an einem Ort und entsteht an einem anderen, sondern er bewegt sich von einem Ort zum andern. Daraus ergibt sich der Begriff der Kategorie. Von jedem Gegenstand kann ein Ort ausgesagt werden, er steht notwendig unter der Kategorie Ort, aber diese Kategorie bestimmt nicht seinen Ort. Jede körperliche Substanz hat einen Ort, sonst ist sie nicht, aber daß sie einen Ort hat bestimmt nicht ihren Ort. Einzelne Örter können ihr zu bzw. abgesprochen werden. Die körperliche Substanz hat an der Kategorie Ort auf akzidentielle Weise teil. Die Teilhabe ist notwendig, die Weise der Teilhabe akzidentiell. So werden zunächst die Ideen nach Kategorien unterschieden, und dann läßt sich die Teilhabe an verschiedenen Kategorien durchaus mit der Identität des Substrats, das in ihnen teilhat, vereinbaren.

Das nächste Problem ist die Weise der Teilhabe. Die methexis setzt die parousie [dt. Parusie] voraus, doch wie das Verhältnis von Idee und dem Anderen, das an ihr teilhat, bestimmt werden kann, läßt ohne weiteres sich nicht sagen. Ist die methexis durch die parousie begründet und diese durch die Idee selbst, dann resultiert daraus das Problem, wie sich das Prinzip aus sich zu einem Anderen, das es nicht selbst ist, bestimmen kann. Das Argument, das gegen die ersten Philosophen verwendet wurde, und zwar zu recht, denn aus deren Argumentation resultierte entweder das nihil negativum oder der actus purus, wird nun gegen die Ideen von Platon gerichtet, und, das sei vorweggenommen, das Problem der methexis gelöst wie das der ersten Philosophen, durch den Begriff der Bewegung, die jetzt aber als die von der schon bestimmten Idee zu dem, was an ihr teilhat, gefaßt ist, wobei sich rückwirkend Konsequenzen für das ergeben, was Idee oder das, was diese bei Aristoteles ist, was Eidos sein kann.
(Metaphysik, 990a 19 ff und 991b)

[Parusie heißt nach Plato die Gegenwart oder Anwesenheit der Ideen in den Dingen, welche an jenen teilhaben]

[Platon benötigt zur Darstellung seiner Ideenlehre die Begriffe *methexis* und *metechein*, wobei er das Verb bevorzugt. Er bezeichnet damit das Verhältnis der einzelnen Dinge der Sinneswelt zu den platonischen Ideen. „Dinge“ in diesem Sinn sind nicht nur materielle Objekte, sondern auch Ereignisse und Handlungen. Die Ideen sind nach der Ideenlehre nicht bloße Vorstellungen im menschlichen Geist, sondern bilden eine eigenständige, objektiv existierende metaphysische Wirklichkeit. Sie sind die Urbilder, nach denen die einzelnen Dinge in der

sinnlich wahrnehmbaren Welt gestaltet sind. Ihnen verdanken die Dinge die Gesamtheit ihrer Eigenschaften.]

1) Aristoteles, Philosophische Schriften 5, Metaphysik, Übers. Hermann Bonitz, bearbeitet von Horst Seidl, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt (WBG) 1995, Lizenzausgabe Felix Meiner Verlag Hamburg 1995

Alternativ: Aristoteles, Metaphysik Bücher I - VI, gr. / dt., Übers. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag Hamburg 1978

*) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Dritter Satz:

„Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat. Die Natur tut nämlich nichts überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab: so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, sondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens, sollten gänzlich sein eigen Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst ganz allein haben, und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf **[37]** seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu tun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen."

[Handschrift, 3. Heft, S. 1r - 5r] [Kein Typoskript]

Das Argument, mit dem Aristoteles die ersten Philosophen, Eleaten so gut wie die ionischen Naturphilosophen kritisiert, war das, daß es vom Prinzip zu dem, was das Prinzip begründen sollte, keinen Übergang gibt. Dieser Übergang wird von ihm als Bewegung gefaßt, und die Voraussetzung der Bewegung ist Unterschiedenes und ein bewegendes Prinzip, denn die Bewegung entstehe nicht aus dem Unbewegten. Das Argument, mit dem Aristoteles Platon kritisiert, war das, daß Platon die Wirklichkeit des Seienden durch dessen Teilhabe an der Idee begründet, die Idee der gedachte Gegenstand sei, der aber als bestimmter nur zu denken sei, wenn für das Denken die Negation zugelassen wurde. Dann aber muß das Resultat der Negation, Negatives gedacht werden können, und was an der Idee dieses Negativen teilhätte, wäre, qua Teilhabe an der Idee ein Seiendes, qua Teilhabe an der Idee eines Negativen ein Nichtseiendes. Das wäre die Idee eines Seienden, das nicht ist. Durch den Unterschied in der Zeit bestimmt Aristoteles das Seiende, das nicht ist, als ein in der Zeit vergangenes Seiendes.

Anmerkung: Ontologisch ist die Idee eines Seienden, das nicht ist, ein einfacher Widerspruch, erkenntnistheoretisch ist die Idee eines Seienden, das nicht ist, notwendig: Ohne Erinnerung, die Vergegenwärtigung eines nicht Gegenwärtigen ist, ist Erkenntnis nicht denkbar. Das Beharrliche im Wechsel, die Kantsche Bestimmung der Kategorie Substanz, kann nicht unmittelbar angeschaut werden, sondern ist Resultat der Negation dessen was wechselt. Um das, was wechselt, als nicht substantiell negieren zu können, muß es vorgestellt werden, als ein Bestimmtes, das Wechselnde, also nicht mehr gegenwärtig ist, muß es erinnert, vergegenwärtigt werden können. Wenn Aristoteles unterscheidet zwischen der Bestimmung des Substrats, die nicht negiert werden kann, und der des Prädikats, das negiert werden kann, dann hat diese Unterscheidung von Substrat und Prädikat die erkenntnistheoretische Implikation, daß für die Erkenntnis die Substanz nur aus der Negation der wechselnden Prädikate resultiert, die die Prädikate genau nach der Idee eines Seienden, das nicht ist, begreift. Wenn Kant schreibt, das Wesen ist das zeitlos vergangene Sein, dann steckt darin der Nominalismus, der außer Prädikaten nichts anerkennt. Die Teilhabe an der Substanz und die an den Prädikaten ist unterschieden, die an der Substanz ist notwendig, die an den Prädikaten ist akzidentiell. Wenn Aristoteles dem, was die Prädikate bezeichnen, Teilhabe an der Ewigkeit konzediert, die Art, in der etwas anderes an dem von dem durch Prädikate Bezeichnetem teilhat aber akzidentiell ist, dann ist das auch die Prädikate Bezeichnete an sich ewig, für Anderes aber akzidentiell. Aristoteles selbst formuliert anders: Das Prädikat habe an der Ewigkeit nur akzidentiell teil. Das, was das Prädikat bezeichnet, sei dann zufällig ewig.

Aristoteles, Metaphysik, 1. Buch, Kap. 8-9, 990b 30ff [S. 27-29 [1)]]

„Nach den Beweisgründen nämlich, welche aus den Wissenschaften argumentieren, würde es Ideen von allem geben, worüber Wissenschaften gehen; und nach dem Beweis, welcher von „dem Einen über dem Vielen" (Einzelnen) ausgeht, müßte es auch von den Negationen Ideen geben, und nach dem Argument, daß man (auch) etwas Vergangenes noch denke, gäbe es Ideen der vergänglichen Dinge; denn es bleibt doch eine Vorstellung von diesen. Ferner ergeben die schärferen Beweise teils Ideen des Relativen, wovon es doch nach unserer Lehre keine Gattung an sich gibt, teils sprechen sie von „dem dritten Menschen". Und überhaupt heben die für die Ideen vorgebrachten Gründe dasjenige auf, dessen Sein wir, wenn wir von Ideen sprechen, noch mehr wollen als das der Ideen selbst; denn es ergibt sich ja daraus, daß nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und das Relative früher ist als das An-sich und was einige noch sonst alles, den Ansichten der Ideenlehre nachgehend, ihren Prinzipien entgegengestellt haben. Ferner müßte es nach der zugrunde liegenden Annahme, wonach wir

sagen, daß es Ideen gäbe, nicht nur von dem Wesen (Substanzen) Ideen geben, sondern auch noch von vielen anderen (denn der Gedanke ist ja ein einziger nicht nur bei dem Wesen, sondern auch beim übrigen, und Wissenschaft gibt es nicht nur von dem Wesen, sondern auch von anderem, und dergleichen Folgerungen ergeben sich noch tausend andere.) Nach der Notwendigkeit aber und den herrschenden Ansichten über die Ideen muß es, wenn es eine Teilhabe an den Ideen gibt, Ideen nur von den Wesen geben. [Z. 46] Denn nicht in akzidenteller Weise findet Teilhabe an ihnen statt, sondern diese muß insofern stattfinden, als ein jedes nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt) ausgesagt wird. Ich meine z.B., wenn etwas an dem Doppelten-an-sich teilhat, so hat es auch an dem Ewigen teil, aber in akzidentellem Sinne; denn es ist ein Akzidens für das Doppelte, daß es ewig ist. Also werden die Ideen nur Wesen sein. Dasselbe aber bedeutet Wesen hier bei dem Sinnlichen und dort bei dem Ewigen."
[gr. = 34 Zeilen; dt. = 53 Zeilen WBG ≈ ab Zeile 46]

— Nun ist, was seinem Begriff nach notwendig ist, das, was ewig ist. Ewig und „seinem Begriff nach notwendig" sind äquivalente Bezeichnungen, eine akzidentielle Teilhabe an der Ewigkeit ist eine zufällige Teilhabe an der Notwendigkeit. Wäre nun die Ewigkeit, wenn nichts an ihr teilhätte, leer und darum dann nichts, wäre sie nur durch die Teilhabe von Anderem an ihr und hätte dies Andere nur akzidentiell an ihr teil, dann würde die Ewigkeit selbst abhängig von der akzidentiellen Teilhabe der Akzidentien an ihr, sie selbst wäre nichts anderes als diese akzidentielle Teilhabe der Akzidentien an ihr, oder die Ewigkeit wäre Vergehen des Vergänglichen, Hegels Theorie des Verschwindens. Von dem Akzidentiellen aber kann es keine Wissenschaft geben.

Metaphysik VI, Kap. 1-2, 1026b 27 ff und 1027a 19 ff [S. 127- 129]

„Da also das Seiende in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so ist zuerst von dem in akzidentellem Sinne Seienden zu erklären, daß keine wissenschaftliche Betrachtung dieses zum Gegenstand hat. Das zeigt sich darin, daß keine Wissenschaft, mag sie auf ein Handeln oder auf ein Hervorbringen gehen oder betrachtend sein, sich um dasselbe bekümmert. Wer ein Haus baut, der baut nicht auch dasjenige, was sich an dem gewordenen Haus als Akzidens findet; denn dessen ist unbegrenzt vieles; denn es steht nichts Wege, daß das gebaute Haus für einige angenehm, für andere schädlich, für andere nützlich und verschieden von so gut wie allem Seienden sei; aber nichts von dem allen bringt die Baukunst hervor. In derselben Weise betrachtet auch der Geometer nicht, was in diesem Sinne Akzidens der Figuren ist, z.B. ob ein Dreieck und ein Dreieck mit der Winkelsumme von zwei Rechten verschieden ist. Und dies hat seinen guten Grund; denn das Akzidens ist wie ein bloßer Name. Daher hat in gewisser Weise nicht übel Platon der Sophistik das Nichtseiende zugewiesen. Denn die Erörterungen der Sophisten gehen vorzugsweise auf das Akzidentelle, ob Gebildet und Sprachkundig und Koriskos und der gebildete Koriskos etwas anderes oder dasselbe ist, und ob alles, was ist, ohne immer zu sein, geworden ist, also das Gebildete, welcher sprachkundig, und der Sprachkundige, welcher gebildet ist, es geworden ist, und was noch sonst dergleichen Reden sind. Denn das Akzidentelle zeigt sich als dem Nichtseienden nahe verwandt. Das ergibt sich auch aus Erörterungen folgender Art: Bei dem nämlich, was in anderem Sinne ist, findet Entstehen und Vergehen statt, bei dem akzidentellen Sein aber nicht. Doch müssen wir von dem Akzidens erklären, soweit es möglich ist, was seine Natur ist und aus welcher Ursache es ist: denn daraus wird wohl zugleich erhellen, weshalb es keine Wissenschaft desselben gibt.

(b) [Z. 37] Da nämlich unter dem Seienden einiges sich immer auf gleiche Weise und notwendig verhält – ich meine nicht die Notwendigkeit, welche einen Zwang bedeutet, sondern welche bezeichnet, daß es sich nicht anders verhalten kann –, anderes zwar nicht notwendig und nicht immer, aber doch in den meisten Fällen ist: so ist dies das Prinzip und dies die Ursache davon, daß es ein Akzidens gibt; denn was weder immer noch in der Regel stattfindet,

das nennen wir Akzidens. Z.B. wenn in den Hundstagen Unwetter und Kälte eintritt, so nennen wir dies ein Akzidens, aber nicht, wenn Hitze und Schwüle, weil das letztere immer oder in der Regel stattfindet, das erstere aber nicht. So ist es auch für den Menschen ein Akzidens, weiß zu sein, da dies weder immer noch in der Regel stattfindet, daß er aber ein Lebewesen ist, ist kein Akzidens." [gr. = 38 Zeilen; dt. = 51 WBG ≈ Zeile 36, ab Abschn. (b)]

1027a [Z. 27]: „(c) Daß es aber keine Wissenschaft des Akzidentellen gibt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer oder doch in den meisten Fällen stattfindet. Denn wie sollte man es sonst lernen oder einen andern lehren? Es muß vielmehr als immer oder als in der Regel stattfindend sein; z.B. das Honigwasser ist den Fieberkranken in der Regel heilsam. Was aber außerhalb dieser Regel fällt, wenn es nicht heilsam ist, wird man nicht angeben können, z.B. etwa der Neumond; denn insofern es immer oder in der Regel heilsam ist, wird es auch bei Neumond heilsam sein; das Akzidentelle aber fällt neben und außer diesen Fällen. Was also das Akzidens ist und durch welche Ursache es ist und warum es keine Wissenschaft desselben gibt, ist hiermit erklärt." [gr. 34 Z.; dt. 49 WBG ≈ ab Zeile 27 → ab (c)]

— Wenn es vom Akzidentiellen keine Wissenschaft geben kann, das Ewige aber nur ist durch die akzidentielle Teilhabe der Akzidentien an ihm, dann kann es auch vom Ewigen keine Wissenschaft geben, dann hat die Theologie keinen Gegenstand, dieser wird zur irrationalen potestas absoluta, zur Vergötterung der Macht. Da deren Prinzip nichts ist, kann sie zur Legitimation von allem dienen. Daß Aristoteles zu der Konstruktion der akzidentiellen Teilhabe der Akzidentien am Ewigen gezwungen ist, währt daher, daß ohne die Ewigkeit des durch die Prädikate bezeichneten kein notwendig geltendes prädikatives Urteil möglich ist, gäbe es aber nur notwendige prädikative Urteile, so hätten die die Form „Alle A sind B" oder „Alle A sind nicht B". Jede Begründung apodiktischer Urteile ist jedoch elenktisch, widerlegend, Aristoteles würde, wenn er nur die universalen Urteile zulassen würde, auf die indirekte Beweisführung verzichten müssen, er müßte nur ex principiis argumentieren. Dann aber müßte das Prinzip das principium principare in sich haben, was nach seiner eigenen Kritik an den ersten Philosophen unmöglich ist. Zum widerlegenden Beweis bedarf es aber des kontradiktorischen Gegensatzes, und der enthält ein praktikableres Urteil, in dem das Prädikat dem logischen Subjekt akzidentiell zukommt. Gleichwohl muß das Prädikat genau wie das Subjekt identisch sein, in seiner Terminologie: ewig. Das ist die Seite der Notwendigkeit der Akzidentien. Es muß der Zuordnung zum Subjekt nach aber zufällig sein. Das ist die Seite der Zufälligkeit der Akzidentien. Die Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit gilt für Akzidentien notwendig. Sind die Akzidentien das Zufällige, so ist die Notwendigkeit dieser Einheit wieder zufällig, das Moment der Kontingenz läßt aus dieser Einheit sich nicht durch Reflexion eskamotieren. Wird es negiert, resultiert aus den Ideen des Nichtseienden das Nichts als absolute Idee, wird es affirmiert, resultiert daraus die Unbegreifbarkeit des Seienden, deren theologischer Ausdruck die potestas absoluta ist. Die ontologische Naivität des Aristoteles, die die Idee des Nichtseienden von der Idee des Seienden unterscheidet, wird der Sache eher gerecht als die logische Konsequenz, die diese Unterscheidung zu recht kritisiert.

---

1) Seitenzahlen in [eckigen Klammern] sind die Seitenzahlen in: Aristoteles, Metaphysik, Übers. Hermann Bonitz, Philosophische Schriften Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995, (Lizenzsausgabe aus dem Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995)

Alternativ: Aristoteles, Metaphysik Bücher I - VI, gr. / dt., Übers. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag Hamburg 1978

[3. Heft, S. 5r - 9r] [Typoskript

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

{In der letzten Vorlesung hatte ich versucht, die Probleme darzustellen, die aus der Teilhabe der Prädikate am Subjekt und der Prädikate an der Ewigkeit resultieren. Die Bestimmung des Subjekts, dessen, wovon die Prädikate ausgesagt werden, ist davon noch zu unterscheiden, jedenfalls dann, wenn der Begriff des logischen Subjekts auch als die Synthesis der Prädikate, die von ihm ausgesagt werden, aufgefasst wird. Ist das, was der Subjektbegriff bezeichnet, wieder durch eine Idee bestimmt, dann ist das Problem, auf welche Weise dieses, was durch die Idee bestimmt ist, an dieser Idee teilhat.}

Die Methexis setzt die Parusie {die Gegenwart der Idee in dem, was an ihr teilhat} voraus, doch wie das Verhältnis von Idee und dem, worin sie gegenwärtig ist, zu bestimmen sei, bleibt problematisch. Daß die Idee des Seienden nicht sich selbst realisiert, hatte schon Platon {der späte Platon im Timaios} in der Lehre vom Demiurgos {dem Weltschöpfer} dargelegt.

{Ein Problem der Übersetzung: Mit Weltschöpfer ist nicht der Gott gemeint, der die Welt gemacht hat, denn der ist als Weltseele, als Inbegriff aller Urbilder der wahrhaften Dinge, unbeweglich, sondern der Demiurgos ist nur der, der diese Urbilder, Paradigmata, realisiert.}

Es bedarf zur Realisierung der Idee eines Anderen, in dem sie realisiert wird, und eines Dritten, der sie realisiert. Weil das Prinzip sich nicht aus sich realisieren kann, bedarf es des principiums principiare, das den Übergang von Urbild zum Werk vollbringt.

Aristoteles, Metaphysik I, Kap. 9, 991a 19ff und 991b [S. 29-30 [1)]]

„Aber es ist auch auf keine der Weisen, die man gewöhnlich anführt, möglich, daß aus den Ideen das andere werde. Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern. Denn was ist denn das werktätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen arbeitet? Es kann ja auch etwas einem andern ähnlich sein oder werden, ohne diesem nachgebildet zu sein; also mag es nun einen Sokrates geben oder nicht, so kann es jemand geben wie Sokrates, und dasselbe gälte offenbar auch, wenn es einen ewigen Sokrates gäbe. …“

— {Das geht also nicht nur auf den Weltschöpfer im Timaios, sondern überhaupt auf jeden Versuch von Platon, durch Analogien, Metaphern, das Verhältnis von Idee und Gegenständen zu bestimmen, die an diesen Ideen teilhaben. Das Prinzip der Werktätigkeit findet sich auch schon in Platons Staat.}

„Ferner wird es für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, also auch mehrere Ideen, z.B. für den Menschen das Lebewesen und das Zweifüßige und zugleich den Menschen selbst. Ferner würden die Ideen nicht nur Vorbilder für das Sinnliche sein, sondern auch für die Ideen selbst, z.B. die Gattung für die Arten der Gattung; wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müßte. …“

— {Wenn die species dem genus nachgeordnet ist, und genus und species selbständig gegeneinander sind, so wird das genus eine Idee oder ein Vorbild der einzelnen species sein, so dass es Ideen von Ideen gibt und darüber hinaus wäre dann, wenn es Ideen von Ideen gäbe, die Teilhabe eine sowohl am genus als auch an der species, die Idee des animal und die Idee der Rationalität wären zu jenem animal rationale vereinigt. Einmal wäre dann die Idee zugleich

Vorbild und Abbild, nämlich wenn die species zum genus proximum zur nächst niederen species wird}

„Ferner muß es wohl für unmöglich gelten, daß das Wesen und dasjenige, wovon es Wesen (Wesenheit) ist, getrennt voneinander existieren. Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesen(heiten) der Dinge sind, getrennt von diesen existieren?“

{Es sind also mehrere Argumente. Das eine Argument oder Problem ist: Wie wird die Teilhabe des Gegenstandes an der Idee bewirkt? Nicht durch die Idee selbst, nicht durch den Gegenstand selbst. Welches ist also das werktätige Prinzip? Das zweite ist: Wenn es von allem Ideen gibt, von den Zweifüßigen so gut wie von den Tieren, in einem zweifüßigen Tier zwei unterschiedliche Ideen gegenwärtig sein müssten und drittens: Daß dieselbe Idee in der Ordnung von genus und species sowohl Vorbild als auch Nachbild sein kann. Viertens: Und das hängt wieder mit der ersten Frage zusammen: Wie denn das Verhältnis von Gegenstand und Idee zu denken sei, wenn beide getrennt sind. Es stecken also gleich vier Problemkomplexe darin.}

Sind die Ideen – und ich greife mir zunächst einmal eine heraus – an sich seiende Urbilder und verschieden, so muß ein durch die Gegenwart der Idee Seiendes an mehreren Ideen, etwa dem des Lebens und der der Vernunft teilhaben, in der späteren Terminologie am genus proximum und an der species. Wie aber können zwei {unterschiedene} Ideen in Einem {gedacht werden, wenn das, was an ihnen teilhat, eines sein soll, also in Übereinstimmung mit sich selbst} sein. Das ist das Problem der Ordnung des Seienden {wie dann die Ordnung des Seienden gedacht werden könnte, die dann, wenn ein und dasselbe Seiende an mehreren Ideen teilhätte}, die nicht der Ordnung der Ideen entspräche.

{Dann wäre es unmöglich, dass die von Platon im Timaios postulierte Ordnung der Ideen mit der Weltseele als der obersten Idee, in der alle anderen konvergieren, in dem Seienden selbst realisiert wäre. Wenn aber durch die Erkenntnis der Ideen nicht das Seiende selbst erkannt wird, und sie nicht dessen Ordnung sind, sind die Ideen auch für das Wissen gegenstandslos.}

Doch sollen alle Ideen in der Obersten, der der Weltseele übereinstimmen, und die ist das Urbild der vom Demiurgos geschaffenen Welt {Wenn diese Weltseele, in der alle Ideen übereinstimmen, selbst das Urbild der geschaffenen Welt ist, dann muss die Ordnung der Ideen, wie sie durch die Weltseele bewirkt wird, in der Ordnung des Seienden wiederkehren, denn sonst wäre die geschaffene Welt nicht nach dem Urbild dieser Weltseele geschaffen}. Dies Problem der Ordnung des Seienden ist zu unterscheiden von dem der Realisierung der Idee {und ich werde mich zunächst nur auf dieses eine Problem, der Ordnung des Seienden, beschränken, zumindest steht es im Vordergrund}. Ist nun das die Ideen realisierende Prinzip {wie auch immer es im übrigen beschaffen sein mag} orientiert an der Ordnung der Ideen selbst, ist diese Ordnung der Ideen causa finalis ihrer Realisierung, dann kann es {dieses Prinzip} nicht zufällig wirken, nicht nach wahllos zusammengewürfelten Ideen ein Realisat von Ideenkonglomeraten herstellen. Das erzwingt die Veränderung der Auffassung der Ideen: Sie hat keine selbständige Existenz {weder neben der Obersten, der Weltseele} neben dem Seienden, sondern nur in dem Seienden, die Idee als causa formalis und die Idee als causa finalis sind eins. Damit ist aber über die causa finalis, dem leitenden Prinzip der Werktätigkeit {der Realisierung der Ideen}, nicht eine einzelne Idee oder ein zufälliges Agglomerat von Ideen realisiert, sondern eine Weltordnung, in der die Ideen nicht unabhängig voneinander sind, sondern in dem Schema von genus proximum, differentia specifica und species untereinander zusammenhängen. Die causa finalis ist dadurch von der causa formalis unterschieden, daß die causa formalis bestimmt werden kann allein in Analogie zur handwerklichen Tätigkeit, die causa finalis aber nicht nur das einzelne Eidos realisiert {die einzelne species realisiert}, son-

dern durch es {die Realisierung der species} zugleich {den objektiven Zusammenhang der Ideen oder} die Ordnung der Formen und mit ihr die forma formarum, als oberstes Ordnungsprinzip.
{Aristoteles kennt vier Ursachen: Ein Material, aus dem etwas gemacht wird, eine Form, die in diesem Material realisiert wird und ein werktätiges Prinzip, das diese Form realisiert. Aber die causa finalis ist dadurch von der causa formalis unterschieden, dass die causa formalis allein in Analogie zur handwerklichen Tätigkeit bestimmend werden kann. Die causa finalis ist dann nicht nur das, was eigentlich dasselbe wie die causa formalis ist und nur das die Werktätigkeit ausrichtende Prinzip ist, sondern sie ist zugleich die Bestimmung des einzelnen Eidos innerhalb des Zusammenhangs aller Eidei, aller Formen. Sie ist nicht nur als einzelne Form, sondern durch die Ordnung der Formen, die forma formarum, das oberste Ordnungsprinzip.}

Eingeführt werden die Formen {implizit bei Platon, explizit in der Metaphysik des Aristoteles} in Analogie zu handwerklicher Tätigkeit, aber dann gäbe es soviel voneinander unabhängige Formen, als realisiert sind, und unter ihnen keine Ordnung, das Wissen wäre zurückgeworfen auf die Kenntnis der Einzeldinge {oder der einzelnen, voneinander unabhängigen Formen}. Gibt es weniger Formen als Gegenstände, dann müssen diese Formen unterschieden und der Zahl nach begrenzt sein. Ihr Unterschied könnte allein durch Denotation, durch Bezeichnung der Formen, bestimmt werden {oder diese Formen müssten jeweils einzelne Namen bekommen}. Das geschieht durch die Gattungsnamen Hund, Gras, Katze usf.

{Nur, um nicht mißverstanden zu werden: Das ist im Folgenden Gegenstand der Kritik, aber einer Kritik, die zu begründen versucht, wie Aristoteles auf den Vorrang nicht nur der Formen, sondern der ersten Form selbst kommt. Es läßt sich innerhalb der Wissenschaft von diesem Moment, das dann später im Nominalismus absolut gesetzt wurde, überhaupt nicht abstrahieren. Wir kennen alle Gattungsnamen und können den Exemplaren der Gattung einigermaßen zuverlässig diesen Gattungsnamen geben. Wir kennen nicht nur das ontologische Schema, sondern auch Gattungsnamen.}

Sind aber die Formen nicht an sich seiende Ideen {also nicht getrennt von den Dingen}, sondern Formen des Seienden, und nur wirklich im Seienden, dann nur als geformte Materie. Nun könnte entweder jede Form ihre eigene spezifische Materie haben, dann wäre diese Materie nur eine Verdoppelung der Form, oder allen Formen liegt die gleiche Materie zu Grunde, dann wären sie der Form nach verschieden, der Materie nach gleich, oder die Form wäre eine Bestimmtheit der Materie, sie würde von der Materie ausgesagt, aber nicht denotiert sondern konnotiert, mit einem anderen verbunden {von etwas anderem ausgesagt, mit der Substanz als deren Prädikat verbunden. Dann wären die substanziellen Formen selbst Prädikate}. Demnach wäre die Materie die einzige Substanz. Statt der Ideen wäre nur die Materie zu denken, aber diese wäre nichts anderes als das unbestimmte Subjekt aller Prädikation {oder aller Bezeichnung[en]}.

Aristoteles, Metaphysik VII, Kap. 1-2, 1028b [S. 134]

{Das ist das zentrale Problem, das auch schon Aristoteles hat und in dem er versucht, zu unterscheiden: Die Wesenheit als das Zugrundeliegende und die Materie als das Zugrundeliegende. Bestimmung der Wesenheit als Substrat = hypokeimenon = Zugrundeliegendes}

„Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende. Das Zugrundeliegende aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird. Darum müs-

sen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen, da das erste Zugrundeliegende (Subjekt) am meisten Wesen zu sein scheint."

— {Das Kriterium ist logisch, das, das von keinem anderen ausgesagt wird, sondern von dem etwas ausgesagt wird. Das ist hier Substrat, Hypokeimenon, und es scheint deswegen der vernünftige Begriff der Wesenheit zu sein.}

Aristoteles, Metaphysik VII, Kap. 3, 1029a [S. 134-135]:

„Als Zugrundeliegendes (Substrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte). Ich verstehe aber unter Materie z.B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem aus beiden (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes. Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muß sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden (Zusammengesetzte). (c) Für jetzt ist nun also im allgemeinen Umriß bezeichnet, was etwa das Wesen ist, daß es nämlich das ist, was selbst nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt), sondern wovon vielmehr das andere ausgesagt wird; …"

— {Was im strengen Sinn irreduzibles Subjekt der logischen Aussage ist oder im strengen Sinn das ist, was das irreduzible Subjekt der logischen Aussage bezeichnet.}

„indes darf man nicht hierbei allein stehenbleiben, weil es noch nicht genügt. Denn diese Bestimmung selbst ist unklar, und überdies würde die Materie Wesen werden; denn wenn diese nicht Wesen ist, so entgeht uns, was sonst Wesen sein sollte. …"

— {Aristoteles sagt, die Ideen sind nicht transzendent, sondern real im Gegenstand als dessen Form. Der Gegenstand ist geformte Materie, also sei doch die Form an einem anderen gesetzt. Logisch werde die Form von einem anderen ausgesagt, nämlich von der Materie. Das Folgende ist dann der Versuch, dieses Argument abzuwehren. Wenn Aristoteles hier an dieser Stelle schreibt: „Denn diese Bestimmung {wovon etwas ausgesagt wird, das von keinem anderen ausgesagt wird} selbst ist unklar, und überdies würde die Materie Wesen werden; denn wenn diese nicht Wesen ist, so entgeht uns, was sonst Wesen sein sollte."}

{Das heißt nicht, dass für Aristoteles nun die Materie die allem zugrunde liegende Wesenheit ist, sondern daß erst aus der Kritik der Auffassung, die Materie sei Wesenheit, sein Begriff von Wesenheit expliziert werden kann. „Wenn nämlich das übrige hinweggenommen wird, so bleibt offenbar nichts (als die Materie) zurück."}

{Dieser Gedanke kehrt bei Descartes wieder. Wenn alle Bestimmtheit von der Materie weggenommen wird, bleibt die Materie als reine Idee übrig, als reine Idee, die aber völlig unbestimmt ist. Denn alle Bestimmtheit kommt aus der Form der Materie und den akzidentiellen Bestimmtheiten, die zu dieser Form hinzukommen}:

„Wenn nämlich das übrige hinweggenommen wird, so bleibt offenbar nichts (als die Materie) zurück. Denn das übrige besteht in Affektionen oder Erzeugnissen oder Vermögen der Körper; die Länge und Breite und Tiefe sind gewisse Quantitäten, aber nicht Wesen, da nicht das Quantum, sondern vielmehr dasjenige Wesen ist, an dem als erstem das Quantum sich findet. …"

— {Im unmittelbaren Anschluss an das, was in dem vorigen Zitat vorgetragen wurde, steht, daß die Zahlenverhältnisse dann Zahlenverhältnisse von etwas sind, nicht nur schlechthin, sondern sie können nur begriffen werden, wenn die Zahlenverhältnisse Ideen von etwas sind,

das selbst nicht Zahl ist. Hier ist die Quantität eine Quantität von etwas, das selbst nicht Quantität ist und nicht sein kann. Also muß doch dem Quantum etwas zugrunde liegen, dessen Quantum es ist.}

„Wenn wir aber Länge und Tiefe und Breite hinwegnehmen, so sehen wir nichts übrigbleiben als dasjenige, was es auch irgend sein mag, das durch diese bestimmt ist; so daß, wenn man die Sache so betrachtet, notwendig die Materie als einziges Wesen erscheinen muß. …“

— {Die einzige Wesenheit, die diese Materie ist, das wird hier am Modell der Kategorie Quantität vorgeführt, ist das an sich völlig Bestimmungslose, denn es ist ja erst das Subjekt jeder möglichen Bestimmung. Das an sich Bestimmungslose müsse also der folgenden Bestimmung zugrunde liegen, und dieses Zugrundeliegende sei das logische Subjekt der Prädikation.}

„Ich nenne aber Materie das, was an sich weder als etwas noch als Quantitatives, noch durch irgendeine andere der Aussageweisen bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist. Es gibt nämlich etwas, von dem eine jede dieser Bestimmungen ausgesagt wird und dessen Sein verschieden ist von jeder Bestimmung. Denn die anderen werden vom Wesen ausgesagt, dieses aber von der Materie. …“

— {Dann wird das, was der Prädikation zugrunde liegt, was durch das Subjekt eines prädikativen Urteils bezeichnet wird, das selbst völlig bestimmungslose Sein. Es ist dasselbe, was bei Parmenides als Sein aufgetreten ist. Und das sei, so stellt Aristoteles die ihm widersprechende Auffassung dar, die Materie.}

„Daher denn das Letzte an sich weder ein bestimmtes Was, noch ein Quantum noch sonst irgend etwas ist. Aber auch die Verneinungen davon sind nicht dieses Letzte, da auch diese ihm nur in akzidentellem Sinne zukommen können. …“

— {Also das, was das letzte Subjekt des prädikativen Urteils bezeichnet, ist selbst überhaupt nichts Bestimmtes. Und weil es überhaupt nichts Bestimmtes ist, ist es nach Aristoteles fast nichtseiend, bloße Möglichkeit der Bestimmung.}

„Wenn man also von diesem Gesichtspunkt aus die Sache betrachtet, so ergibt sich, daß die Materie Wesen ist. Das ist aber unmöglich. Denn selbständige Abtrennbarkeit und Bestimmtheit (das Dies-da) wird am meisten dem Wesen zugeschrieben. …“

— {Das, was völlig Bestimmungslos ist und aufgrund der Bestimmungslosigkeit kein selbständig Seiendes sein kann, kann nicht Wesen sein. Denn Wesen sollte ja gerade das sein, was selbständig ist, was es selbst in Übereinstimmung mit sich selbst ist. In dieser Abstraktheit gefaßt ist der Begriff der Materie, und dieses Argument verwendet Aristoteles, genauso in sich widersprüchlich wie der des Seins.}

„Demnach dürfte man der Ansicht sein, daß die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) mehr Wesen ist als die Materie. Das aus beiden zusammengesetzte Wesen nun, ich meine das aus der Materie und der Form bestehende, müssen wir beiseite setzen, da es später und sinnenfällig ist.“

— {Das ist dann der Begriff des Wesens, wie ihn Aristoteles hier nur bezeichnet, nicht weiter expliziert.}

Das ist eine Kritik an Spinoza lange vor Spinoza {Spinoza kennt nur die Substanz und ihre Modifikation}. Wenn die Materie die einzige Substanz ist, dann werden die Formen zu Prädikaten der Materie, und so zu Prädikaten eines an sich Nichtseienden. Oder aber die Formen sind das an sich bestimmte {das ist der Ausweg, den Aristoteles zeigt, wenn er sagt, die Formen müssen an sich bestimmt sein, denn sonst ergäbe sich der Widerspruch, dass die Formen Prädikate eines Subjektes sind, das ein Nichtseiendes bezeichnet}. Sind die Formen {als unterschiedene} nur zu benennen, dann sind die Formen unerkennbar, nicht anders zu denken als signa rerum, als Zeichen der Dinge, zufällig wie die Namen selbst. Bestimmt sind die Formen dann nicht an sich, sondern durch anderes, die Prädikate, oder aber {und das ist die Auffassung von Aristoteles} die Formen sind erkennbar, dann müssen sie zu denken sein. Denken ist urteilen, die Formen müssen dann also durch Urteile bestimmbar sein, sie müssen in einem durch Urteile zu bestimmenden Zusammenhang stehen. Die Einheit des Denkens, dessen Übereinstimmung {des Denkens} mit sich selbst, die Identität, ist dann der Fluchtpunkt dieses Zusammenhangs, und der ist weder Materie noch selbst Form, sondern die Kategorie des Wesens. [Ende der Handschrift]

{Und nur so läßt sich der Inhalt dieser Kategorie des Wesens genau bestimmen: Er bezeichnet nicht ein Sammelsurium von substanziellen Formen, sondern den notwendigen Zusammenhang dieser substanziellen Formen untereinander. Und dieser notwendige Zusammenhang von substanziellen Formen ist dargestellt in der Gestalt eines notwendigen Zusammenhangs von Begriffen, der jeweils die Realdefinition einer Form bestimmt, z.B. Homo est animal rationale. Dort wird animalitas und rationalitas synthetisiert, und diese Synthesis wird als notwendig behauptet, und erst unter dieser Voraussetzung gibt es überhaupt Wesenheiten, die mehr sind als bloße signa rerum oder als bloße Zeichen schlichtweg unterschiedener Formen, die einfach nur dadurch zusammenhängen, dass sie in gleichgültiger Unterschiedenheit nebeneinander bestehen.}

{Ich habe versucht, das so darzustellen, dass vielleicht deutlich wird, wie in dieser aristotelischen Argumentation der Nominalismus implizit immer schon enthalten ist. Denn eine bloße Denotation, eine bloße Bezeichnung ist nominalistisch. Dann wird durch das Zeichen der Gegenstand oder die Klasse von Gegenständen nicht gedacht, sondern das Zeichen fungiert als Repräsentant einer Klasse von Gegenständen. Sein Zusammenhang mit anderem ist nicht notwendig, ist so, wie die einzelnen Formen, die zufällig nebeneinander unter der Voraussetzung existieren, dass es diese Formen gibt, ohne dass sie als diese Formen gedacht werden. Aber Denken heißt, diesen Zusammenhang herzustellen. Diesen Zusammenhang herzustellen heißt aber, die einzelnen Formen als Realdefinitionen zu bestimmen, als Synthesis von genus proximum und differentia specifica. Daß am Ende nicht zu erklären ist, woher dieselben, nämlich genus proximum und differentia specifica, kommen, ist eine andere Sache. Das ist das Problem, an dem dieser Realismus gescheitert ist. Aber zunächst ist das Argument von Aristoteles, dass die Formen untereinander in einem logischen Zusammenhang stehen, und dass dieser Zusammenhang zugleich notwendig ein ontischer Zusammenhang ist, nämlich dann, wenn diese Formen wirklich sind als Formen der geformten Materie oder der einzelnen Dinge. Denn wenn es in den Formen selbst diesen Zusammenhang nicht gibt, dann ist die Materie ein völlig bestimmungsloses Nichtseiendes, das erst durch die Prädikate bestimmt wird, der einzige Zusammenhang des Seienden selbst. Dann konvergiert alles Seiende nur in dem nihil negativum.}

---

1) Seitenzahlen in den [eckigen Klammern] sind die Seitenzahlen in diesem Buch:
Aristoteles, Metaphysik, Übers. Hermann Bonitz, Philosophische Schriften Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995, (Lizenzsausgabe Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995) [P.B. benutzte die Meiner Ausgabe]

[3. Heft, S. 10r - 16r] [Typoskript]

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

{Ich hatte das letzte Mal versucht, an einem Zitat aus der Metaphysik des Aristoteles zu entwickeln, was Materie und was Subjekt einer Prädikation sein kann und was nicht. Zunächst wurde dort übersetzt: Das, was Subjekt einer Prädikation sein kann, ist das Zugrundeliegende. Die lateinische Übersetzung von hypokeimenon ist subjectum. Nun wird unter Subjekt heute etwas ganz anderes verstanden als das Zugrundeliegende bei Aristoteles. So daß es problematisch ist, Subjekt und hypokeimenon in der Übersetzung gleichzusetzen. Am Ende des Teils über die Metaphysik des Aristoteles werde ich noch einmal darauf eingehen, wieso es zu dem Bedeutungswandel des Begriffs Subjekt, der erst mal eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen war, gekommen ist. Ich versuche, mich, soweit es möglich ist, an Texte zu halten. es ist aber unmöglich, in einer Vorlesung, die an dem Problem der negativen Dialektik orientiert ist, die ganzen Texte selbst mit allen ihren Implikationen darzustellen, so daß immer eine freiere Entwicklung des Problems angeschlossen werden muss an das, was direkt am Text entwickelt werden konnte, sonst würde die Vorlesung ewig dauern.}

Wenn die Materie an sich Nichts ist, sondern nur für Anderes, für die Form, dann kann die Form nicht Prädikat der Materie sein, sie muß an sich bestimmt sein. Sind die einzelnen Formen nur zu benennen, dann sind sie nicht zu denken, denn Denken ist {in der elementaren Form} urteilen, und das Urteil in der Gestalt der Realdefinition ist die Synthesis von Formbestimmungen: homo est animal rationale. Nur um Verwechselungen zu vermeiden: Eine Realdefinition ist kein prädikatives Urteil {sondern bestimmt erst das Subjekt eines prädikativen Urteils}, gleichwohl {ist die Realdefinition} ein Urteil{ aber ein Urteil in der Form der Synthesis der verschiedenen Bestimmungen der Form}. Die Realdefinition ist nach dem Schema species ist genus proximum mit spezifizierender Differenz, die im Adjektiv benannt wird, gebildet. Dies Adjektiv ist die adjektivische Form eines Substantivs, das rationale {in der Definition: homo est animal rationale} die adjektivische Form der rationalitas {also eines Substantivs}. Darin steckt ein sprachlicher Trick. Würde formuliert homo est animal et rationalitas, wären animalitas und rationalitas gegeneinander selbständige Wesenheiten, es ergäbe sich das Problem, wie, was eines ist {nämlich die substanzielle Form der Mensch}, an zwei Wesenheiten {gegeneinander selbständigen Wesenheiten} teilhaben könne. In der grammatischen Form der Realdefinition ist dieses Problem zwar nicht gelöst, sondern unterschlagen. Wäre es nicht unterschlagen worden, hätte sich gar kein Grund für den systematischen Zusammenhang der Formen {oder man kann auch sagen: der Formbestimmungen der substanziellen Formen} angeben lassen, die Formen wären gegeneinander isolierte einzelne {nur dann, wenn die Formen nicht gegeneinander isolierte einzelne sind}, wird es – das Problem – unterschlagen, läßt sich das Schema der Realdefinition bestimmen, und dann reproduziert sich das Problem bei den genera, oder auch diese lassen nach demselben Schema durch Realdefinitionen sich bestimmen.

{Ist species genus proximum und differentia specifica, dann stellt sich das Problem: Was ist das genus proximum? Oder: Auch das genus proximum muß sich nach demselben Schema durch Realdefinitionen bestimmen lassen, d.h. was in einer Beziehung genus proximum ist, ist von dem nächsthöheren genus her gesehen auch species, so dass sich eine Hierarchie von Definitionen ergibt.}

Von unten nach oben gelesen ergibt {diese Hierarchie} dann das Schema eine fortlaufende Verringerung der Zahl der Genera, sodaß, wenn die Zahl der species begrenzt ist, es notwendig ein erstes genus geben muß, die Substanz, die völlig bestimmungslos ist. Diese oberste Substanz, die Form aller Formen, ist in ihrer Bestimmungslosigkeit von der Materie als dem,

was geformt wird, nicht mehr zu unterscheiden, sodaß allgemein ein Nichts, die Form aller Formen, von einem Nichts, der Materie prädiziert wird. Wird aber, mit dem zwingenden Argument, es sei unsinnig Nicht[s?] von Nichts auszusagen, der Begriff der Substanz verworfen, dann hängen Realdefinitionen bei einzelnen nur zu benennenden genera, die voneinander nur unterschieden sind, ohne daß sich ihr Unterschied angeben ließe, denn würde der Unterschied angegeben, wäre er, der ein höheres genus zu den unterschiedenen genera spezifizierte. Es bliebe der Unterschied des Unterschiedenen die einzige Bestimmung dieses Unterschieds und damit die einzige Bestimmtheit des Unterschiedenen gegeneinander, das Unterschiedene wäre der Bestimmtheit nach immer dasselbe, nicht spezifisches genus, sondern nur das das Andere des Anderen.

{Ließe sich der Unterschied von zwei genera angeben, dann wäre er ein Unterschied in einem Dritten, die genera wären species, und das Dritte wäre das genus proximum zu den zu species gewordenen genera. Es bliebe dann, wenn sich der Unterschied zweier genera nicht angeben läßt, der Unterschied der unterschiedenen genera die einzige Bestimmung dieses Unterschieds und damit die einzige Bestimmtheit des Unterschiedenen gegeneinander, insofern das Unterschiedene gedacht wird. Das Unterschiedene wäre dieser Bestimmtheit nach immer dasselbe, nicht spezifische species, nicht spezifisches genus, sondern nur das Andere des Anderen. Entweder hat man also ein vollständiges ontologisches Schema, das notwendig bei einer begrenzten Zahl von Arten anfangen muß, von unten nach oben gelesen. Fängt man aber mit einer begrenzten Zahl von Arten an, dann langt man bei dem obersten genus an, und das ist der Begriff der Substanz ohne jede weitere Bestimmung. Diese oberste Wesensbestimmung ist von der Bestimmung der Materie im aristotelischen Sinne überhaupt nicht mehr zu unterscheiden, denn beide haben zur Bestimmung nur die eigene Bestimmungslosigkeit. Die zweite Möglichkeit, dieses Schema nicht von unten nach oben vollständig zu lesen, sondern einfach bei unterschiedenen substanziellen Formen stehen zu bleiben, die nicht in einer ersten Substanz zusammenhängen, führt darauf, dass sich der Unterschied dieser Formen überhaupt nicht mehr angeben lässt. Der einzige Unterschied dieser Formen bestünde darin, dass sie als Unterschiedene bestimmt werden. Sobald man den Unterschied angäbe, wäre man im nächsthöheren genus. Die einzige Bestimmtheit dieser unterschiedenen Formen gegeneinander wäre der Bestimmtheit nach immer dasselbe, nicht spezifisches genus. Es bliebe nur die Möglichkeit zu sagen: Die Form ist nicht diese Form, sondern eine andere.}

Darin stimmten dann alle Unterschiedenen überein, und das, worin sie übereinstimmten, ihr tertium comparationis, wäre so leer wie die Form aller Formen. Die einzelnen {gegeneinander isolierten} genera wären dann durch einen doppelten Unterschied bestimmt, den zu ihrem leeren tertium comparationis und den gegeneinander, aber den Unterschied gegeneinander hätten sie nur durch den Unterschied zum leeren tertium comparationis: Daß das tertium comparationis leer ist wäre ihr Unterschied, ihr Auseinanderfallen wäre ihre Einheit.

{Das ist ungefähr die Darstellung einer Argumentation von Hegel aus dem zweiten Buch der Logik über die Identität von Unterschied, Verschiedenheit und Gegensatz. Ich habe sie nur vorgeführt als Alternative zu dem: Entweder gibt es ein vollständiges Schema der Wesenheiten oder es gibt kein vollständiges Schema, dann hat man mehrere verschiedene oberste genera. Wenn das tertium comparationis leer ist, dann wäre ihr Unterschied, ihr Auseinanderfallen ihre Einheit.}

Es ist das Paradox des Denkens, daß, wenn es, um sich nicht in das Paradox, daß ein Nichts als Substanz ein Nichts als Materie bestimmt ist, zu verlieren, bei niederen Stufen der Abstraktion deren Prozeß stillzustellen versucht, bei der äußersten Abstraktion, die die differentia specifica auf den Unterschied ohne jede weitere Bestimmung bringt, anlangt. Daß das Nichts die Einheit des Seienden sei, ist notwendige Konsequenz des Denkens, aber diese Konse-

quenz ist selbst Resultat. Wird das Resultat gegen den Prozess des Denkens, dessen Resultat es ist, fixiert, hat allerdings das Denken keinen Sinn, wird der Prozess des Denkens stillgestellt, um nicht in seinem Resultat, der Paradoxie, anzulangen?, ist er im Moment seiner Stillstellung dort schon angelangt. Was jenseits des Denkens ist, die mit Namen belegten einzelnen Formen, bleibt dann unerkannte Faktizität. Die aber kehrt in dem Denken wieder, das seiner eigenen Form genügt, als differentia specifica. Das spezifische der differentia specifica, animalitas, rationalitas, hat einen Namen.

{Es ist nicht der bloße Unterschied, sondern der bestimmte, der Unterschied, dessen Bestimmtheit sich darin auszeichnet, daß er einen Namen hat. Das, was einen Namen hat, ist zunächst bloße Faktizität. In dieser Gestalt ist diese Faktizität aber nur eine Bestimmung innerhalb der Realdefinition.}

Der Begriff des Bestimmten ist vom Namen nicht zu trennen, er ist nicht der des Namens selbst, das reduzierte ihn auf den bloßen Unterschied, sondern er ist Begriff des Bestimmten kraft des Namens, der dem Begriff eines Allgemeinen, der species bestimmt {Also nicht des Allgemeinen schlechthin, an und für sich, sondern eines Allgemeinen, der species, und zwar der bestimmten species, z. B. animal rationale}. Ohne das Schema der Realdefinition, das zwangsläufig auf die Paradoxie der Einheit des Unterschiedenen im Nichts hinausläuft, bleibt der Name begriffslos, bloße Bezeichnung blinder Faktizität, deren Begriff der unterschiedslose Unterschied ist {z.B. A ist nicht B, B ist nicht C, etc.}.

{Ein Wort zu dem Wort Faktizität: Was ich hier versucht habe, als Faktizität zu bezeichnen, kehrt in aller Philosophie unter verschiedenen Titeln wieder. Bei Aristoteles sind es ta onta, die Seienden. In der Phänomenologie ist es das Gegebene. Faktizität ist immer das, sei es außerhalb des Subjektes als Seiendes gedacht, sei es als innerhalb des Subjektes als Bewusstseinstatsache gedacht, worüber das Bewusstsein selbst keine Macht hat, da es ihm von Gott, von außen oder wie immer auch gegeben ist.}

Dem Begriff erschlossen wird die Faktizität (ta onta, das Gegebene, das unter diesem oder einem anderen Titel in jeder Philosophie wiederkehrt) erst, wo der Name seine Individualität einbüßt, und das Einzelne unter dem Begriff des Besonderen, der differentia specifica, in der Realdefinition zitiert wird.

Anmerkung: Bei dieser Darstellung ergeben sich Schwierigkeiten mit der Sprache. Das Einzelne, das Faktum kann nicht zitiert werden, zwischen Sprache und Faktum ist zu unterscheiden, wenn auch dieser Unterschied, der in der Sprache selbst angegeben werden kann, durch die Zerstörung der Sprache, ihre Angleichung an die Faktizität, unsichtbar gemacht wird in Formulierungen wie, man müsse dies oder jenes Faktum in seinem Kontext sehen.

{Das Einzelne, das Faktum kann gar nicht zitiert werden, man kann die Gegenstände, die in einem Text abgehandelt werden, nicht in die Bücher einkleben.}

Die Unachtsamkeit der Autoren, die im neuakademischen Jargon so schreiben, hat Methode, und durch diese Methode wird die in Differenz zur Faktizität in der Sprache objektivierte Subjektivität heruntergebracht auf das, was heute unter Subjektivität verstanden wird, ein Faktum, mit dem «umzugehen» sei. Ist die Sprache so weit zerstört, dann läßt sich der materialistische Affront gegen den reinen Begriff kaum noch formulieren, der in der Formulierung, das Einzelne werde unter dem Begriff des Besonderen, der differentia specifica, in der Realdefinition zitiert, intendiert ist. Gemeint ist damit, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung, und die ist zunächst die von Einzelnem, anhebt, daß aber die Erkenntnis nicht aus der Erfahrung entsteht {Das Seiende, wie es für das Meinende ist, die unmittelbare Erfahrung, ist der eine

Ausgangspunkt der aristotelischen Metaphysik}. Die Bestimmung des Spezifischen, das qua Bestimmung der species die eines Allgemeinen und eines Besonderen ist, resultiert nicht aus der Erfahrung des Einzelnen {Gegenstandes}, sondern aus der Geschichte der Gattung, aus der gattungsgeschichtlich akkumulierten Erfahrung. Die hat die Überlieferung der Erfahrung zur Voraussetzung, und nur durch diese Überlieferung hindurch ist aus die Erfahrung des Einzelnen die Spezifikation des Besonderen {aus dem Namen, der ein Einzelding kennzeichnet, der Name der differentia specifica} geworden.

{Der Name der differentia specifica ist insofern Begriff, als er bestimmend ist für die Realdefinition und damit für die Bestimmung eines Begriffs innerhalb des ontologischen Schemas. Er ist insofern Name, als die differentia specifica nicht aus einem Ersten abgeleitet wird, in keinem ontologischen System, sondern daß diese differentia specifica in allen Systemen als gegeben angesehen wird. Es wird dort rekurriert auf etwas, das sich in dem kollektiven Prozeß der Erfahrung der menschlichen Gattung sedimentiert hat. Nur durch die Überlieferung hindurch wird die Erfahrung des einzelnen Gegenstandes, der einen Namen bekäme [bekam], die Spezifikation des Besonderen innerhalb des ontologischen Schemas selbst. Ist es nicht innerhalb des ontologischen Schemas, dann bleiben die einzelnen Besonderen gegeneinander stehen. Es wäre dazu kein Unterschied, ob die Namen der Einzeldinge oder die Namen der species gegeneinander stehen.}

Die Spezifikation des Besonderen als Resultat der Überlieferung machte nicht nur alle Bestimmung durch Begriffe von der Tradition abhängig, das ist sie, sondern auch die Überlieferung unabhängig von dem, woran Erfahrung gewonnen wird, von der Faktizität.

{Von der Überlieferung lässt sich der Prozess der Überlieferung nicht abtrennen, in dem erst aus dem Namen des Einzelnen der Name der differentia specifica wird, die nur innerhalb des ontologischen Schemas Sinn hat. Die Überlieferung selbst ist aber schon selbständig geworden gegen die Unmittelbarkeit der Erfahrung. Was überliefert wird, ist nicht der Gegenstand der Erfahrung, sondern schon der Begriff, mit dem dieser Gegenstand bestimmt wird. So ist die Überlieferung selbst unabhängig geworden von der Faktizität.}

Wird nicht auf den historischen Zusammenhang von Überlieferung und unmittelbarer Erfahrung reflektiert, dann wird die Überlieferung sui generis, einem allein aus sich selbst entstandenen.

{Sie ist nicht unmittelbar eins mit der Faktizität, sie ist getrennt von der Faktizität. Wird diese Trennung von der Faktizität absolut gesetzt, dann wird sie Überlieferung sui generis.}

Die Konsequenz ist Gadamers Auffassung von der sprachlichen Verfaßtheit des Seins, die eine Ontologisierung der Sprache darstellt und die daraus sich ergibt, daß Geschichte nicht als Prozeß sondern als Stillstellung des Prozesses im Existenzial Geschichtlichkeit begreift.

{Genau diese Vermittlung von einzelnem Gegenstand, Name des Gegenstandes und Bestimmung des Namens des Gegenstandes zu dem der differentia specifica innerhalb der Realdefinition wird dann als Resultat gegenüber diesem Prozeß verselbständigt. Sachlich ist das schon deswegen falsch, weil jede spezifizierende Differenz, die einen Namen hat, auch auf Unmittelbarkeit der Erfahrung angewiesen ist, wenn andere Subjekte verstehen sollen, was mit dem Namen dieser spezifizierenden Differenz gemeint ist. Das Lernen solcher spezifizierender Differenzen hat immer zwei Momente: Einmal die Überlieferung; das andere Moment ist nicht-sprachlich, deiktisch, es weist darauf hin, was mit dem Begriff gemeint ist. Die Trennung von Überliefertem und Unmittelbarkeit der Erfahrung muss in jedem Subjekt, welches an der Überlieferung teilhat, zugleich auch überbrückt werden. Aber nicht in der Weise, daß

es neu im Naturzustand beginnt, sondern nur, dass niemand die Bedeutung des Überlieferten verstehen kann, ohne daß ihm auch gezeigt wird, was es bedeutet. Ist die Überlieferung verselbständigt, wird Geschichte nicht als Prozeß, sondern als im Existenzial Geschichtlichkeit stillgestellter Prozeß begriffen, dann lässt sich, weil es ja schon sprachlich verfaßt ist, das Einzelne zitieren. Das Einzelne ließe sich zitieren, wenn die Differenz zwischen Sprache und Sein eingezogen wäre.}

Dann läßt, weil es ja schon sprachlich verfaßt ist, das Einzelne sich zitieren, weil die Differenz zwischen Sprache und Sein eingezogen ist.

{Genau das ist die These von Gadamer, daß das Seiende an sich selbst sprachlich verfaßt sei. Dann sind Sprache und Gegenstand selbst ununterscheidbar geworden. Der Prozeß, in dem das bei Gadamer geschieht, ist insofern komplex, als einmal die Überlieferung verselbständigt wird, die Sprache ontologisiert wird gegenüber dem Prozess, dessen Resultat sie ist, dann die ontologisierte Sprache unmittelbar mit der Faktizität identifiziert wird, so daß die Absolutsetzung der Differenz von Faktizität und Überlieferung umschlägt in die unmittelbare Identifizierung von Überlieferung und Faktizität. Und damit ist durch das Absolutsetzen der Differenz von Faktizität und Überlieferung diese Differenz zugleich negiert.}

Die Ontologisierung der Sprache hat mit dem Begriff der in der Sprache objektivierten Subjektivität einen objektiven Begriff von Sprache gemeinsam, sie unterläuft den materialistischen Affront gegen die Autarkie der Sprache, indem sie Sprache und Sein identifiziert und beide als unvermittelte Existenzialien des Daseins ausgibt. Es ist aber ein Unterschied, ob im Namen der differentia specifica die Blinde Faktizität in das Schema der Realdefinition zitiert wird und gezeigt, daß ohne das Zitat das Schema sich in die Bewegung von Nichts zu Nichts auflöste, oder ob Faktizität und Sprache miteinander identifiziert werden. Werden Faktizität und Sprache identifiziert, dann werden beide zu ununterscheidbaren Bedingungen der Existenz der Einzelnen {Subjekte}, Sprache zu einem Ding unter anderen. Die ununterschiedene Einheit von Sache und Begriff im Begriff des Existenzial partizipiert an der materialistischen Kritik an der Selbstherrlichkeit des Begriffs, indem sie die Sache für den Begriff nimmt, macht sie diesen zur Sache, und liquidiert die Autonomie des Begriffs.

{Es liegt darin die Schwierigkeit – das ist ein Grund dafür, daß in der Negativen Dialektik zwei lange Passagen, nicht über Gadamer, sondern über Heidegger, bei dem Gadamer gelernt hat, stehen – daß von der Hermeneutik, der Identifizierung von Sprache und Sein, sich die materialistische Kritik nur durch eine Nuance unterscheidet, daß nämlich der materialistische Stachel zu seiner Voraussetzung die Selbständigkeit oder Autonomie des Begriffs hat.}

Im Namen der Kritik am Idealismus wird das Moment seiner Wahrheit, über die Sache hinaus zu sein, liquidiert, und das Denken in den Naturzustand zurückversetzt, in dem das Einzelne nicht zitiert, sondern beschworen wird unter dem Titel des Allgemeinen, des Seins. Der Sache nach ist fast die ganze Linke {Theorie} der Tendenz zur Liquidierung des Selbstbewußtseins, deren adäquater Ausdruck die Philosophie Gadamers ist, erlegen.

{Man muß dazu wissen, daß Hans-Georg Gadamer zugleich der Apologet der absoluten Autorität der Tradition ist. Dort soll in dem Verständnis für die Tradition das einzelne Subjekt in die Tradition einrücken. Wenn man jetzt, wie ich es versucht habe, sagt, in der Realdefinition werde die blinde Faktizität selbst zitiert, dann scheint das zunächst darauf hinauszulaufen, daß nicht nur die Sprache ontologisiert, sondern auch das Seiende, die Faktizität, versprachlicht wird, die Differenz zwischen Sprache und Seiendem eingezogen ist. Ich mußte an dieser Stelle den Exkurs machen, weil es sonst mißverständlich wäre, denn sonst ließe sich die Bestimmung des Zitierens der Faktizität einfach zurückführen auf die Gadamersche These der

sprachlichen Verfaßtheit des Seins, weil nur unter deren Voraussetzung die Formulierung von der Zitierung des Einzelnen in der Realdefinition einen Sinn hätte.}

[Fußnote, S. 15v] Daß die Methode Gadamers, nachdem sie die Sprache erobert hat, in dieser materialistische Kritik am Idealismus nicht mehr zuläßt, die nicht der Verwechselung sich aussetzte, ist selbst Ausdruck davon, daß auch die materialistische Kritik sprachlos gemacht wird. Wenn das Zitat der Faktizität gerade der materialistische Stachel in der Bestimmung des Begriffs ist, dann wird, indem dieses Zitat festgelegt wird auf die ontologische These Gadamers von der sprachlichen Verfasstheit des Seins, das zurückgeführt auf die unmittelbare Identifizierung von Sprache und Sein, Begriff und Sache und damit auf den schlichtesten Idealismus, von dem die Philosophie zwangsläufig ihren Ausgangspunkt nahm, dem des Parmenides. Sichern könnte die materialistische Kritik ihre Sprache nur, wenn sie eben dem Idealismus sich überantwortete, der die absolute Selbständigkeit des Begriffs behauptet, der doch gerade Gegenstand ihrer Kritik ist. Dass die Kritik der Denunziation, sie sei idealistisch, nur entgehen könnte, wenn sie den Idealismus affirmierte, ist nicht die geringste der Schwierigkeiten, unter denen eine Darstellung der negativen Dialektik steht.

[3. Heft, S. 17r - 21r] [Typoskript]

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

Wenn die Ideen keine dem Seienden, wie es erscheint, transzendente Existenz haben, sondern nur in dem Seienden selbst als dessen Form, dann ist das Problem des Verhältnisses von Form und dem Seiendem, dessen Form es ist. Die Form des Seienden kann nicht das Seiende selbst sein, denn wenn die Form des Seienden dieses selbst wäre, könnte das Seiende der Form nach nicht unterschieden werden. Die Bestimmtheit der Form nach mußte, um den Unterschied des Bestimmten zu begründen, neben dem Seienden sein, denn der Unterschied kann nicht das Unterschiedene selbst sein {Wenn der Unterschied aber neben dem Unterschiedenen ist, ist der Unterschied von dem Unterschiedenen selbst unterschieden, und das führt wieder auf die Antinomie des Zenon}. Als selbständig neben dem Seienden müßte es als dessen Form neben dem, dessen Form es ist, existieren, als transzendente Idee.

Aristoteles, Metaphysik VII, Kap. 6, 1031a 26 ff - 1031b [S. 140-141]

„Ist aber bei demjenigen, was als an sich seiend bezeichnet wird, notwendig das Ding und sein Sosein dasselbe? Z. B. wenn es gewisse Wesen gibt, vor denen nicht andere Wesen und Naturen als frühere bestehen, in welcher Weise manche den Ideen Sein zuschreiben? Denn wäre das Gute selbst und das Gut-sein, das Lebewesen und das Lebewesen-sein, das Seiende und das Seiend-sein verschieden, so würden andere Wesen und Naturen und Ideen außer den behaupteten vorhanden sein, und diese würden frühere Wesen sein, sofern ja das Sosein Wesen ist. …“

— {Das ist eine Wiederholung der Kritik der Ideenlehre und die Bestimmung des Grundes dafür, daß die Bestimmtheit des Seienden durch die Form nicht jenseits des Seienden liegen kann. Läge sie jenseits, dann wären das Gute und das Gut-sein von bestimmten Seienden unterschieden. Das Gute wäre eine transzendente Idee, das Gut-sein demgegenüber ein Seiendes, und weil sie voneinander unterschieden sind, wären sie Unterschiedene. Einmal die selbständig existierende Form, auf der anderen Seite das, dessen Form es ist.}

{Aristoteles argumentiert nun so: Für die Bestimmtheit dessen, was selbständige Form ist und dessen, dessen Form es ist in der Gestalt der Form eines Seienden, werden dieselben Bestimmungen angegeben. Was das Gute ist, ist für das Gute und das Gut-seiende das gleiche. Weil es aber für das Gute an sich und das, was gut ist, das gleiche ist, – für das Gute an sich und das, wodurch eine Handlung gut wird, das gleiche ist – , müßte ein und dieselbe Formbestimmtheit, das Gute, einmal auf die transzendente Idee bezogen sein, einmal auf das Seiende. Das Problem der Bestimmtheit des Guten und des Gut-seienden durch die Form des Guten würde sich dadurch nur verdoppeln.}

„(d) Sind diese [die Wesen und das, dessen Wesen sie sind, P.B.] nun getrennt voneinander, so würde es von dem einen keine Wissenschaft geben, und das andere würde nichts Seiendes sein (ich verstehe nämlich unter „getrennt-sein", wenn weder dem Guten selbst das Gut-sein zukommt, noch diesem, dass es als Gutes existiert); denn Wissenschaft findet bei einem jeden Gegenstande dann statt, wenn wir sein Sosein erkannt haben. …"

— {Wenn also Form und das, dessen Form es ist, getrennt wären, könnte es nur von der Form eine Wissenschaft geben, denn das wäre die Bestimmung dessen, was mit dem Denken übereinstimmt, der Idee, nicht aber von dem, dessen Form es ist.}

„Wie es sich nun aber bei dem Guten verhält, so auf gleiche Weise bei allem anderen; wenn daher das Gut-sein nicht das Gute ist, so ist auch nicht das Seiende-sein das Seiende, ...“

— {Das ist die Bestimmung des Unterschieds von Seiende-sein, das die ta onta, die Seienden sind und dem Sein, dem substantivierten Existenzprädikat, und das heißt to on im Griechischen.}

„noch das Eine-sein das Eine, und auf gleiche Weise ist (dann) jedes überhaupt Sosein oder keines, so daß, wenn das Seiend-sein nicht Seiendes ist, auch kein anderes Sosein seiend ist. Ferner, wem das Gut-sein nicht zukommt, das ist nicht gut. Also sind das Gute und Gut-sein, das Schöne und Schön-sein notwendig ein und dasselbe und so alles, was nicht in Beziehung auf ein anderes ausgesagt wird, sondern an sich und unbedingt.“

— {Alles, was an sich und unbedingt ausgesagt wird, das Wesen des bestimmten Seienden, kann von dem Seienden nicht getrennt werden. Wenn es aber von dem Seienden nicht getrennt werden kann, so ist es doch nicht unmittelbar mit diesem Seienden identisch.}

Ist die Form des Seienden dem Seienden immanent, so ist sie vom Seienden selbst nicht zu unterscheiden, nicht dessen Form, sondern das Seiende selbst, das dadurch ins unterschiedslose Sein zurückfällt, ist die Form des Seienden dem Seienden transzendent, so kann es wiederum nicht dessen Form {des Seienden} sein, sondern ist ein anderes Seiendes.

{Und es ergibt sich das Problem, das Aristoteles hier erörtert: Dies andere Seiende wird bestimmt als das Gute oder die Idee des Guten; also wäre die Bestimmtheit der Idee des Guten und die Bestimmtheit dessen, was gut ist, ein und dieselbe, aber das Gute und das, was gut ist, wären gleichwohl unterschieden.}

Form des Seienden ist {weil weder das eine, die Identifizierung der Form mit dem Seienden, noch das andere, die Transzendenz der Form zu dem Seienden, denkbar ist} nur als Übergang transzendenter Form in die immanente Bestimmtheit des Seienden denkbar.

{Und das ist genau der Übergang, der bei Aristoteles durch die Kritik an der platonischen Ideenlehre bestimmt wird. Man kann sich mal überlegen, ob dieser Übergang unabhängig von der platonischen Ideenlehre hätte bestimmt werden können.}

Dieser Übergang von der Transzendenz in die Immanenz hat beide Momente, das der Selbständigkeit {der Form} gegen das Seiende und das der Unselbständigkeit {der Form} gegen das Seiende.

{Ausgeführt ist es an der Stelle in dem Text nicht ganz durchsichtig, wann jeweils eines dieser Momente festgehalten wird, also entweder das Seiende unmittelbar den Unterschied an sich selbst hat und der Unterschied von dem Unterschiedenen nicht unterscheidbar und damit das Unterschiedene in das Unterschiedslose zurückgesunken ist, oder sich das Problem ergibt, wie etwas, was jenseits des Seienden ist, dessen Form sein kann. Der Übergang von der Transzendenz der Form in die Immanenz hat beide Momente, das der Selbständigkeit gegen das Seiende, abstrakt als die platonische Idee bezeichnet, und das der Unselbständigkeit gegen das Seiende, deren Begriff erst gewonnen wurde aus der Kritik der platonischen Ideenlehre.}

Der Übergang ist weder allein von der Form her zu denken, denn sonst müßte das transzendente Moment 1.) für sich sein können und 2.) aus sich heraus die Wirklichkeit des Seienden entlassen. Die Form wäre sie selbst und nicht sie selbst, sondern in einem Andern.

{Sie wäre Form eines Anderen oder Form in einem Anderen. Weil aber die Form nicht sich selbst zum geformten Seienden bestimmen kann, das führte wieder darauf, dass ein Prinzip in sich sein principium principare enthält, muß sie Form eines Anderen, nicht nur Form ihrer selbst sein. Sie ist nur Form eines Anderen und als Form eines Anderen auch in einem Anderen.}

Dies Andere kann nun nicht wieder die Form sein, denn dann wären Prinzip und Prinzipiatum dasselbe, also muß der Form, wie sie in einem Anderen ist, noch etwas Anderes zu Grunde liegen als nur diese Form selbst: die Materie. Diese Materie kann sich von sich nicht zur Form bestimmen, weil dann wiederum Prinzip und Prinzipiatum dasselbe wären. So sind Form und Materie getrennte, die nur in ihrer Einheit ein Bestehen haben, doch diese Einheit ist von keiner der Seiten her zu konstruieren.

{Und darin liegt das Bestimmende oder der Unterschied der Metaphysik des Aristoteles zur Logik Hegels. Hegel versucht, aus der Form das Andere der Form zu konstruieren, weil er wie Aristoteles erkennt, daß keine Form ohne Zugrundeliegendes ist, dessen Form es ist, keine Materie, die nicht auch geformte Materie ist. Unabhängig von der Einheit beider hat weder die Form noch die Materie ein Bestehen, aber deswegen ist nicht die Einheit beider aus den einzelnen Momenten konstruierbar. Ich möchte Ihnen kurz vorführen, wie Hegel das macht, um den Unterschied zu zeigen. Erster Satz: Form ist nicht Materie. Indem ich sage, Form ist nicht Materie, habe ich hinter der Kopula „ist" das „nicht Materie". „Nicht Materie" ist das Negative der Materie. Also ist dem Begriff der Form die Materie immanent insofern, als die Form nicht Materie ist.}

Moment bei Hegel anders gefaßt: Form nicht Materie. Form das Negative der Materie, also ist dem Begriff der Form der der Materie immanent, die Materie ist das Andere der Form als die Negation der Form. Als geformte Materie bezieht sich die Form auf die Materie als auf ihre Negation, ist damit negative Beziehung auf sich selbst. Da sie ohne Beziehung auf die Materie Nichts ist, ist sie die Beziehung eines Nichtseienden auf dessen Negation, und erst in dieser Beziehung eines Nichtseienden auf seine Negation ist es, die Form ist die negativ sich auf sich beziehende Negation, und hat deswegen als ein Moment des Verhältnisses von Form und Materie dies ganze Verhältnis samt seiner Momente in sich selbst {zu ihren Konstituentien, oder das gesamte Verhältnis der Beziehung von Form und Materie ist mit seinen Momenten dem Begriff der Form selbst immanent}. Der Haken der Argumentation liegt bei der Formulierung die Form sei die Beziehung eines Nichtseienden auf seine Negation, denn mit dem unbestimmten Artikel ist ein ens rationis bezeichnet {ein Begriff ohne Gegenstand}. Daß eine Form ohne Realität eine Form von Nichts ist – soll zur Folge haben, dass die Form selbst unbestimmt und damit eben nicht Form sei –, die Bestimmtheit der Form wird demnach vollständig von ihrer Realität abhängig gemacht, das transzendente Moment der Form {ist bei Hegel} gestrichen.

{Sinnigerweise ist bei dem absoluten Idealisten das idealistische Element in dem Begriff der Form selbst, das, was nämlich dem Seienden, wie es, ist transzendent sein soll, gestrichen. Dadurch bleibt als einziger Begriff der der Wirklichkeit oder Realität, und die ist immer schon Einheit von Form und Materie, und diese Einheit legt sich nur noch in ihre Momente auseinander, und jedes dieser Momente als Moment dieser Einheit ist in sich diese Einheit selbst.}

Die verabsolutierte Form hat jede Distanz zu ihrer Realität verloren, ist unmittelbar identisch mit ihrer Realität, und deswegen auch von ihrem Anderen, der Materie, nicht zu unterscheiden. Aristoteles hielt Form und Materie, von denen er wußte, daß die eine nicht ohne die andere zu bestimmen war, doch auseinander, Hegel würde sagen, er hielt, was jeweils durch sein

Anderes vermittelt ist, in abstrakter Trennung gegeneinander fest. Gerade aber dadurch, dass Aristoteles die Einheit von Form und Materie weder aus der Form noch aus der Materie bestimmt, sondern in einem Dritten, der Realisierung der Form, wird daraus, dass Form und Materie nicht ohne einander gedacht werden können, ihre Vermittlung nicht in sie selbst verlegt, sondern in dies Dritte {dies Dritte ist die causa efficiens oder die Realisierung der Form}, das dann Form und Materie zu seinen Voraussetzungen hat {und zwar zu Voraussetzungen, die von ihm unterscheidbar sind}.

{Die Vermittlung von Form und Materie, das geht aus dem folgenden und allen späteren Zitaten hervor, wird nach dem Modell, was Bonitz mit Werktätigkeit, heute würde man sagen Arbeit, übersetzt, gebildet. Arbeit hat zur Voraussetzung sowohl die zu realisierende Form als auch das Zugrundeliegende, in dem die Form realisiert werden soll, die Materie. Wenn jetzt Form und Materie in sich nichts anderes sind als ihre Vermittlung, dann ist ihre Vermittlung das Absolute gegen seine Momente. Man kann es deswegen so formulieren, daß mit dieser Einheit der Form und ihrer Negation, der Materie, die die Form nur als Negation ihrer Negation bestimmt, das Moment der Vermittlung beider absolut gesetzt ist gegen das, was vermittelt werden soll. Darin steckt schon, daß die Arbeit absolut gesetzt ist gegenüber ihren Bedingungen und dem Moment freier Subjektivität, die die Formen erst hervorbringt, welche durch die Werktätigkeit realisiert werden.}

Aristoteles, Metaphysik VII, Kap. 7, 1032 b 31 - 1033 a [S. 145]

„Es ist also, wie man gewöhnlich sagt, unmöglich, daß etwas werde, wenn nicht schon etwas vorher vorhanden war. …“

— {Das ist bei Hegel anders: Dort bezieht sich ein Etwas, das an sich Nichts ist, die Form, auf etwas, was an sich Nichts ist, die Materie und ist erst in dieser Beziehung von Nichts auf Nichts bestimmte Form und soll in der Beziehung von Nichts auf Nichts die Bestimmtheit der Form erst realisieren. Das ist eine creatio ex nihilo.}

„Daß also ein Teil notwendig vorhanden sein muß, ist erkennbar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in dem Werdenden vorhanden und er wird. …“

— {Er ist in dem Werdenden vorhanden, ist dem Werdenden vorausgesetzt und er wird. Er ist nicht unabhängig vom Werden der bestimmten Form. Man kann Materie nicht vollständig trennen von den Formen, aber gleichzeitig muß sie in dem Werdenden vorhanden sein als etwas Anderes als das, was wird.}

„Aber auch von dem im Begriff Enthaltenen muß etwas vorher vorhanden sein. So geben wir bei den ehernen Kreisen auf beide Weisen an, was sie sind, sowohl indem wir den Stoff bezeichnen, daß es Erz ist, als auch die Form, daß es eine solche Figur ist, und dies ist die erste Gattung, in welcher es gesetzt wird. Der eherne Kreis enthält also in seinem Begriffe den Stoff. …“

— {Hegel würde sagen: Na sicher enthält er in seinem Begriff den Stoff, dem Begriff des Kreises entspricht dann der Stoff, aus dem der Kreis gemacht ist. Sagt Aristoteles: So habe ich es nicht gemeint, sondern in der Bezeichnung eherner Kreis, in der realisierten Form ist die Bezeichnung des Stoffes mit eingeschlossen.}

„Einiges nun, was aus etwas als seinem Stoff wird, nennt man, wenn es geworden ist, nicht jenes (den Stoff) selbst, sondern nach Art von jenem, z. B. die Bildsäule nicht Stein, sondern steinern. Hingegen der Mensch, der gesund wird, wird nicht als das bezeichnet, woraus er

wird. Der Grund davon aber liegt darin, daß das Werdende sowohl aus der Privation, wie auch aus dem Zugrundeliegenden (Substrat) wird, welches wir Stoff nennen; z. B. sowohl der Mensch wie der Kranke wird gesund. Indessen sagt man doch mehr, daß etwas aus der Privation wird, z. B. aus krank gesund, als aus Mensch. Deshalb wird krank der Gesunde nicht genannt, wohl aber Mensch und gesunder Mensch.“

— {Das ist eine etwas umständliche Darstellung des Versuchs, die Privation oder die Bestimmung der Privation, der steresis, gegen die des Stoffs zu unterscheiden. Was krank oder gesund ist, ist ein Mensch, und der substanziellen Form des Menschen liegt ein Stoff zugrunde. Dieser Stoff ist aber nicht das Gesundsein oder das Kranksein, sondern, wie Aristoteles an anderer Stelle sagt, Fleisch und Knochen. So daß das, was den Stoff bezeichnet, etwas anderes ist als das, was eine Privation bezeichnet. Jedes Mal findet ein Übergang von einem zum anderen statt, von Krankheit zu Gesundheit, vom bloßen Stoff zu der im Stoff realisierten Form. Aristoteles sagt: Es ist aber etwas anderes, ob ich den Stoff oder die Privation meine. Denn wenn ich die Privation meine, kann die nur an einem Dritten gesetzt sein, das seinerseits wieder geformte Materie sein muß.}

An der Stelle wird deutlich, dass steresis, privatio für sich genommen umschlägt in die abstrakte Negation. Wenn eines nur bestimmt ist durch die Abwesenheit eines anderen, dann ist jedes nur aus seinem Anderen zu bestimmen, nicht nur die Krankheit aus der Gesundheit, {Krankheit als Abwesenheit der Gesundheit}, sondern auch die Gesundheit aus der Krankheit. Keines der Momente ist an sich bestimmt, sondern jedes die Negation des anderen, seine Bestimmtheit ist die Negation seiner Negation. Indem so das nihil privativum absolut gesetzt wird, verschwindet der Begriff der privatio, indem diese zur Wesensbestimmung selbst wird. Das Nichtsein eines Bestimmten sei dessen Bestimmtheit {sagt Hegel}.

Der Trick Hegels liegt darin, daß er die bestimmte Negation absolut setzt, und den Stoff, die Materie einfach als bestimmte Negation der Form auffasst, als Formberaubung oder Formberaubtes, und dann richtig sagt, ohne Form ist Materie Nichts, nihil negativum. Resultat der privativen Negation ist dann das nihil negativum.

Wenn Aristoteles dagegen an der bestimmten Form, dem eidos, festhält, und diesem eine auch metaphysische Autonomie, zu der die transzendente Existenz der Ideen bei ihm gemildert wird, zuspricht, dann schafft er dadurch erst die Voraussetzung für den Unterschied von Privation und Negation, denn ohne das durch das eidos bestimmte gäbe es garkein logisches Subjekt der steresis {oder der privatio}. Daraus erhellt ein immanenter Zug der Hegelschen Philosophie, der ihrer Subjektlosigkeit, in der die Apotheose der Subjektivität endet.

Das Dritte, durch das Form und Materie vermittelt sind, ist die Tätigkeit, und die hat gegen sie selbständige Voraussetzungen.

Aristoteles, Metaphysik VII, Kap. 8, 1033a 24 ff - 1033b [S. 146]

„(a) Indem nun das Werdende durch etwas wird (darunter verstehe ich das, von dem der Anfang des Werdens ausgeht) und aus etwas (dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein; denn wir haben schon erklärt, wie wir dies meinen) und etwas wird (nämlich Kugel oder Kreis oder sonst anderes der Art), so macht der Werktätige wie nicht das Zugrundeliegende (Substrat), das Erz, ebenso wenig auch die Kugel, ausgenommen im akzidentellen Sinne, weil die eherne Kugel eine Kugel ist und er jene macht. …“

— {Also der Werktätige, der die Form im Stoff realisiert, macht ebenso wenig den Stoff wie die Form, die er realisiert. Beide sind ihm vorausgesetzt. Dazu muß Aristoteles den Stoff als

etwas anderes bezeichnen als das bloße Resultat der Formberaubung. Man könnte heute auch sagen: Als das bloße Resultat der Abstraktion. Materie in dieser Abstraktheit ist an und für sich Nichts, weil sie der Begriff des völlig Unbestimmten ist. Sagt Aristoteles: Stimmt, wenn ich den Begriff der Materie als dieses Abstraktum nehme. Dieses Abstraktum ist es dadurch, dass ich jede Bestimmtheit der Materie, d.h. jede Form negiert habe. Die Materie, als das völlig Unbestimmte, ist das Resultat der Abstraktion. Diese Abstraktion erscheint hier als Formberaubung, also als steresis der Form, „dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein". Indem der Stoff von dem Resultat der Abstraktion unterschieden wird – Hegel würde sagen: Dann gib doch mal den Unterschied an. Man käme sofort in Schwierigkeiten – schafft aber Aristoteles die Voraussetzung dafür, dass das werktätige Prinzip, die causa efficiens, nicht nur die causa formalis, sondern auch die causa materialis zu ihren Voraussetzungen hat, die nicht aus dem werktätigen Prinzip selbst gesetzt sind.}

„Denn dies einzelne Etwas machen heißt aus dem allgemeinen Substrat dies einzelne Etwas hervorbringen. …“

— {Und daß das keine creatio ex nihilo ist, setzt voraus, daß Materie ist. Nicht als das Nichtseiende, das sie als Resultat der Formberaubung dem Begriff nach wäre, sondern daß sie etwas an sich Seiendes ist, was Aristoteles seinerseits wiederum nicht zugestehen kann, denn als etwas an sich Seiendes müsste sie selber Wesenheit sein.}

„Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem anderen hervorbringen. …“

—{Daß die Form in einem anderen realisiert wird, darin besteht das Prinzip der Werktätigkeit. Erst durch diese Werktätigkeit sind Form und Materie im individuellen Etwas eins.}

„Denn wenn man auch diese, die Form, hervorbrächte, so müßte man sie aus einem anderen hervorbringen, denn dies war vorausgesetzt; z.B. man macht eine eherne Kugel so, dass man aus diesem, nämlich dem Erz, dies macht, nämlich die Kugel. Wenn man nun auch dies selbst wieder macht, so müßte man es offenbar auf dieselbe Weise machen, und es würde so das Werden ins Unendliche gehen. …“

— {Aristoteles sagt: Man kann eines nur aus einem anderen machen. Deswegen muss die Form ewig sein, sie kann nicht selbst gemacht sein, denn sie wäre entweder creatio ex nihilo oder sie müßte aus einem anderen gemacht sein und das wiederum aus einem anderen usw. Das Problem ist innerhalb der ontologischen Argumentation von Aristoteles gar nicht zu lösen. Es ist erst explizit dargestellt worden von Kant mit der Funktion der produktiven Einbildungskraft nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für die Vermittlung von Erkenntnis und Gegenstand in der Werktätigkeit oder, was die Wissenschaft angeht, im Experiment.}

„Es ist also offenbar, daß die Form, oder wie man sonst die Gestaltung am sinnlich Wahrnehmbaren nennen soll [Unterscheidung zwischen eidos und morphae, P.B.], nicht wird, und daß es keine Entstehung derselben gibt, und daß ebensowenig das Sosein entsteht; denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was in einem anderen wird, durch Kunst oder durch Natur oder durch das Vermögen des Hervorbringens. Wohl aber macht der Werktätige, daß die eherne Kugel ist, er macht sie nämlich aus Erz und Kugel; denn in dies Einzelne bringt er die Form hinein, und das daraus Hervorgehende ist eherne Kugel.“

— {Damit hat die Werktätigkeit Form und formbare Materie zu ihrer Voraussetzung. Formbare Materie ist der Gegenstand der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. Erst die geformte Materie ist der bestimmte Gegenstand der Wirklichkeit nach. Problematisch wird es,

wenn in der Natur das werktätige Prinzip von der gleichen Art ist wie das Werk. Wenn das werktätige Prinzip von der gleichen Art ist wie das Werk, dann geht aus dem Gegenstand der einen Art ein Gegenstand derselben Art hervor. Das ist die Bestimmung des Gattungsprozesses, und in dieser Bestimmung des Gattungsprozesses ist das, was die Materie formt, nicht ein Drittes gegenüber Form und Materie, sondern liegt in einem Exemplar dieser Gattung selbst. In der Natur ist also die Form in schon existierenden Exemplaren vorhanden und reproduziert sich in anderen Exemplaren. Es gibt in der Natur kein Drittes, oder dies Dritte, das Form und Materie zusammenbringt, oder in dem Form und Materie zusammengebracht sind, ist wieder von derselben Art wie das, was erst Resultat ist, Einheit von Form und Materie: Es ist selbst schon Exemplar derselben Gattung, das neue Exemplare dieser Gattung hervorbringt.}

{Und dort liegt eine Differenz: Einmal wird es in Analogie zu der Werktätigkeit gefaßt, um dann dies werktätige Prinzip als Naturprinzip wieder zu unterstellen, wobei, wenn das werktätige Prinzip, die causa efficiens, als Naturprinzip unterstellt ist, dieses werktätige Prinzip sich selbst verändert: Es wird nämlich identisch mit seinem Resultat. Und das ist der Begriff der Entelechie [Selbsterzeugung], dessen, was sein telos in sich selbst hat.}

[Handschrift, 3. Heft, S. 22r - 27r] [Typoskript]

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

Die Tätigkeit {was Bonitz mit Werktätigkeit übersetzt} hat Form und Materie zu ihren Voraussetzungen. Ist nun die Tätigkeit nicht einfach abstraktes Prinzip, bedarf vielmehr die Tätigkeit eines Subjekts, dann ist dies tätige Subjekt ebenfalls Voraussetzung der Tätigkeit, es ist schon das, was es erst bewirken soll, es ist geformte Materie, die die Realisierung der Form in der Materie bewirken soll.

{Das tätige Subjekt wäre also entweder abstraktes Prinzip der Tätigkeit, so ist es bei Aristoteles nicht gedacht, oder es ist ein tätiges Subjekt, das im Prinzip von der gleichen Art ist, wie das, was es bewirken soll, nämlich geformte Materie. Es ist nicht das Subjekt, das sich erst herstellt, sondern es ist vorausgesetzt als tätiges Subjekt und als bestimmtes, tätiges Subjekt ist es geformte Materie.}

Aristoteles hat jetzt ein einfaches Kriterium für die Unterscheidung von früher und später, nicht in der zeitlichen Bedeutung des Verhältnisses, sondern in der logischen Bedeutung. In der logischen Bedeutung ist früher das, was ohne das Spätere sein kann, später das, was nicht ohne das Frühere sein kann.

{Das ist analog zu der Unterscheidung zwischen logischem Subjekt und Prädikat. Das Subjekt kann ohne Prädikat sein, das Prädikat ist aber immer Prädikat von etwas anderem.}

Metaphysik V, Kap. 11, 1019a 1 ff [S. 106 f]:

„(4.) In solchem Sinne also heißt dies früher und später, anderes heißt so der Natur und dem Wesen nach; früher nämlich heißt dann etwas, was ohne anderes sein kann, während dies nicht ohne jenes; eine Unterscheidung, deren sich Platon bediente. Da nun das Sein in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, so ist zuerst das Subjekt früher, und deshalb ist das Wesen (Substanz) früher, ferner dann in anderer Weise das, was dem Vermögen oder der Wirklichkeit nach ist. Denn einiges ist dem Vermögen, anderes der Wirklichkeit nach früher; z. B. dem Vermögen nach ist die halbe Linie früher als die ganze, der Teil früher als das Ganze, und der Stoff früher als das Wesen, der Wirklichkeit nach aber später; denn erst durch Auflösung des Ganzen kann er in Wirklichkeit sein. …“

— {D. h. der Stoff als Möglichkeit, die der Form zugrunde liegt, ist deswegen später, weil er im Denken erst aus der Analyse des geformten Stoffes, des bestimmten Einzeldinges, resultiert. Deswegen ist der Stoff oder das Zugrundeliegende oder die Materie oder die Möglichkeit, alles Begriffe, die auch synonym gebraucht werden, das logisch Spätere, weil es erst durch Auflösung des Ganzen – und das Ganze ist der schon geformte Stoff – entsteht.}

„(b) Gewissermaßen wird alles, was früher und später heißt, nach dieser Bedeutung so genannt; denn einiges kann der Entstehung nach ohne das andere sein, z. B. das Ganze ohne die Teile, anderes dem Vergehen nach, z. B. der Teil ohne das Ganze. Und ähnlich verhält es sich auch beim übrigen.“

— {Von einem Teil zu reden, der nicht der Teil eines logisch vorausgesetzten Ganzen ist, ist unsinnig. Das begründet wiederum die Möglichkeit des Begriffs der steresis (privatio). Ein Bein ist nicht ohne den Menschen, dessen Bein es ist, aber ein Mensch ohne Bein ist noch ein Mensch. Noch ein Hinweis: In den Thesen zu Subjekt und Objekt greift Adorno auf das Argument von Aristoteles zurück. Er sagt, Subjekt kann nicht gedacht werden ohne Objekt. Ob-

jekt ist nicht zu denken ohne das Subjekt, das es denkt. So seien Subjekt und Objekt durcheinander vermittelt, wie, das hatte ich Ihnen in der letzten Vorlesung an der Hegelschen Darstellung des Verhältnisses von Form und Materie darzustellen versucht. Adorno sagt jetzt, jedes der Entgegengesetzten, Subjekt und Objekt, sei durch das andere vermittelt, aber die Vermittlung des Subjekts durch das Objekt geschehe nicht auf dieselbe Weise wie die Vermittlung des Objekts durch das Subjekt. Die Subjekte gehören selbst, als gegenständliche Wesen, auch zu dem Objektbereich. Es ist aber nicht notwendig, für einen Objektbereich zu denken, daß es Subjekte gibt. So daß gedacht werden kann, daß die Objektivität ohne Subjekte bestehen kann, nicht aber, daß gedacht werden kann, daß die Subjektivität ohne Objektivität besteht. Adorno verwendet dort dasselbe Kriterium, das Aristoteles in seiner Untersuchung von früher und später verwendet.}

{Hegel würde sofort sagen, ja wie kannst du denn sagen, daß Objektivität ohne Subjekte existiere. In dem Augenblick, wo sie gedacht werde, setze sie ja das denkende Subjekt voraus. Das stimmt schon und das trifft eben die Seite der Vermittlung von Subjekt und Objekt, dass das eine nicht ohne das andere zu denken ist. Diese Vermittlung ist aber nicht symmetrisch, und gerade darauf geht das Kriterium des Aristoteles. Es kann von der Vermittlung nicht abstrahiert werden, aber sie ist nicht symmetrisch und dieses, daß sie nicht symmetrisch ist, lässt sich in einem der Formulierung nach falschen Satz ausdrücken, daß die Objektivität für sich bestehend ohne Subjektivität gedacht werden könnte. Wenn man aber bloß auf der Falschheit dieses Satzes besteht, so wie Hegel es sofort machen würde, geht einem die entscheidende Differenz von Vermittlung der Subjektivität durchs Objekt und der Vermittlung der Objektivität durchs Subjekt verloren. So ist auch dieses Kriterium des Aristoteles problematisch, gleichwohl ist das, was problematisch ist, nicht deswegen unwahr. Hegel hat einmal gesagt, die Sprache tauge nicht dazu, spekulative Wahrheiten auszudrücken. Sie taugt jedenfalls nicht dazu, die Wahrheit des Materialismus auszudrücken. Man kann sagen, das Verhältnis der Vermittlung von Subjekt und Objekt und Objekt und Subjekt sei asymmetrisch. Man wäre allerdings sofort gezwungen, dann die Asymmetrie anzugeben. In dem Moment, wo sie angegeben wird, kommt durch das, wodurch sie angegeben wird, durch das Subjekt, das sie denkt, immer schon heraus, daß auch die Objektivität nicht unabhängig vom Subjekt zu denken sei.}

Realisierung der Form in der Materie ist die Überführung eines Gegenstandes aus seiner möglichen Existenz {seiner Potenzialität} in die wirkliche Existenz, die Aktualisierung einer Potenz {die Realisierung der Form ist die Aktualisierung einer Potenz}. Diese Aktualisierung der Potenz ist Tätigkeit, die die Tätigkeit eines Subjektes ist, das schon geformte Materie ist. Ohne dieses Subjekt der Tätigkeit keine Tätigkeit, ohne Tätigkeit, keine Realisierung der Form in der Materie, keine Aktualisierung der Potenz, ohne Aktualisierung der Potenz keine Potenz, denn eine Potenz, die nicht aktualisiert werden kann, ist nicht Potenz, sondern nur leerer Begriff der Potenz, ein ens rationis ohne Gegenstand.

{Deswegen ist das tätige Subjekt, als geformte Materie, die Wirklichkeit der Möglichkeit logisch vorausgesetzt, weil ohne dieses tätige Subjekt die Möglichkeit, die erst zu realisieren wäre, nicht gedacht werden kann.}

Auch die zu aktualisierende Potenz ist kein Gegenstand im Sinn von schon geformter Materie, aber schon ein Gegenstand des Denkens, der nicht notwendig ohne Realität bleiben muß, wogegen {bei Kant} das ens rationis ein Begriff ist, zu dem der Gegenstand nicht nur nicht sich gefunden hat, sondern zu dem kein Gegenstand zu finden ist. Der Beweis dafür, daß zu diesem Begriff kein Gegenstand zu finden ist, konnte nur darin liegen, daß nachgewiesen wird, daß der Begriff in sich widersprüchlich ist. Dieser Beweis würde das ens rationis als nihil negativum erweisen. Dass Potentialität überhaupt gedacht werden kann, setzt voraus, daß sie als zu aktualisierende Potenz gedacht wird, dies wiederum {setzt} das Subjekt der Aktualisie-

rung voraus, das als schon aktualisierte Potenz die Bedingung der Möglichkeit der Potenz ist {der nicht über das ens rationis in das nihil negativum zurücksinkt}, logisch geht die Möglichkeit erst aus der Wirklichkeit hervor.

Jetzt ein Exkurs {über das Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit im Denken}:

{Es ist sehr schwer diese Verhältnisse zu bestimmen, weil einerseits der Begriff der Potenz nicht aufgelöst werden kann in den reiner Aktualität, so wie Hegel das tut, wenn er sagt, das Mögliche ist das Wirkliche, das Wirkliche ist das Mögliche, daß er (der Begriff der Potenz) andererseits, wenn er gegen die Aktualität festgehalten wird, sich über den Begriff des ens rationis, zu dem kein Gegenstand sich findet, sich von selbst auflöst ins nihil negativum. Mit dem nihil negativum kann man dann beliebig operieren. Und über diese Äquivokation des Begriffs der Potenz, so wie er bei Aristoteles gedacht ist, als das, was der Realisierung der Form zugrundeliegt und was daraus resultiert, nämlich, daß die Form nicht einfach aus sich selbst resultieren kann, über das ens rationis zum nihil negativum, bietet die Möglichkeit eine Reihe von Äquivokationen, so daß dann, wenn die Reihe rückwärts vom nihil negativum über ens rationis zu dem Begriff der wirklichen Möglichkeit, wie sie dann genannt wird, alles und jedes als möglich erwiesen werden kann, deswegen, weil im nihil negativum jeder Unterschied, jede Bestimmtheit getilgt ist. Wenn man so über diese Äquivokation operiert, kann man mit dem Begriff der Möglichkeit beliebig herumspringen.}

Im logischen Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit erscheint die Unmöglichkeit, Denken aus einem Anderen zu begründen, denn das Denken ist der Wirklichkeit nach, ehe es die Bedingungen seiner Möglichkeit erfaßt, es kann nur auf die Bedingungen seiner Möglichkeit reflektieren, nicht aber aus jenen sich begründen. Reflexivität, Beziehung auf sich selbst, braucht nicht auf das Subjekt der Reflexion beschränkt zu sein, sie kann das Subjekt der Reflexion {in der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit dieses Subjekts} transzendieren, aber sie kann nicht von dem Subjekt der Reflexion abstrahieren. Daß die Reflexion das Subjekt der Reflexion zu transzendieren vermag, macht gerade den Begriff der Möglichkeit bei Aristoteles aus, daß das Subjekt der Reflexion, des sich auf sich beziehenden Denkens der Transzendierung dieses Subjektes vorausgesetzt ist, sichert der prima philosophia den logischen Vorrang noch da, wo sie Gegenstand der Kritik ist.

{Adorno hat es in der Metakritik der Erkenntnistheorie einmal so formuliert, daß in der Geschichte das erste Prinzip durch die Reflexion aufgezehrt werde, und daß das die Wahrheit dieses ersten Prinzips sei, die ohne dieses erste Prinzip nicht wäre.}

Formal ist diese Kritik {an der prima philosophia} einfach: Das sich auf sich beziehende Denken, das Denken seiner selbst, ist Denken der leeren Identität, Denken der leeren Identität ist Denken von nichts Bestimmten, Denken von nichts bestimmten ist Denken von Nichts, Denken von Nichts ist kein Denken.

{So daß der Begriff des Denkens vom Denken abstrahiert, für sich genommen, an sich selber unmittelbar sein Gegenteil ist – Denken von nichts, nicht denken, also ist Denken zugleich nicht Denken, und wenn Denken zugleich nicht Denken ist, dann ist der Begriff des Denkens in sich widersprüchlich, bezeichnet etwas, das der Sache nach unmöglich ist, ein nihil negativum.}

Daß das Denken des Denkens kein Denken sei, macht den Begriff des Denkens des Denkens zu einem nihil negativum. Das Denken des Denkens, das sich nicht zu transzendieren vermöchte, wäre ein nihil negativum, das Denken, das nicht das Denken des Denkens zur Voraussetzung hätte, hätte kein Subjekt des Denkens. Vom ersten Argument her ist die Transzen-

dierung des Denkens die Voraussetzung des Denkens, der aus dem logischen Vorrang der Wirklichkeit erst begründete Begriff der Möglichkeit ist seinerseits die logische Bedingung der Möglichkeit des Denkens.

{Daß das Denken sich transzendiert, auf etwas anderes geht als es selbst, ist die Voraussetzung dafür, daß Denken überhaupt möglich ist, sonst wäre Denken ein nihil negativum. Damit, dass es sich transzendiert, geht es auf etwas, das nicht es selbst ist, was der Möglichkeit nach das Gedachte, aber vor dem Denken nicht der Wirklichkeit nach das Gedachte ist. Daß sich die Wirklichkeit muß denken lassen, ist die Voraussetzung dafür, daß das Denken nicht leer ist, und die Voraussetzung dafür, daß das Denken nicht leer ist, ist die Voraussetzung von Denken überhaupt. So daß der logische Vorrang der Wirklichkeit des Denkens erst den Begriff der Möglichkeit des Denkens begründet, der Möglichkeit des Denkens als des Denkens des Denkens des Gedachten, und daß dieser Begriff der Möglichkeit seinerseits die logische Bedingung der Möglichkeit des Denkens ist. Denn wird die Transzendierung des Denkens vom Denken seiner selbst nun zum Gedachten negiert, fällt das Denken ins nihil negativum zurück.}

Vom zweiten Argument her, daß ohne das sich selbst begründende Denken des Denkens, es kein Subjekt des Denkens und damit keine Wirklichkeit des Denkens gibt, erweist sich das Denken als causa sui, die das Primat vor allem Gedachten hat, und durch die erst der Begriff der Möglichkeit {auch der des Denkens} gedacht werden kann, dann allerdings auch notwendig gedacht werden muß.

[Wenn das Denken als Voraussetzung des Denkens eines bestimmten Gegenstandes diese Beziehung auf sich selbst als Primat vor der Beziehung auf Anderes hat, und erst durch das Primat der Beziehung des Denkens auf sich selbst der Begriff der Möglichkeit gedacht werden kann, andererseits diese Möglichkeit aber selbst eine Voraussetzung des Denkens ist, dann ist diese Möglichkeit notwendig mit dem Denken selbst zu denken.}

Möglichkeit als Materie des Denkens ist mit dem Denken notwendig gesetzt und ist nicht ohne das Denken. Das ist der Sinn des Arguments, primär sei der actus purus {das reine sich auf sich beziehende Denken} und die Materie seine Schöpfung, mit der Implikation, was mit dem Denken notwendig gesetzt sei, sei notwendig von dem Denken gesetzt.

{Weil ohne die Beziehung auf sich selbst, und das ist ontologisch gefaßt, der actus purus, die Beziehung auf sich selbst, in sich zusammenfiele, ins nihil negativum zurücksinken würde, wenn es sich nicht der Möglichkeit nach transzendierte, so daß die Möglichkeit der Transzendierung des Denkens durch das Denken die Bedingung der Möglichkeit des Denkens selbst ist. Dann ist diese Möglichkeit, qua Materie des Denkens, zugleich mit dem Denken gesetzt. Der actus purus ist nicht zu denken, ohne sich selbst zu transzendieren, ohne daß mit ihm die Möglichkeit gesetzt ist, daß er sich nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf Anderes bezieht. Das ist der Sinn davon, daß die Materie eine Schöpfung Gottes sei. Das ist der Sinn des Arguments, primär sei der actus purus und die Materie seine Schöpfung, mit der Implikation, daß das, was mit dem Denken notwendig gesetzt sei, notwendig auch vom Denken gesetzt sei oder durch das Denken gesetzt, daß der actus purus darauf angewiesen sei, daß er eben nicht nur actus purus ist, so daß im actus purus notwendig seine Beziehung auf Anderes gedacht werden muß. Daß darin schon impliziert sei, der actus purus schaffe aus sich heraus die Möglichkeit dessen, worauf er sich, als das Andere denn er selbst, beziehen kann.}

In dieser Nuance {daß das, was mit dem Denken notwendig gesetzt sei, auch notwendig von dem Denken gesetzt sei, daß das, was mit dem Denken gesetzt sei, im Denken seine Ursache habe, in dieser Nuance} liegt der radikale Unterschied von Materialismus und authentischer

Theologie: Das tertium comparationis von Materialismus und Theologie ist die Metaphysik. [Soweit der Exkurs]

Wenn Aristoteles unterscheidet zwischen dem, für das das Prinzip des Entstehens in einem äußeren, der Materie, liegt, und dem, für das das Prinzip des Entstehens in dem Vermögen selbst liegt, dann sind die so unterschiedenen gegeneinander nicht einfach allo genos, vielmehr erscheint ihr Unterschied notwendig an dieser Stelle der Metaphysik.

Aristoteles, Metaphysik IX, Kap. 7, 1049a 4 ff [S. 190]:

„(b) Die Begriffsbestimmun nun für das aus dem Denken wirklich Entstehende liegt darin, daß es auf den Willen des Tätigen hin ohne äußeres Hindernis geschieht, in jenem Falle aber bei dem, was gesund gemacht wird, daß in ihm selber kein Hindernis ist. In ähnlicher Weise ist auch etwas ein Haus der Möglichkeit nach, wenn in dem, was in ihm ist, und in dem Stoff kein Hindernis liegt, daß ein Haus werde, und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder abgehen oder sich verändern muß; dies ist ein Haus der Möglichkeit nach. …“

— {Das Haus dem Vermögen nach ist zugleich das Material, das der Realisierung dieser Möglichkeit nicht widerspricht. Würde das Material als Möglichkeit des Hauses die Realisierung dieser Möglichkeit verbieten, dann wäre das Haus nicht möglich.}

„und ebenso verhält es sich bei allem, für welches das Prinzip des Entstehens außerhalb seiner liegt. …“

— {Das Prinzip des Entstehens in einem Äußeren ist ein doppeltes: Einmal das Material oder die Möglichkeit des Entstehens und zweitens das Prinzip der Tätigkeit, durch die diese Möglichkeit realisiert wird. Davon unterschieden wird jetzt das zweite, nämlich dessen Vermögen, wo das Vermögen zugleich das Prinzip des Entstehens selbst ist. Das Vermögen, das zugleich das Prinzip des Entstehens ist, ist seinem Prinzip nach der actus purus. Und was das anbetrifft, was in dem Vermögen selbst das Prinzip des Entstehens hat, so ist alles}

„Und bei allem, was in dem Möglichen selbst das Prinzip des Entstehens hat, ist dasjenige etwas der Möglichkeit nach, was in Abwesenheit äußerer Hindernisse durch sich selbst jenes sein wird. Z.B. der Same ist noch nicht der Möglichkeit nach ein Mensch; denn er muß erst noch in ein anderes kommen und sich verändern. Wenn aber etwas schon durch das in ihm liegende Prinzip diese Beschaffenheit hat, dann ist es dies schon der Möglichkeit nach; jenes dagegen bedarf noch eines anderen Prinzips. Die Erde z.B. ist noch nicht der Möglichkeit nach eine Bildsäule; denn sie müßte erst durch Veränderung Erz werden.“

— {Aristoteles unterscheidet zwei Vermögen: Ein Vermögen, in dem das Prinzip seiner Realisierung selbst liegt und ein Vermögen, dessen Prinzip seiner Realisierung in einem Dritten liegt, nämlich der causa efficiens.}

Was das Prinzip seines Entstehens allein in seinem Vermögen hat, ist das erste Prinzip, das in sich das principium principare hat. Der Gegenstand der Kritik des Aristoteles an den ersten Philosophen {daß sie zu dem principium nicht das principium principare hinzugedacht haben} kehrt in der Metaphysik wieder, aber jetzt nicht als der einzige, sondern in seiner {Unterscheidung} Beziehung auf das Andere, daß das principium principare in einem Dritten, einem anderen Subjekt der Tätigkeit hat. Notwendige Bestimmungen des Verhältnisses von Potenz und Akt sind dann Tätigkeit als Tätigkeit eines Anderen, Dritten, und Tätigkeit als Selbsttätigkeit.

{Tätigkeit als Tätigkeit eines Anderen, Dritten, des realisierenden Prinzips, der causa efficiens, ist leicht zu denken. Da die causa efficiens aber selbst wieder reales Subjekt dieser Tätigkeit ist, muß es auch realisiertes Subjekt dieser Tätigkeit sein. Als wiederum durch eine andere causa efficiens realisiertes Subjekt dieser Tätigkeit läuft der Regress notwendig auf etwas, was Ursache seiner selbst ist, und das, was Ursache seiner selbst ist, ist das Prinzip der Tätigkeit, das in sich das unterscheidende Moment selbst trägt, oder es ist der actus purus. Das muß notwendig gedacht werden, weil sonst zwischen Subjekt und Objekt überhaupt nicht unterschieden würde und wenn zwischen Subjekt und Objekt überhaupt nicht unterschieden werden könnte, könnte es auch kein Drittes geben, das eine Möglichkeit realisiert.}

Wenn nun die Möglichkeit selbst hervorgebracht wird durch die Wirklichkeit, und die realisierte Möglichkeit von derselben Art ist, wie die Wirklichkeit, die diese Möglichkeit erst hervorbrachte, dann sind Tätigkeit als die eines Dritten und Tätigkeit als Selbsttätigkeit aufeinander bezogen, insofern, als der Same sich selbsttätig entwickelt, aber in einem Anderen, das nicht er selbst ist, das aber von der gleichen Art ist wie der Same, sodaß die Materie von der gleichen Art ist wie die hernach in der Materie realisierte Form.

{Und das setzt das Prinzip der Selbsttätigkeit der Entwicklung voraus. Wenn die Materie von der gleichen Art ist, bei Aristoteles die Mutter, wie das, was in dieser Materie realisiert wird und hinterher als realisierte Form Wirklichkeit hat, dann setzt das das Prinzip der Selbstentwicklung voraus, denn dann sind ja Materie und Form nicht so geschieden, daß es ein Drittes geben könnte, in dem dann die Form realisiert würde. Also sind Materie und Form einander dann nicht äußerlich. Es besteht zwar die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Same und erwachsenem Lebewesen, aber dieses erwachsene Lebewesen hat zu seiner Materie nichts anderes als das, was von derselben Form ist wie die Wirklichkeit, zu der es erst wird.}

Auch die Potentialität, der Same, wird hervorgebracht durch eine Wirklichkeit von der gleichen Art, wie die der Materie und der hernach realisierten Möglichkeit, sodaß die Art die Einheit von Potentialität, Aktualität und der Tätigkeit der Aktualisierung der Potentialität ist. Indem durch die Tätigkeit die Art sowohl ihre Möglichkeit produziert als auch Subjekt der Realisierung der Möglichkeit ist, die Art aber das Wirkliche ist {die wirklich existierenden Exemplare}, ist sie die in sich subsistierende Einheit von Potentialität, Aktualität und Actus [das schon gewordene]. Was in sich subsistiert ist ewig. Das eidos ist {bei Aristoteles} ewig.

Aristoteles, Metaphysik IX, Kap. 7, 1049b 4 ff [S. 191 f]:

„(a) Nach der oben gegebenen Bestimmung über die verschiedenen Bedeutungen von Früher ist offenbar, daß die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen (die Möglichkeit), ich meine hierbei nicht nur als das vorher bestimmte Vermögen, welches als Prinzip bezeichnet wird der Veränderung un einem anderen, insofern es ein anderes ist, sondern überhaupt als jedes Prinzip der Bewegung oder Ruhe. Denn auch die Natur gehört zu derselben Gattung wie das Vermögen, da sie ein bewegendes Prinzip ist, aber nicht in einem anderen, sondern in einem Ding selbst, insofern dieses es selbst ist. In Vergleich mit jedem solchen Vermögen ist die Wirklichkeit früher sowohl dem Begriff als auch dem Wesen nach; der Zeit nach ist sie gewissermaßen früher, gewissermaßen auch nicht. (b 1) Daß sie nun dem Begriff nach früher ist, ist offenbar. Denn das in vollem Sinne Vermögende heißt, vermögend darum, weil es in wirkliche Tätigkeit treten kann; ich meine z.B.: baukundig ist das, was zu bauen vermag, sehfähig ist das, was zu sehen, sichtbar, was gesehen zu werden vermag. Dasselbe gilt auch bei dem übrigen, so daß notwendig der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Begriff und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen muß. (b 2) Der Zeit nach früher aber ist es auf diese Weise: Das der Art nach Identische ist früher in wirklicher Tätigkeit, aber nicht das der Zahl nach Identische. Ich meine dies so: Im Vergleich mit diesem bestimmten Menschen,

der schon in Wirklichkeit ist, und mit dem Getreide und dem Sehenden ist der Zeit nach früher der Stoff und der Same und das Sehfähige, welche zwar dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach) Mensch und Getreide und sehend sind, aber noch nicht in Wirklichkeit. Aber der Zeit nach früher als dieses ist (wiederum) anderes in Wirklichkeit Seiendes, aus welchem dies wurde; denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden (aus dem der Möglichkeit nach Seienden) durch etwas, das in Wirklichkeit ist, z.B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem jedesmal etwas als erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit. Es ist aber in der Erörterung über das Wesen gesagt, daß das Werdende immer aus etwas etwas wird und durch etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist. Darum gilt es auch für unmöglich, daß jemand ein Baukünstler sei, ohne etwas gebaut zu haben, oder ein Zitherspieler, ohne etwas auf der Zither gespielt zu haben; der lernt es durch spielen auf der Zither, und ebenso auch die anderen. Daher entstand dann der sophistische Beweis, daß jemand, ohne die Wissenschaft zu besitzen, doch das hervorbringen solle, worauf die Wissenschaft geht; denn wer etwas lernt, hat es noch nicht. Weil aber von dem, was wird, schon etwas geworden, von dem, was bewegt wird, schon etwas bewegt ist, wie dies in der Abhandlung über die Bewegung erwiesen ist, so muß wohl notwendig der Lernende auch schon etwas von der Wissenschaft besitzen."

— {Abstrahiert wird davon, daß es Bedingungen der Reproduktion der Art gibt, die außerhalb der Art selbst liegen. Hier wird nur das eine Prinzip gesehen, nämlich das der Selbstreproduktion der Art, der Spezies oder umgangssprachlich der Gattung. Unter Abstraktion von den der Art äußerlichen Bedingungen ihrer Reproduktion wird die Art zu dem, was in sich subsistiert und was die in sich subsistierende Einheit von Potentialität, Aktualität und Actus ist. Und ohne diese Einheit läßt sich andererseits der Begriff der Reproduktion der Gattung überhaupt nicht denken. Wenn man den actus purus streicht, kann man nicht mehr sagen, daß eine Art sich reproduziere, sich selbst produziere.}

Das geht bei den tierischen Arten schon nicht, weil die Bedingung ihrer Reproduktion außer ihnen liegt, wenn sie auch halbfertig auseinander hervorgehen, es geht noch weniger bei den pflanzlichen Arten. Problem: geht es beim intellectus?

[Handschrift, 3. Heft, S. 28r - 34r] [Typoskript]

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

Nachtrag: Aristoteles nennt das Kriterium, nach dem zwischen dem logisch Früheren und dem logisch Späteren zu unterscheiden sei. Logisch früher sei das, was ohne Anderes bestehen kann, logisch später, was nicht ohne Anderes bestehen kann. Genauer muß es heißen, das logisch Frühere sei das, was ohne das Andere als bestehend gedacht werden kann, denn wenn Realität nur die geformte Materie hat, dieser geformten Materie zugleich notwendig Akzidentien inhärieren, dann kann die substantielle Form für sich kein realer Gegenstand sein, weil sie dann als an sich seiende Idee jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit existieren müßte. Wäre das Kriterium von Aristoteles realistisch, ontologisch gemeint, so würde es die platonische Idee restituieren, aus deren Kritik Aristoteles die Metaphysik entwickelte. Ist das Kriterium aber keines einer distinctio realis {keine Unterscheidung in der Wirklichkeit} sondern nur einer distinctio rationis {eine nur zu denkende Unterscheidung}, dann könnte es nur heißen, das logisch Frühere sei ohne das logisch Spätere zu denken, aber nicht als in rebus sondern nur in mente zu unterscheiden, wodurch die distinctio rationis a parte rei nur dem bestimmungslosen Unterschied des Seienden entspräche.

{Also entweder wird gesagt: Das ist eine reale Unterscheidung. Das logisch Frühere ist das Selbständige, das logisch Spätere ist das, was nicht ohne das logisch Frühere gedacht werden kann. Ist das als Realunterscheidung gemeint, dann müßten die substantiellen Formen in sich subsistieren können, denn die Wesenheiten sind ja bei Aristoteles gerade das logisch Frühere. Könnten die substantiellen Formen in sich subsistieren, dann nicht in einer Beziehung auf das, in dem sie erst realisiert werden. Wenn sie erst realisiert werden, hängen ihnen notwendig Akzidentien an, so daß das logisch Frühere nur in Beziehung auf das logisch Spätere gedacht werden könnte, nicht ohne das logisch Spätere, nicht ohne die Akzidentien, so daß dieses Kriterium als distinctio realis direkt in die Ideenlehre zurückführt. Wird sie aber nicht als distinctio realis, sondern als distinctio rationis genommen, dann entspricht ihr in der Realität kein Unterschied, oder das, was an Unterschieden in der Realität bestimmbar bleibt, ist der Begriff des Unterschieds des Seienden ohne jede weitere Bestimmung.}

Das Kriterium des Aristoteles zerfällt so in seine durch den Zerfall gegeneinander gleichgültigen Momente, die Platonische Ideenlehre und den Nominalismus, das historisch Frühere und das historisch Spätere. Daß dann noch der frühe Nominalismus eine Konsequenz des Neoplatonismus ist, zeigt, daß logische Gleichzeitigkeit, wie sie im Begriff des Moments {eines Begriffs} gefaßt ist, und historische Ungleichzeitigkeit, wie sie aus der Gleichgültigkeit der Momente nach dem Zerfall des Begriffs, dessen Momente sie sind, sich zeigt, nicht notwendig in dem Verhältnis zueinander stehen, das hier an der logischen Analyse des Kriteriums des Aristoteles dargestellt wurde.

{Also nicht nur, daß die Momente dieses Kriteriums sich zersetzen in das historisch Frühere, die Ideenlehre, und das historisch Spätere, den Nominalismus. Dieses Kriterium als Einheit seiner Momente ist deswegen nicht unbedingt die Einheit des Früheren und des Späteren, weil das eine Moment, der Nominalismus selbst, aus dem Neoplatonismus resultiert. Ich hatte Ihnen das daran dargestellt, daß in der Lehre des Neoplatonismus eigentlich alle Unterschiede des Seienden unwesentlich sind, weil sie nur gesetzt sind als Abstufung des Einen.}

Einheit der Momente in ihrem Begriff und Zerfall dieser Einheit, die Gleichgültigkeit der Momente in der Geschichte sind nicht so einfach aufeinander zu beziehen, wie es in der These Hegels, die Logik sei die Philosophie der Geschichte, behauptet wird. Die Platonische Ideenlehre kehrt nicht einfach wieder, sondern in einer durch die Aristotelische Logik veränderten

Gestalt, in der sie sich polemisch gegen die Aristotelische Einsicht, das Eine sei nicht Wesenheit, gerichtet, das Eine zur einzigen Wesenheit erklärt, so daß der Neoplatonismus nicht das eine Moment, das der Selbständigkeit der Ideen, in das das Kriterium sich zersetzte, wieder aufnimmt, sondern {indem er gerade diese Selbständigkeit der Ideen} negiert, und darum an sich schon das andere Moment, der Nominalismus ist {oder der frühe Nominalismus ist dann der zu sich selbst gekommene Neoplatonismus}. Die Lehre von der Selbstentwicklung des Begriffs, derzufolge dieser sich in seine Momente zersetzt, deren jedes aber an sich das andere Moment in sich enthalte, unterschlägt, was an dem Früheren (hier der platonischen Ideenlehre) im Späteren nicht aufgehoben ist, das irreduzible Moment, das die historische Ungleichzeitigkeit gegen die logische Vermittlung der Momente festhält. Diese {Hegelsche} Lehre unterschlägt, daß an der platonischen Ideenlehre mehr wahr ist, als in den späteren Lehren aufging. Nur wenn die Weltgeschichte das Weltgericht ist, hat das, was in der Geschichte im Begriff {dieser Geschichte} nicht assimiliert wurde, kein Recht, aber damit auch nicht der Begriff der Geschichte, dessen Triumph eben um die Geschichte, deren Begriff er sein soll, betrügt.

{Nämlich darum, daß es in der Geschichte Unterschiede gibt, daß es einen Unterschied gibt zwischen der platonischen Ideenlehre und dem Neoplatonismus. Gerade der emphatische Begriff der Geschichte, der alles Historische als seine Momente assimiliert, negiert dann Geschichte, indem er als der Begriff aus sich selbst heraus seine Momente setzt, und die Geschichte nur noch erscheint als Explikation ihres eigenen Begriffs. Wenn sie aber nur noch die logische Explikation ihres eigenen Begriffs ist, ist das historisch Frühere und das historisch Spätere nicht mehr von dem logisch Früheren und logisch Späteren zu unterscheiden. Damit wird in diesem Begriff der Geschichte das historische Verhältnis auf ein logisches zurückgeführt.}

Die platonische Ideenlehre, eines der Momente, in die das Kriterium {des Aristoteles} zerfällt, ist sicher inkonsistent von ihrer Entwicklung beim mittleren Platon an bis zum Timaios, wo Platon fast mit der Hartnäckigkeit des störrischen Alten daran festhält, daß Weltseele und Demiurgos, essentia und causa finalis állo genos seien {daß nicht Weltseele und Demiurgos im Prinzip ein und dasselbe seien}, und damit an einer Idee von Objektivität, deren Begriff der des irreduziblen Moments wäre, das nur durch eine zweifache Negation, die keine doppelte Negation, keine Negation der Negation ist, zu bestimmen wäre. Die erste Negation steckt in dem «irreduzibel». Das was irreduzibel, nicht auf ein Anderes zurück zu führen ist, wäre im Sinne des mittleren Platon atto (αντο), es selbst, an sich.

{Das, was es selbst ist, und das kehrt im Kriterium des Aristoteles wieder, ist nicht auf anderes zurückzuführen, ist damit nicht abhängig von anderem. Es ist irreduzibel, und diese Irreduzibilität, diese Nichtbegründbarkeit, macht gerade das Moment der Objektivität der Ideen aus.}

Das, was Moment ist, ist eben nicht an sich, im Begriff des Moments steckt die Negation der Selbständigkeit. Formal wäre dann der Begriff des Moments der der Negation der Selbständigkeit des als Moments Bezeichneten, der Begriff des irreduziblen Moments wäre der der Negation der Negation der Selbständigkeit des als Moment Bezeichneten, oder das αντο, das es selbst, wäre dies durch die Negation dessen, was es nicht ist, also eben nicht es selbst sondern durch Anderes, das Andere des Anderen.

[Fußnote S. 30v] Anmerkung – ohne Explikation – : Bei Hegel heißt es: das Andere des Anderen ist das sich auf sich beziehende Andere, das was sich auf sich bezieht, ist das «an sich», oder das Wesen, Negation seiner selbst und seines Anderen, so sich auf sich beziehende Negation. {Oder absolute Negativität. Genau das wäre der Begriff, der aus der formalen Be-

stimmung des Begriffs des irreduziblen Moments sich ergäbe. Dann wäre das «an sich» wirklich die Negation der Negation der Selbständigkeit des als Moment bezeichneten, und das Selbst wäre nicht anders als nur durch diese Negation der Negation.}

Dieser Argumentation gegenüber einfach das «an sich» festzuhalten, vom irreduziblen Moment nur die Irreduzibilität des «an sich», wäre Affirmation des Archaischen, das selbst nicht reaktionär ist, dessen Konservierung aber eine reaktionäre Veranstaltung ist, durch die eben das der subjektiven Verfügung unterstellt wird, was als irreduzibles Moment dieser {subjektiven} Verfügung entzogen werden sollte. Durch die Konservierung der Tradition zum Kulturerbe ist dies «an sich» schon zum Kostümfonds für Mantel- und Degenfilme depotenziert, wenn auch die Differenz von Reklame für Technik: Durch Marantz wird Musik erst wahr und der Plakatierung von Bildungskitsch, jeder zweite Herzschlag unseres Lebens gehört der (ist!) Kultur nicht ganz zu übersehen ist. Die Unmöglichkeit der Konservierung des Archaischen ist zugleich die Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in der Philosophie. Daß dem Kriterium des Aristoteles keine distinctio realis korrespondiere ist Ausdruck dessen, daß die Selbständigkeit der Wesenheit die eines Gedachten ist, und daß die gedachte distinctio rationis auf die res projiziert wurde. Der Übergang zum Nominalismus ist auch ein Fortschritt zum Selbstbewußtsein, dazu, daß die Philosophie weiß, was sie tut. Wenn sie weiß, was sie tut, erscheint jede Distinktion als Resultat ihrer Tätigkeit. Das Begründet die Wendung zum Subjekt, und deren Resultat ist der Vorrang des Subjekts vor dem was es erkennt. Am deutlichsten wird das am Vorrang der Erkenntnistheorie, deren Gegenstand das «wie» der Erkenntnis ist, das aller Bestimmung des «was» des Gegenstandes der Erkenntnis vorangehen soll, denn ehe nicht geklärt sei, wie erkannt werde, könne die Relation des «was», der quidditas des Gegenstandes der Erkenntnis zu deren Form und Inhalt garnicht bestimmt werden. Die Untersuchung des «wie» der Erkenntnis begründet dann die Methode der Erkenntnis vor der Erkenntnis des Gegenstandes, sie terminiert in einer reinen Methodologie (Methodenlehre).

{Die Untersuchung des «wie» der Erkenntnis begründet dann die Methode der Erkenntnis vor der Erkenntnis des Gegenstandes, und die Begründung der Methode der Erkenntnis fällt in die Methodologie. Deswegen terminiert der Vorrang des «wie» der Erkenntnis vor dem Gegenstand der Erkenntnis notwendig in einer reinen Terminologie oder in einer sogenannten voraussetzungslosen Terminologie.}

Anmerkung: Das trifft auf Kants Kritik der reinen Vernunft in dieser Form nicht zu, denn Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer schon existierenden Wissenschaft, in der das «was» des Gegenstandes schon den Inhalt der Wissenschaft ausmacht {Eine Formulierung heißt dort, daß das, was wirklich ist, auch möglich sein muß und man deshalb legitim nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Wirklichen fragen könne}. Insofern ist für Kant die Ontologie für die Bereiche der Mathematik und der Physik vorausgesetzt, die erkenntnistheoretische Reflexion ändert nichts am Inhalt der Wissenschaft. Im Verlauf der Argumentation der Kritik der reinen Vernunft aber wird diese ontologische Voraussetzung aufgehoben, insofern, als die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis diese als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis erweisen soll, wodurch hernach, wenn {bei Kant auch manchmal} schwankend, das «wie» der Erkenntnis doch das «was» des Gegenstandes der Erkenntnis konstituieren soll. In der Erkenntnistheorie {Kants} vollzieht sich bewußtlos nocheinmal der philosophiegeschichtliche Prozeß, der zur Erkenntnistheorie nötigte. Der Neukantianismus hat in der Kritik der reinen Vernunft nicht diesen Prozess entziffert, sondern nur dessen Resultat, die reine Methodologie erkannt {und dieses Resultat dann als reine Methodologie absolut gesetzt}. [Ende der Anmerkung]

Die Wendung aufs Subjekt zu revozieren, hieße, hinter das Problem, das durch das Kriterium des Aristoteles bezeichnet ist, zurückfallen. Wohin das führt, hat Lenin mit seinem Buch Ma-

terialismus und Empiriokritizismus vorgemacht. Es läßt aber jede Methodologie mit dem Kriterium des Aristoteles sich daraufhin überprüfen, ob sie ihrem eigenen Anspruch, das zu sein, was ohne Anderes zu sein vermag, standhält {Nur das wäre die reine, aus sich selbst begründete Methodologie}. Hält sie nicht stand, verändert das nicht nur die Bestimmung der Erkenntnistheorie, sondern auch das Kriterium selbst, ohne daß es darum sofort hinfällig würde, denn das Kriterium geht davon aus, daß es ein logisch Erstes gibt. Dieses Erste erweist durch die Geschichte der Philosophie sich als die in der Methodologie zu sich selbst gekommene These vom Vorrang des Subjekts, der nur zu kritisieren ist mit dem Kriterium, das seine Kraft zur Unterscheidung einbüßt, wenn es selbst sich als von der Voraussetzung des Ersten, am Ende von der Selbstsetzung der Methodologie als abhängig erweist. An der Stelle schlägt Philosophie um in ihre Selbstkritik. [Ende der Handschrift]

Adorno, Stichworte [1] (GS, Bd. 10.2), Zu Subjekt und Objekt 4 (S. 746 f):

„Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert, das hörige Vertrauen auf die so seiende Außenwelt, wie sie diesseits von Kritik erscheint, ein anthropologischer Stand bar des Selbstbewußtseins, welches erst im Kontext der Rückbeziehung von Erkenntnis auf das Erkennende sich kristallisiert. …“

— {Intentio recta ist zu übersetzen mit der Intention, die geradewegs auf den Gegenstand zugeht. Das wäre es, wenn der Unterscheidung des Aristoteles von selbständig und nicht selbständig eine distictio realis entspräche. Entspräche ihr aber eine distictio realis, dann wäre die aristotelische Kritik an der platonischen Idee hinfällig.}

„Das krude Gegenüber von Subjekt und Objekt im naiven Realismus ist zwar geschichtlich necessitiert und durch keinen Willensakt wegzuschaffen. Es ist aber zugleich Produkt falscher Abstraktion, schon ein Stück Verdinglichung. …“

— {Nun würde ich sagen, das krude Gegenüber von Subjekt und Objekt ist zwar im Realismus an sich gesetzt, aber noch keineswegs für das Subjekt, denn dieses Subjekt erkennt sich noch gar nicht als gegenüber der Objektivität selbständig, sondern das Subjekt erkennt sich selbst nur in dem obersten Einheitspunkt der Objektivität, im ens realissimum, im unbewegten Beweger oder im Denken des Denkens. Dieses oberste Einheitsprinzip ist zugleich Grund alles Seienden oder Grund der Bestimmtheit alles Seienden, so daß auch dieser in die reine Objektivität projizierte Begriff reiner Subjektivität der Objektivität keineswegs gegenüber steht, sondern diese Objektivität begründet. Das ist der unbewegte Beweger oder in der späteren Fassung der Gott der Schöpfung. So daß das krude Gegenüber von Subjekt und Objekt für den naiven Realismus gar nicht zu behaupten ist, sondern erst für die nominalistische Selbstreflexion dieses naiven Realismus, in der das Subjekt radikal von aller Realität getrennt wird, indem alle Unterscheidungen in der Realität als Resultate der Tätigkeit dieses Subjekts erscheinen, und die Realität deswegen zu einem dem Subjekt völlig transzendenten wird. Indem es aber zu einem dem Subjekt völlig transzendenten wird, wird die Trennung zwischen Subjekt und Objekt erst scharf bestimmt.}

{In der Philosophie ist das dann sehr kompliziert, insofern, und da berufe ich mich dann nicht auf den frühen Nominalismus, sondern auf den späten von Wilhelm Ockham und Nikolaus de Cusa, als einerseits das Denken dort als gegenüber der Realität vollständig selbständig gesetzt ist, damit an die Realität überhaupt nicht mehr heranreicht. Realität ist nur noch das Ensemble der Einzeldinge. Das Denken taugt allenfalls noch zur Bezeichnung der Einzeldinge, aber nicht zur Erkenntnis dieser Einzeldinge. Die nächste Reflexion, und die stammt von Nikolaus de Cusa, ist sofort die: Ja, wodurch weist sich dann für das so selbständig gewordene Subjekt die Realität der Einzeldinge aus? Durch die Erscheinung der Einzeldinge im Bewußtsein des

Subjekts, durch Empfindungen und Erscheinungen. Diese Empfindungen und Erscheinungen gehören wieder vollständig dem Subjekt an, so daß die absolute Differenz zwischen Subjekt und Objekt in der Reflexion auf diese Differenz sofort wieder vollständig negiert ist, weil jetzt die ganze Realität zu einem subjektiven wird, in dem Sinne des subjektiven Idealismus des Berkeley, indem alles in Daten des Bewußtseins verwandelt wird. Dem gegenüber hält der naive Realismus noch ein Moment des Gegenübers von Subjekt und Objekt fest.}

[Whlg.] „Das krude Gegenüber von Subjekt und Objekt im naiven Realismus ist zwar geschichtlich necessitiert und durch keinen Willensakt wegzuschaffen. Es ist aber zugleich Produkt falscher Abstraktion, schon ein Stück Verdinglichung. …“

— {Gegenüber dem Begriff der Verdinglichung übe ich hier Enthaltung.}

„Darin einmal durchschaut, wäre das sich selbst vergegenständlichte, gerade als solches nach außen gerichtete, virtuell nach außen schlagende Bewußtsein nicht ohne Selbstbesinnung weiterzuschleppen. …“

— {Darin einmal durchschaut, d. h.: Durch die nominalistische Kritik erweist sich die distinctio realis als eine Setzung des Subjekts, als eine, die zunächst nur im Bewußtsein dessen, was das Subjekt tut, auf die Realität projiziert wurde. Deshalb steht dort, das Bewußtsein sei virtuell nach außen geschlagen. Virtuell, weil nicht ohne weiteres auszumachen ist, ob der distinctio rationis, die als distinctio realis unterstellt ist, dann auch tatsächlich eine distinctio realis korrespondiert.}

„Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach mit ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse von Freiheit. Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist. Das durch Bewußtsein Gewußte muß ein Etwas sein, Vermittlung geht auf Vermitteltes. Subjekt aber, Inbegriff der Vermittlung, ist das Wie, niemals, als dem Objekt Kontrastiertes, das Was, das durch jegliche faßbare Vorstellung vom Subjektbegriff postuliert wird. …“

— {Also ist die Untersuchung des Subjekts zunächst die Untersuchung des «wie» der Erkenntnis, nicht des «was» des Gegenstandes der Erkenntnis. Das ist das Modell, das ich zuvor entwickelt hatte, dargestellt hatte, so, daß das dem Subjekt Gegenüberstehende, zunächst durch die Frage seiner Beziehung auf das Subjekt, impliziert, schon ganz in dies Subjekt aufgelöst zu sein und damit das «was» des Gegenstandes der Erkenntnis durch das «wie» der Erkenntnis konstituiert werden soll. Adorno sagt dagegen, eine Erkenntnis muß einen Gegenstand haben, die Erkenntnis selbst ist Vermittlung, Vermittlung von Gegenstand und Bewußtsein, und diese Vermittlung ist Vermittlung von etwas Unterschiedenem, und dieses Unterschiedene ist nicht nur unterschieden durch den Unterschied, sondern dieser Unterschied ist bestimmt oder bestimmbar, und dann kommt das Kriterium wieder}:

„Von Objektivität kann Subjekt potentiell, wenngleich nicht aktuell weggedacht werden; nicht ebenso Subjektivität von Objekt. …“

— {Von Objektivität kann Subjekt potentiell weggedacht werden: Man könnte Adorno sofort an der Formulierung «aufhängen», denn was heißt es, es kann potentiell weggedacht werden? Entweder es kann weggedacht werden, dann wird Subjektivität weggedacht. Wodurch wird sie weggedacht? Durch das Subjekt. Das Subjekt müßte sich also selbst wegdenken, um überhaupt von der Objektivität die Subjektivität wegdenken zu können. Wenn es aber sich selbst

wegdenken könnte, wäre es kein Subjekt des Denkens mehr. Wenn es kein Subjekt des Denkens mehr wäre, könnte es nicht denken. Also ist der Ausdruck, daß von der Objektivität die Subjektivität weggedacht werden kann, schlichtweg Unfug. Und ein solcher Unfug wird nicht dadurch besser, dass man sagt, es könnte potentialiter, nicht aktualiter, weggedacht werden. Denn was ist potentielles Denken wenn das Denken selbst actus ist? Was gemeint ist damit, ist, daß zwar der formalen Bestimmung nach causa materialis, causa efficiens und substantielle Form ein und dasselbe eidos sind, ein Exemplar geht aus einem Exemplar hervor, ein Exemplar entwickelt sich in einem anderen Exemplar. Das abstrahiert davon, daß die Gattung als in sich subsistierende, eine Gattung ist, die sich in einem anderen reproduziert. So daß, was bei Aristoteles eidos, die Gattung selbst ist, gar nicht in sich subsistiert, sondern in einem anderen, nämlich in einer materiellen Welt, subsistiert.}

{Die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit einer in sich subsistierenden Gattung erweist diese in sich subsistierende Gattung als abhängig von anderem, einer materiellen, gegenständlichen Welt, die nicht durch sie selbst gesetzt, die nicht durch sie produziert ist. Dann läßt sich, meine ich, viel deutlicher zeigen, daß das Moment der Selbsttätigkeit zu der in sich subsistierenden Gattung gehört, daß aber dieses Moment der Selbsttätigkeit abhängig ist von gegenständlichen, materiellen Bedingungen, die nicht Resultat dieser Selbsttätigkeit sind. Und diese Abhängigkeit von gegenständlichen oder materiellen Bedingungen ist gerade das, was Adorno hier als Objektivität bezeichnet. Von dieser Objektivität kann gar nicht abstrahiert werden, weil diese Objektivität das Ensemble der Bedingungen der Möglichkeit der Existenz der in sich subsistierenden Gattung ist. Aber wird von dieser Objektivität abstrahiert, dann wird zugleich das in sich subsistierende Subjekt, das eidos, das Subjekt der Gattung, negiert. So daß die Bedingung der Möglichkeit, und da kommt der Begriff der Potentialität her, der in sich subsistierenden Gattung nicht in der Gattung selbst liegt. Das, was in dieser Gattung selbst liegt, ist reine Aktualität. Das, was nicht in ihr liegt, ist Potentialität, Bedingung der Möglichkeit dieser Gattung, nicht Wirklichkeit der Gattung. Deswegen kann von der Gattung die Bedingung ihrer Möglichkeit nicht weggedacht werden. Wenn Adorno formuliert, „von Objektivität kann Subjekt potentiell weggedacht werden“, ist das einfach ein Ausdruck des Bedingungsverhältnisses, das selbst nicht symmetrisch ist, insofern, als die Bedingungen der Existenz der Gattung nicht durch diese selbst gesetzt sind.}

{Ich glaube, das kann man an der aristotelischen Metaphysik sehr viel einfacher darstellen als in der Form, in der es hier Adorno tut. In der aristotelischen Metaphysik ist aber noch nicht die nominalistische Selbstreflexion des Denkens enthalten, die bei Adorno notwendig vorausgesetzt ist. So daß man sowohl die aristotelische Metaphysik als auch die nominalistische Selbstreflexion des Denkens zur Voraussetzung dieser Bestimmung des Kriteriums hat.}

„Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren. …“

— {D. h. alle Subjektivität existiert nur als Moment in realen, gegenständlichen Subjekten und nicht als transzendente Idee.}

„Ist Subjekt nicht etwas – und «etwas» bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment – , so ist es gar nichts; noch als actus purus bedarf es eines Bezugs auf ein Agierendes. …“

— {Der actus purus ist selbst ein Agierendes, aber das ist nicht ohne Beziehung auf die Gegenstände seiner Tätigkeit.}

„Der Vorrang von Objekt ist die intentio obliqua der intentio obliqua, …"

— {Intentio obliqua, schräge Intention, heißt, ich untersuche zunächst das «wie» der Erkenntnis, um mittelbar das «was» des Gegenstandes der Erkenntnis herauszubekommen. Die intentio obliqua der intentio obliqua ist, daß durch die Reflexion auf die Falschheit dieses Vorrangs der Erkenntnistheorie dann ein Begriff von Objektivität gewonnen wird, der durch die Falschheit des Vorrangs der Erkenntnistheorie und damit durch die intentio obliqua der Erkenntnistheorie selbst gewonnen ist. Hier geht die Reflexion auf die Falschheit der Erkenntnistheorie, nicht auf die Restitution der intentio recta, sondern Objektivität ist den Gedanken nur dadurch zu gewinnen, daß man die Reflektiertheit der Erkenntnistheorie in sich potenziert. Das meint}:

„nicht die aufgewärmte intentio recta; das Korrektiv der subjektiven Reduktion [Reduktion auf Subjektivität, P.B.], nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils. Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objektivität. Solche Differenz hat der Idealismus ignoriert und damit eine Vergeistigung vergröbert, in welcher Abstraktion sich tarnt."

{Eigentlich habe ich dem nichts mehr hinzuzufügen.}

---

1) Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Kulturkritik und Gesellschaft II, Suhrkamp 1977

[Handschrift, 3. Heft, S. 35r - 40r] [Typoskript]

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

Die Unterscheidung von dem, was ohne das Andere sein kann und dem, was nicht ohne das Andere sein kann, führt Aristoteles auf zwei Bestimmungen des Ersten (Ersten hier noch relativ).

{Das ist nicht das absolut Erste, das erste Prinzip der Philosophie überhaupt, sondern nur relativ: Das, was das Erste sei, etwa die Form oder die Materie, Substanz oder Akzidenz, und erst hernach folgt die Darstellung, wie der Begriff dieser Ersten in dem Begriff des unbewegten Bewegers konvergieren.}

Die zwei Bestimmungen des Ersten sind die folgenden:

1.) Die Gattung, Eidos, ist das Erste {also genau genommen nicht Gattung, sondern Spezies, also Art. Ich werde im folgenden den Begriff der Gattung nur benutzen}.

2.) Die Tätigkeit sei das Erste.

{Also zuerst ist die Gattung das Erste, dann, in der weiteren Bestimmung, ist die Tätigkeit das Erste.} [Zweitens kommt auf S. 5]

Zu dem, daß die Gattung das Erste sei, ein Zitat.

Aristoteles, Metaphysik IX, Kap. 7-8, 1049b 4ff [S. 191 f]:

„(a) Nach der oben gegebenen Bestimmung über die verschiedenen Bedeutungen von Früher ist offenbar, daß die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen (die Möglichkeit), ich meine hierbei nicht nur als das vorher bestimmte Vermögen, welches als Prinzip bezeichnet wird der Veränderung in einem anderen, insofern es ein anderes ist, sondern überhaupt als jedes Prinzip der Bewegung oder Ruhe. …“

— {Das Prinzip, das bezeichnet wird als das der Veränderung in einem anderen, ist dann die causa efficiens. Es geht hier also nicht nur um das Erste als die erste Ursache, die erste bewegende Ursache, sondern überhaupt jedes Prinzip der Bewegung oder der Ruhe.}

„Denn auch die Natur gehört zu derselben Gattung wie das Vermögen, da sie ein bewegendes Prinzip ist, aber nicht in einem anderen, sondern in einem Ding selbst, insofern dieses es selbst ist. …“

— {Das ist ein Exemplar der Gattung, das das bewegende Vermögen in sich selbst trägt.}

„In Vergleich mit jedem solchen Vermögen ist die Wirklichkeit früher sowohl dem Begriff als auch dem Wesen nach; der Zeit nach ist sie gewissermaßen früher, gewissermaßen auch nicht. …“

— {Nun kommt die nähere Bestimmung}

„(b 1) Daß sie nun dem Begriff nach früher ist, ist offenbar. Denn das in vollem Sinne Vermögende heißt vermögend darum, weil es in wirkliche Tätigkeit treten kann; ich meine z. B.: baukundig ist das, was zu bauen vermag, sehfähig ist das, was zu sehen, sichtbar, was gesehen

zu werden vermag. Dasselbe gilt auch bei dem übrigen, so daß notwendig der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Begriff und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen muß. (b 2) Der Zeit nach früher aber ist es auf diese Weise: Das der Art nach Identische ist früher in wirklicher Tätigkeit, aber nicht das der Zahl nach Identische. …“

— {Das der Art nach Identische ist früher. Ein Exemplar der Gattung bringt den Samen hervor, aus dem ein anderes Exemplar derselben Gattung entsteht. Sie sind numerisch unterschieden, aber ihrem Wesen, also der Spezies, dem eidos nach nicht, so daß, um überhaupt ein Exemplar der Gattung zu verwirklichen, schon diese Gattung vorausgesetzt werden muß. Weil diese Gattung vorausgesetzt werden muß, ist sie der Art nach früher, und die Unterschiedenheit in der Zeit ist nur eine numerische Unterschiedenheit der Exemplare in der Zeit, nicht aber dem Wesen nach.}

„Ich meine dies so: Im Vergleich mit diesem bestimmten Menschen, der schon in Wirklichkeit ist, und mit dem Getreide und dem Sehenden ist der Zeit nach früher der Stoff und der Same und das Sehfähige, welche zwar dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach) Mensch und Getreide und sehend sind, aber noch nicht in Wirklichkeit. Aber der Zeit nach früher als dieses ist (wiederum) anderes in Wirklichkeit Seiendes, aus welchem dies wurde; denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden (aus dem der Möglichkeit nach Seienden) durch etwas, das in Wirklichkeit ist, z.B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem jedesmal etwas als erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit. Es ist aber in der Erörterung über das Wesen gesagt, daß das Werdende immer aus etwas [zu] etwas wird und durch etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist.“

— Weil der Same aus einem Exemplar der Gattung hervorgeht, ist das wirkliche Exemplar selbst Bedingung der Möglichkeit, denn der Same ist der Möglichkeit nach Exemplar der Gattung, geformte Materie, aber noch nicht der Wirklichkeit nach. Der Same trägt die Form der Möglichkeit nach in sich, er ist entelecheia {also etwas, was sein telos in sich hat}, und diese Möglichkeit der Form ist zu unterscheiden von der Möglichkeit, die die {zu formende} Materie darstellt, in der der Same sich entwickelt, so daß erst die durch die Entwicklung des Samens zum Exemplar der Gattung assimilierte Materie die Potenz qua Materie zur Aktualität qua geformter Materie wird {Durch die Assimilation der Materie wird die Materie aus der bloßen Potenz zur aktualisierten oder verwirklichten Form}.

In der Entelecheia ist die Form der Möglichkeit nach, aber auf andere Weise, als die Form der Möglichkeit nach in der zu assimilierenden Materie ist.

{Und dort ist eine Zweideutigkeit in dem Begriff der Entelecheia, also auch des Samens, vorhanden bei Aristoteles. Beides ist nicht die entwickelte Form, ist nicht die geformte Materie, wie sie sich darstellt an dem fertigen Exemplar der Gattung, sondern der Same ist nur der Möglichkeit nach ein solches Exemplar der Gattung. Daß es nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach ist, wissen wir seit Onans Zeiten, während die Materie auch der Möglichkeit nach geformte Materie ist, aber in anderer Weise als der Same: Der Same ist nicht Materie oder die Materie ist nicht der Same.}

Entelecheia {Same} und energeia {verwirklichte Form} stehen zueinander im Verhältnis von Grund und Folge, hyle {Materie} und energeia {verwirklichte Form} stehen zueinander im Verhältnis von Bedingung und Folge. Grund für den Samen ist die Wirklichkeit eines Exemplars, der Grund {für den Samen} des Grundes aber die Wirklichkeit, also die Folge {Grund für den Samen ist aber wiederum die Wirklichkeit eines Exemplars der Gattung, der Grund des Grundes also die Wirklichkeit und damit die Folge}. Wirklichkeit heißt hier (aus-) ge-

formte Materie, deren numerische Verschiedenheit nicht zur Wesensbestimmung gehört, deswegen auch nicht die Zeitfolge {und in der Zeitfolge gibt es die Folge von Generationen von Exemplaren, nicht zur Wesensbestimmung}. Zwei Exemplare der Gattung unterscheiden sich nicht dem Wesen nach, so daß für das Eidos der Grund des Grundes die Folge ist, der Grund des Samens ein Exemplar der Gattung, wie es aus dem Samen erst wird.

{Man kann das Verhältnis wirklich nicht verstehen, wenn man nicht die Abstraktion mitmacht, die die Wesensbestimmung von der numerischen Verschiedenheit der einzelnen Exemplare abstrahiert. Den einzelnen Exemplaren nach gehen die auseinander hervor in der Zeitfolge, aber was an dem einzelnen Exemplar Bestimmung seines Wesens ist oder der Bestimmung dieses Wesens nach ist, bringt ein anderes Exemplar von demselben Wesen hervor, so daß das Wesen aus dem Wesen hervorgeht, daß der Grund des Grundes die Folge selbst ist, aber nur der Wesensbestimmung nach.}

Daß der Grund des Grundes die Folge ist, macht aber gerade den expliziten Begriff der Entelecheia aus, der causa finalis, die das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung umkehrt.

{Als causa finalis ist sie die Bewirkung dessen, was erst werden soll oder, was erst wird, so daß sie die Ursache dafür ist, daß etwas wird. Aber nicht etwas, das in der Zeit dahinter steht, sondern was in der Zeitfolge erst später kommt. Und das kann man nur bestimmen, wenn man dieses Verhältnis bestimmt, daß der Grund des Grundes die Folge selbst ist. Deswegen sagt Aristoteles, hat die Wirklichkeit den Vorrang vor der Möglichkeit.}

Dem Wesen nach sind Grund des Grundes und Folge dasselbe, Aktualität derselben Form in der Materie, und die entelecheia, das Mittlere zwischen Grund des Grundes und Folge, ist Einheit von Grund des Grundes und Folge, die sowieso schon dem Wesen nach identisch sind.

{Grund des Grundes ist das Exemplar, aus dem der Samen hervorgeht, Folge ist das Exemplar, das aus dem Samen wird. Das Mittlere zwischen beiden ist der Same, so daß der Grund des Grundes und die Folge durch dies Mittlere, der Same, zusammengeschlossen wird. Oder der Same die Einheit von Grund des Grundes und der Folge ist. Aber Grund des Grundes und Folge sind sowieso schon dem Wesen nach identisch.}

Dies Mittlere als Einheit des dem Wesen nach Identischen muß dann selbst mit dem Wesen identisch sein, entelecheia {das, was im Samen angelegt ist} und energeia {die Wirklichkeit} werden so zu synonyma, wodurch die Differenz von entelecheia als dem, was der Möglichkeit nach Form ist, und energeia als dem, was der Wirklichkeit nach Form ist, getilgt wird. Der Same, weil er nicht allo genos ist, und selbst geformte Materie {weil er nicht aus einem anderen Geschlecht stammt, ist durch dieselbe Wesenheit geformte Materie}, kann deshalb nichts Anderes sein als die Wirklichkeit, er ist nicht Materie einer anderen Form {sondern Materie in derselben Form}. Ist der Grund des Grundes die Folge, dann bezieht in der Folge der Grund sich auf sich, und der in der Folge sich auf sich beziehende Grund ist das, was es selbst, αντο, ist, das an sich oder das Wesen {das ist genau das, was sich auf sich bezieht, und dieses Wesen bezieht sich auf sich in der Folge, und die Folge ist die Wirklichkeit. In ihr bezieht sich der Grund auf sich selbst und ist damit dann der Definition nach das, was es selbst ist, nicht abhängig von Bestimmungen, die außerhalb sind}. Darin, sich auf sich zu beziehen, im Wesen also, stimmen alle Wesenheiten überein, und darin stimmen sie mit dem Denken überein, sie sind als je bestimmte mit sich identisch {wenn dieses Denken sich auf sich bezieht oder genauer: Mit dem Denken des Denkens. Die Wesenheiten sind als bestimmte Wesenheiten mit sich identisch, diese Identität ist begründet durch die Beziehung auf sich selbst, die Wesenheiten sind als bestimmte mit sich identisch}, und die Identität ist ihnen allen und dem

Denken gemeinsam. Da nur gedacht werden kann, was mit dem Denken übereinstimmt, liegt hier der Grund dafür, daß die Wesenheiten der Kategorie Wesen unterstehen und deswegen gedacht werden können {sie stimmen mit dem Denken in dieser Beziehung auf sich überein}. Gedacht werden kann so die logische Struktur der Wesenheit, nicht ihre Bestimmtheit als Eidos. Zwar stört, daß Grund des Grundes und die Folge nicht nur zum selben Eidos gehören und nur numerisch verschieden sind, daß aber der Grund selbst, wiewohl kein allo genos, doch eine andere Gestalt hat, aber das lässt sich mit der Unterscheidung von ousia {also Wesen} und morphe {Gestalt}, von Form und Gestalt „erklären" {Der Same selbst, das Mittlere – Grund des Grundes ist ein Exemplar von der gleichen Wesenheit, Folge ist ein Exemplar von der gleichen Wesenheit, dem Wesen nach sind Grund des Grundes und Folge identisch –, das die Einheit beider bestimmt, wird daraus nur als mit beiden identisch erschlossen, weil eben dies Mittlere kein allo genos ist, es ist aus keinem anderen Geschlecht, aber es ist ganz ersichtlich etwas anderes als ein Exemplar der Gattung. Eine Eichel ist kein Eichenbaum, deswegen ist die Unterscheidung von Wesen und Gestalt, also von Form und Gestalt, notwendig}. Damit wird das Eidos zu einem unanschaulichen Noumenon, einem Gedachten {nämlich der anima vegetativa, der anima sensitiva oder der anima rationale}, und als Noumenon subsistiert es in sich, und existiert nicht in einem Anderen, der Materie, denn Subsistenz heißt gerade, es ist als Folge Grund seiner selbst. Ihrer eigenen Bestimmung nach zehrt die Einheit von causa formalis und causa finalis die causa materialis auf, und das telos dieser Bewegung des Begriffs ist die Verwandlung des Eidos in ein Noumenon, einen reinen Gegenstand des Denkens. An der Stelle ist deutlich, was der Nominalismus mit dem Materialismus gemeinsam hat.

{Weil in diesem Begriffsrealismus, das, was dem Wesen nach dasselbe ist, als dem Wesen nach identisch gesetzt wird. Das geht, demonstriert am Gegenstand, an der Folge: Exemplar der Gattung, Same, noch ein Exemplar der Gattung, nur, wenn der Same als die Einheit von Grund des Grundes und Folge, das Vermittelnde zwischen Grund des Grundes und Folge, wiederum dem Wesen nach dasselbe ist wie Grund des Grundes und Folge. Ist er aber dem Wesen nach dasselbe wie Grund des Grundes und Folge, dann ist der Same, obwohl er der Gestalt nach etwas anderes ist, dem Wesen nach dasselbe. Dann wird das Wesen abstrahiert und zwar vollständig von der Gestalt. Und wird das Wesen vollständig von der Gestalt abstrahiert, dann wird das Wesen zu einem Noumenon, das nicht mehr ausgewiesen ist als Form der sinnlichen Wesenheit, denn dann müßte es Gestalt der sinnlichen Wesenheit sein.}

{Das beruht bei Aristoteles darauf, daß er von der äußeren Bedingung, in der sich ein Same entwickelt, abstrahiert. Er abstrahiert davon, daß der Same nicht nur Wesenheit sei, nicht nur in sich subsistierende Wesenheit, sondern die Wesenheit nur in sich subsistieren kann, wenn sie in einem Anderen, nämlich in einem materiellen, gegenständlichen Bereich existiert. Daß also von der Bedingung der Existenz der in sich subsistierenden Wesenheit abstrahiert wird. Wird aber von dieser Bedingung der Existenz der in sich subsistierenden Wesenheit abstrahiert, dann wird dadurch notwendig die Identität von Grund des Grundes, Grund und Folge hergestellt, und erst dadurch bekommt das Wesen die explizite Gestalt dessen, was sich auf sich bezieht, was nur es selbst ist, unabhängig von allem anderen und damit das logisch Frühere.}

{Weil aber dann die Form, die Wesenheit als Form, nur zu denken ist, nur Noumenon ist, hat der Nominalismus die Möglichkeit zu sagen: Dann zeig's mir doch! (nämlich das Noumenon). Korrespondiert jetzt diesem Noumenon in der Realität eine Realität, dann ist diese Realität gar nicht mehr zu zeigen. Sie ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung, und weil es kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist, erklärt dann der Nominalismus das Noumenon zum reinen Gedankending. Das liegt gerade daran, dass der Realismus von der Materie oder den materiellen Bedingungen abstrahieren mußte, und indem er von den materiellen Bedingungen

abstrahierte, lieferte er sich zugleich der nominalistischen Kritik aus, die damit die unterschlagenen gegenständlichen Bedingungen in dieser Argumentation an dem Begriffsrealismus selbst rächt.}

{Eine Anmerkung dazu: Wenn man das in der Biologie verfolgt, dann kann man sagen, sie sind ja der äußeren Form, der Gestalt nach dasselbe, nämlich der Gestalt der DNS nach, insofern als das, was Träger der Erbinformation im Grund des Grundes, im Exemplar, wie im Samen, wie in der Folge dasselbe ist. Es scheint dort sozusagen ein materielles Korrelat für diesen aristotelischen Begriff der Form gefunden worden zu sein, aber dies materielle Korrelat an und für sich betrachtet verdoppelt sich immer nur und gibt, – zumindest bei den primitiven Viechern – damit eine Folge des in dieser Form nach Identischen. Nur kann sich das Zeugs nicht verdoppeln, ohne daß dieser Verdoppelung zugleich ein Lebensprozess zugrunde liegt, und dieser Lebensprozess ist über den Stoffwechsel an externe Bedingungen gebunden, die dann demselben aristotelischen Kriterium nach etwas sind, ohne daß das andere nicht sein kann. Demnach wären zugleich die externen materiellen Bedingungen das logisch Frühere, wie das Wesen das logisch Frühere ist. Das schließt sich aber wechselseitig aus, woraus eigentlich nur die Konsequenz zu ziehen ist, daß jede Theorie, die auf ein Früheres hinauswill, das nur kann unter der Abstraktion von den gegenständlichen Bedingungen, und daß diese Abstraktion von den gegenständlichen Bedingungen dann terminiert in dem Begriff „es selbst“, am Ende des reinen, sich auf sich beziehenden Denkens.}

2.) Das zweite Problem: Die Tätigkeit sei das Erste.

{Das erste Problem war, was der Form, dem Eidos, der Wesensbestimmung nach das Erste war. Ich nehme den Text von Aristoteles insofern ein bisschen auseinander, als dort die Sachen ein bisschen verschränkt dargestellt sind, und Form und wirkliche Tätigkeit häufig auch durcheinander gehen. Ich möchte das Zitat nicht ganz dem Text entsprechend auseinandernehmen, um dadurch zeigen zu können, wie es bei Aristoteles zusammenhängt.}

Um wirklich zu sein, muß die Tätigkeit möglich sein. Der Möglichkeit nach aber geht die Tätigkeit auf Entgegengesetztes.

Aristoteles, Metaphysik IX, Kap. 8-9, 1051a 4 ff [S. 195]

„(a) Daß im Vergleich mit einem tüchtigen Vermögen die wirkliche Tätigkeit besser und wertvoller ist, erhellt aus folgendem: Was als vermögend bezeichnet wird, das hat gleicherweise das Vermögen zu dem Entgegengesetzten; z.B. wovon man sagt, daß es vermöge gesund zu sein, das vermag auch krank zu sein, und zwar zugleich; denn dasselbe Vermögen geht auf Gesundsein und Kranksein, auf Ruhen und Bewegtwerden, auf Bauen und Niederreißen, auf Gebautwerden und Einstürzen. Das Vermögen also zu dem Entgegengesetzten ist zugleich vorhanden, das Entgegengesetzte selbst aber findet unmöglich zugleich statt. So können auch die entgegengesetzten wirklichen Tätigkeiten unmöglich zugleich stattfinden, z.B. gesund sein und krank sein. Also muß notwendig die eine von diesen das Gute sein, bei dem Vermögen aber kommt das Gute gleicherweise beiden oder keinem von beiden zu. Die wirkliche Tätigkeit also ist besser.“

— Das Vermögen der Tätigkeit ist affirmativ ohne Widerspruch nicht zu fassen. Deswegen kann es nach Aristoteles {das Zitat steht, glaube ich, in der Magna Moralia oder in der Nikomachischen Ethik} auch keine Wissenschaft der Gegenstände der Tätigkeit geben {denn die Gegenstände der Tätigkeit}, denn die können so oder auch anders {beschaffen sein}, je nach ihrer Bestimmung durch die Tätigkeit sein, sind also an sich unbestimmt. Dadurch wird der Gegenstand der Tätigkeit nicht zu dem, was ihr {dieser Tätigkeit} zu Grunde liegt, sondern

zur bloßen Möglichkeit der Tätigkeit selbst, genauer, die Tätigkeit hat ihre Möglichkeit nicht in dem Gegenstand der Tätigkeit.

{Denn der Gegenstand der Tätigkeit ist widerspruchsfrei nicht zu fassen. Wäre der Gegenstand der Tätigkeit widerspruchsfrei zu fassen, wäre er notwendig so bestimmt, wie er bestimmt ist. Das, was notwendig so bestimmt ist, wie es bestimmt ist, kann nicht verändert werden, also ist die Bestimmtheit des Gegenstands der Tätigkeit akzidentiell, kann sie so oder so sein, sie kann der Möglichkeit nach einander Entgegengesetztes enthalten. Was aber einander Entgegengesetztes, das heißt logisch Unvereinbares enthält, davon kann es keinen bestimmten Begriff geben, so daß dieser Begriff eher der Begriff der Unmöglichkeit wäre, der Unmöglichkeit des Gegenstandes der Tätigkeit, unabhängig von der Bestimmtheit, die er durch diese Tätigkeit bekommt. Also ist die Unbestimmtheit des Gegenstandes die Möglichkeit der Tätigkeit selbst, und ansonsten liegt keine weitere Bestimmung in dem Gegenstand der Tätigkeit. Damit ist aber der Gegenstand zur bloßen Möglichkeit der Tätigkeit selbst geworden, genauer, die Tätigkeit hat ihre Möglichkeit nicht in dem Gegenstand der Tätigkeit, sondern in sich selbst.}

Dann kann sie diese Möglichkeit nur in sich selbst haben, sie geht dem Vermögen zu ihr logisch voraus {und ist das Wirkliche oder das wirkliche Subjekt dieser Tätigkeit}.

Das folgende Aristoteles Zitat bezieht sich auf die Priorität der wirklichen Tätigkeit vor dem Vermögen.

Aristoteles, Metaphysik IX, Kap. 8, 1050a 15ff - 1050b [S. 193 f]

„Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form {unabhängig von der Form gibt's keinen Stoff}. Ebenso auch bei dem übrigen, auch bei dem, dessen Ziel Bewegung ist. Wie daher die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie ihren Schüler in wirklicher Tätigkeit zeigen, ebenso ist es auch in der Natur. […] Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung. …"

— {Nämlich des Werkes. Das Werk heißt ergon, die Wirklichkeit energeia, und die ist zugleich Gegenwart der Form im Stoff und Verwirklichung der Form im Stoff.}

„Indem nun in einigen Fällen das Letzte der Gebrauch ist, wie z.B. beim Gesichtssinn das Sehen, und außer diesem kein von dem Sehen unterschiedenes Werk entsteht, in anderen aber eines entsteht, z. B. durch die Baukunst außer dem Bauen selbst das Haus: so ist um nichts weniger die wirkliche Tätigkeit in dem einen Falle Zweck, in dem anderen Falle mehr Zweck als das Vermögen (die Möglichkeit). Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich mit dem Gebäude. …"

— {Vorrang der wirklichen Tätigkeit, ohne die Tätigkeit des Bauens kein Haus, so daß das Haus die vergegenständlichte Tätigkeit ist, die Tätigkeit dort die Priorität hat vor ihrem Resultat. Insofern, als nicht nur der Zeitfolge nach das Haus erst gebaut werden muß, ehe es ist, sondern auch der logischen Folge nach, daß ohne die Verwirklichung der Form auch keine geformte Materie sei. Jetzt wird die Tätigkeit selbst zu dem, was den Vorrang hat, und zwar auch den logischen Vorrang, immer wieder dasselbe Kriterium wendet er an: Was kann nicht ohne das andere gedacht werden.}

„Bei demjenigen nun also, bei welchem das Entstehende etwas anderes neben und außer dem Gebrauch ist, bei diesem ist die wirkliche Tätigkeit in dem, was hervorgebracht wird, z.B. das Bauen in dem, was gebaut wird, das Weben in dem, was gewebt wird, und ebenso bei dem übrigen, überhaupt die Bewegung in dem, was bewegt wird; …“

— {Es ist die Bewegung in dem, was bewegt wird, es ist die Bewegung in dem Resultat, aber in dem Resultat ist diese Bewegung nicht gegenwärtige, aktuelle Bewegung, aktuelle Tätigkeit, sondern ist in das Resultat übergegangene oder im Resultat vergegenständlichte Bewegung. Das für die Fälle, wo die Tätigkeit neben der Tätigkeit selbst noch einen Zweck hat, und der Zweck ist dann von der Tätigkeit selbst abgetrennt. Ist der Zweck von der Tätigkeit abgetrennt, könnte man von einer entfremdeten Tätigkeit sprechen, und diese Möglichkeit, den Zweck der Tätigkeit von der Tätigkeit abzutrennen, setzt wiederum eine gegenüber der Tätigkeit selbständige Materie voraus.}

„bei dem aber {jetzt kommt der Unterschied}, bei welchem es nicht neben der wirklichen Tätigkeit ein Werk gibt, ist die wirkliche Tätigkeit in ihm selbst {dem Werk}, z.B. das Sehen in dem Sehenden, das Denken in dem Denkenden, das Leben in der Seele, und darum auch die Glückseligkeit, da diese ein Leben von einer bestimmten Beschaffenheit ist. Hieraus erhellt also, daß das Wesen und die Form wirkliche Tätigkeit ist. …“

— {Und zwar eine wirkliche Tätigkeit, Wesen und Form sind wirkliche Tätigkeiten, in denen das Resultat, das Werk, nicht neben der Tätigkeit ist, sondern das Resultat nur in der und durch die Tätigkeit ist.}

„Aus diesem Grunde also ist offenbar dem Wesen nach die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen (die Möglichkeit), und, wie gesagt, der Zeit nach geht immer eine wirkliche Tätigkeit vor der anderen voraus bis zu der Wirklichkeit des immerfort ursprünglich Bewegenden.“

— Modell ist die gegenständliche Tätigkeit, aber dieses Modell wird transzendiert, und ist in dieser Transzendierung als verschwindendes gesetzt. Gegenständliche Tätigkeit abhängig von Gegenständen, die aber sind nicht unabhängig von der Tätigkeit bestimmbar sind, sondern erst durch die Tätigkeit bestimmt werden {das ist wegen der logischen Unmöglichkeit, den Begriff des Gegenstandes der Tätigkeit widerspruchsfrei zu fassen}. Die Tätigkeit ist also nicht zu denken, ohne das Moment der Selbsttätigkeit, einer Tätigkeit, die das bewegende Prinzip im Subjekt der Tätigkeit hat. Weil sie nicht ohne dies Moment zu bestimmen sei, habe dies den logischen Vorrang. Dann stimmen alle Tätigkeiten darin überein, daß die bewegende Ursache im Subjekt der Tätigkeit selbst liegt. Das Subjekt ist zunächst wieder das Eidos, das das bewegende Prinzip, durch das es, gesetzt: sich, reaktiviert, in sich selbst hat. Damit ist das Eidos nicht nur qua Einheit von causa formalis und causa finalis mit sich zusammen geschlossen, sondern auch qua causa efficiens. Da so dem Subjekt der Tätigkeit in der Tätigkeit keine an sich bestimmte Materie entgegensteht – deren Bestimmtheit führte auf einen Widerspruch in ihrem Begriff – ist die sich durch sich realisierende Gattung zugleich reine Tätigkeit, und stimmt darin mit dem Denken überein, nicht nur der Form nach, sondern auch der Bestimmung des Prozesses nach. Das Subjekt dieser Tätigkeit ist von der Tätigkeit nicht zu unterscheiden, denn es hat das bewegende Prinzip in sich, und sich gegenüber nichts, es ist damit reine Aktualität. Diese reine Aktualität ist der Begriff der nichtentfremdeten Arbeit, in der das Subjekt in der Tätigkeit bei sich selbst ist.

[Handschrift, 3. Heft, S. 41r - 45r] [Typoskript]

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

Unter Tätigkeit, auch bei Aristoteles, ist Veränderung zu verstehen {eine Veränderung geschieht aus etwas zu etwas anderem}, aber diese Veränderung von dem Einen zu dem Anderen ist dem Wesen nach die Veränderung der Wesenheit zu der Wesenheit, also keine Veränderung. Veränderung wäre dann nur Mittel zur Herstellung des Unveränderlichen, der Wesenheit {Veränderung wäre nur der Prozeß, in dem das, was zu der Wesenheit gehört, sich reproduziert oder durch den die Wesenheit sich reproduziert}. Dann wäre Veränderung nur akzidentiell, das Substantielle aber das Unveränderliche. Weil das Substantielle aber nicht [ens] a se ist {die Wesenheit nicht unabhängig von den Gegenständen existiert}, sondern der Gattungsprozeß, bedarf es der Veränderung {nämlich des Gattungsprozesses als des Entstehens und Vergehens der Exemplare der Gattung}. Da nicht zu denken ist, daß das, was ohne das andere sein kann, die Substanz, nur durch das, ohne das sie soll sein können, sein kann, die Akzidentien, muß die Substanz oder Wesenheit als Tätigkeit und als mit sich übereinstimmend, identisch erscheinen.

{Das ist das Problem, das also in dem Begriff der Spezies, dem des Eidos oder in dem der Substanz als Wesenheit, selbst angelegt ist. Einerseits kann sie nur sein, weil sie kein ens a se ist, nicht jenseits der Dinge, keine Idee ist, nur in den Dingen ist. Sie kann also nur die substantielle Form dieser Dinge sein, und diese substantielle Form dieser Dinge ist nur zu begründen, wenn etwas, was zu der einen Wesenheit gehört, aus etwas anderem, das zu der gleichen Wesenheit gehört, wird. Es soll also einerseits der logischen Bestimmung nach die Substanz das sein, was ohne das andere sein kann, das macht aber die Substanz zur transzendenten Idee, also kann die Substanz wiederum nicht ohne das andere sein, ohne die Akzidentien, ohne den gegenständlichen Prozess der Reproduktion der Gattung. Das ist ein Widerspruch, der in dem aristotelischen Begriff der Substanz angelegt ist.}

Substanz [ist] dann nur als permanent sich realisierende substantielle Form zu denken, wobei die Permanenz der Realisierung sie von der Veränderung ausnimmt {Gerade die Permanenz der Realisierung macht die Substanz, das Eidos, zu einem Ewigen und ist deswegen von jeder Veränderung ausgenommen}. Um das deutlich zu machen: Nicht Substanz, als das Beharrliche im Wechsel, dem gegenüber etwas anderes sich verändert, sondern die Substanz faßt in sich die Begriffe ihrer Identität und des Prozesses, oder die Substanz ist der mit sich identische Prozeß, der nicht ein Prozeß außerhalb der Substanz ist, sondern der der Substanz selber, der als identischer sich auf sich beziehender Prozeß ist, in dem sich nichts verändert, und der darum kein Prozeß ist (Prozess kommt von procedere, vorangehen, fortschreiten}.

Bei der Bestimmung der Substanz als Kategorie der Relation {bei Kant} fällt die Beziehung des Beharrlichen auf den Wechsel in ein Drittes, das Subjekt, das aber seinerseits Substanz sein muß.

{Das ist die Kantische Bestimmung, Hegel würde sagen, das ist eine äußerliche Reflexion, denn das Subjekt steht sowohl der Substanz als dem Beharrlichen im Wechsel als auch dem Akzidens als dem Wechselnden als ein Drittes gegenüber; es hat diese außer sich. Dieses Subjekt muss dann aber seinerseits Substanz sein, denn es muß, um das Beharrliche im Wechsel und seine Beziehung auf das Wechselnde bestimmen zu können, selbst mit sich identisch sein. In der formalen Bestimmung ist das die transzendentale Einheit der Apperzeption. Oder das Subjekt muß seinerseits unter der Kategorie Substanz stehen.}

Ist es identische Substanz, und fällt die Relation des Beharrlichen zum Wechselnden in dies Subjekt {und zwar als Erkenntnis in dies Subjekt}, dann ist diese Relation selbst 1.) identisch, denn sonst könnte von einer Relation nicht gesprochen werden, und 2.) die Relation eines Identischen {der Substanz} zu einem, das nicht mit sich übereinstimmt, also nicht identisch {dem Wechselnden}, denn eine identische Relation müßte identische Relata haben, könnte nicht die des Beharrlichen im Wechsel sein.

{Dann wären aber beide Seiten der Relation bestimmt als das Beharrliche, und eine solche Relation könnte nicht die Kategorie der Substanz im Kantischen Sinne als die des Beharrlichen im Wechsel sein.}

Das Subjekt als die Substanz, in die diese Relation fällt, hätte dann ebenfalls die Bestimmungen, identisch zu sein und qua Relation des Beharrlichen zum Wechselnden, in der Zeit unterschieden zu sein, also qua Relation den Prozeß der mit sich übereinstimmen soll, in sich zu haben.

{Wieder fällt das heraus, was das kontingente Moment an der Bestimmung der Substanz in den Gegenständen möglicher Erfahrung ist, nämlich das Akzidentielle. Also selbst wenn die Kategorie Substanz gefaßt wird, so, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft erscheint, dann führt diese Kategorie Substanz auf die einer Relation, wobei die Relation ganz in das Subjekt fällt. Die Kategorien sind Bestimmungen, durch die sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf mögliche Gegenstände der Erfahrung bezieht. Diese sind Gegenstände der Erfahrung der Subjekte. Diese Beziehung selbst fällt für Kant in das Subjekt, also fällt die Relation in das Subjekt. Genau genommen ist das transzendentale Subjekt nichts anderes als die Einheit aller Kategorien und damit auch der Kategorie der Relation von Substanz und Akzidens. Wenn das transzendentale Subjekt diese Einheit ist oder selbst erst dadurch eine bestimmte Einheit wird, dann fällt die Relation ganz in das transzendentale Subjekt, und wenn sie ganz in das transzendentale Subjekt fällt, dann hat sie diese Bestimmung der Identität und der Prozessualität, und als diese hat sie genau dieselbe Struktur wie die Kategorie Substanz, dann spezifiziert als einzelne Wesenheit bei Aristoteles. Es wäre noch zu sagen, das ist ja gar keine identische Relation von Substanz als dem Beharrlichen und dem Wechsel der Erscheinungen. Weil das eine der Relata gar nicht identisch ist, ist die Relation selbst keine identische. Dann würde die Relation selbst sich verändern.}

Gesetzt, die Relation, durch die Veränderung und Bewegung als Veränderung und Bewegung erst bestimmt ist, wäre nicht identisch, dann käme es zu dem, was Aristoteles die Bewegung der Bewegung oder die Veränderung der Veränderung nennt.

{Nur in Beziehung auf das Beharrliche im Wechsel ist überhaupt eine Veränderung des Wechselnden festzustellen. Wechsel an sich ist gar nicht bestimmbar. Man kann sich das leicht vergegenwärtigen: Wenn alle Wahrnehmungen sofort gelöscht würden in dem Augenblick, wenn sie wahrgenommen werden, also erinnerungslos gelöscht würden, käme es überhaupt nicht zu der Möglichkeit der Bestimmung des Beharrlichen im Wechsel. Dann wäre es eine Folge von Momenten, von momentanen Eindrücken oder Wahrnehmungen, die allesamt erinnerungslos ins Nichts fielen. Fielen sie allesamt erinnerungslos ins Nichts, dann gäbe es keine Möglichkeit, den Begriff der Veränderung oder des Wechsels zu haben, denn der Begriff der Veränderung oder des Wechsels setzt ja zwei unterschiedene Wahrnehmungen oder Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung zueinander in eine Beziehung und zwar in der Zeit unterschieden. Deswegen muß diese Beziehung selbst, wenn sie in ein Drittes fällt, in diesem Dritten identisch sein, oder dies Dritte ist als identisch vorausgesetzt, denn ohne das gäbe es keinen Begriff des Wechsels. Paraphrase: Man kann statt Veränderung der Veränderung auch Werden des Werdens oder Vergehen des Vergehens sagen.}

Das wäre ein absolut-setzen der Relation, eine Relation ohne Relata, denn verändern kann sich nur etwas in etwas anderes. Daß setzt identifizierbare Relata voraus {etwas und etwas anderes}, die durch die Relation {sowohl verbunden werden, zueinander in Beziehung gesetzt werden, als auch durch die Relation} auseinandergehalten werden. Wird erst das Werden, dann nicht aus einem Anderen zu einem Anderen {sondern dann wird das Werden selbst}. Das Werden des Werdens hat kein hypokeimenon, weder als Materie noch als Substanz, es wäre ein Werden ohne Subjekt, reine sich auf sich beziehende Relation {oder ein Werden, im heutigen Sinne, ohne subiectum, reine sich auf sich beziehende Relation}.

Aristoteles, Metaphysik, XI, Kap. 11-12, 1068a 17ff [S. 243 f]

„ (b) (1.) In zweifachem Sinne nämlich kann man von einer Bewegung der Bewegung sprechen. Entweder soll die Bewegung Substrat sein, z. B. der Mensch wird bewegt, weil er sich aus weiß in schwarz verändert, und so soll auch die Bewegung warm oder kalt werden, den Ort verändern oder sich vermehren. …“

— {Also nicht die Bewegung soll warm oder kalt werden, sondern die Bewegung kalt oder warm werden, den Ort verändern oder sich vermehren hat jeweils ein Substrat, das den Ort verändert oder dessen Ort sich verändert, besser wäre es zu sagen, das seinen Ort verändert. Wenn aber die Bewegung selbst bewegt werden soll, dann müßte man von einer Veränderung, sagt Aristoteles, sagen können, sie werde warm oder kalt. Nun kann man sich unter einer kalten Bewegung weder etwas denken noch etwas vorstellen.}

„Das ist aber unmöglich, weil die Veränderung nicht ein Substrat ist. …“

— {Also die Bewegung ist nicht Substrat heißt: Die Bewegung kann nicht logisches Subjekt sein, von dem Bewegung ausgesagt wird.}

„Oder Bewegung der Bewegung soll dadurch stattfinden, daß ein davon verschiedenes Substrat aus einer Veränderung sich in eine andere Form verändert, wie z. B. der Mensch aus Krankheit in Gesundheit. …“

— {Krankheit und Gesundheit sind Formen, ein anderes Substrat verändert sich, und wenn ein anderes Substrat sich verändert, wäre das in diesem Fall das logische und grammatische Subjekt: Ein Mensch, der krank wird, oder ein Mensch, der gesund wird.}

„Aber auch dies ist nicht möglich außer in akzidentellem Sinne. Denn jede Bewegung ist Veränderung aus einem in ein anderes (dasselbe gilt auch vom Entstehen und Vergehen), nur dass die Übergänge in das so oder so Entgegengesetzte nicht Arten der Veränderung sind. Also verändert sich etwas zugleich aus Gesundheit in Krankheit und aus eben dieser Veränderung in eine andere. …“

— {Wenn jetzt die Veränderung aus Gesundheit in Krankheit selbst verändert würde, dann kann das doch nur die Veränderung sein aus Krankheit in Gesundheit.}

„Offenbar, wenn etwas bereits erkrankt ist, würde es sich schon in irgendeinen Zustand verändert haben (denn es kann ja auch Stillstand eintreten), {der Mensch kann krank sein, dann ist er wiederum mögliches Subjekt, logisches und grammatisches Subjekt einer Veränderung} und zwar jedesmal nicht in irgendeine beliebige, und jene würde eine Veränderung aus etwas in etwas sein. …“

— {Wenn also die Veränderung der Veränderung eine Veränderung aus etwas in etwas wäre, so wäre es eine Veränderung aus einer Veränderung in eine andere Veränderung.}

„Also müßte es die entgegengesetzte Veränderung sein, nämlich die Genesung."

— {Erste Veränderung ist: Übergang von Gesundheit in Krankheit, Veränderung heißt krank werden. Die Veränderung dieser Veränderung wäre Übergang in das Entgegengesetzte, nämlich gesund werden oder Genesung.}

Als sich auf sich beziehende Relation {ich habe das in eine logisch hoffentlich etwas durchsichtigere Form gebracht} wäre die Veränderung an sich selbst ihr Gegenteil, das Krankwerden und das Gesundwerden wäre in der Veränderung der Veränderung eines, oder wenn der Gegenstand der Veränderung eine Veränderung selbst wäre, dann würde diese {nämlich die Veränderung, die verändert wird} sozusagen ihre Richtung in sich permanent umkehren, sie wäre das konträr Entgegengesetzte zugleich {konträr heißt: Es kann nicht beides zusammen wahr sein, aber es kann beides zusammen falsch sein}.

Ich würde sagen, das ist dann eine Dialektik nicht im Stillstand, sondern im Kurzschluß. Damit wäre sie keine bestimmte Veränderung mehr, sondern die Bestimmungslose Veränderung, als die die Veränderung von nichts, wiederum actus purus.

{Die Veränderung der Veränderung hätte keinen Gegenstand mehr. Ich mache das nicht nur als Witzchen, wie der Zauberer das Kaninchen aus dem Zylinder aus jedem Argument den actus purus wieder herauszuholen, sondern ich versuche auch zu bestimmen, welcher objektive Zwang dahinter steht, welche objektive Nötigung, so etwas zu denken.}

Ein Modell dafür wäre die radikale Historisierung, die mit dem Begriff der identischen Substanz der der Geschichte zu dem der Relationen von Relationes, letztlich der reiner Aktualität, Geschichtlichkeit wird {der selbst geschichtslos ist}.

{Ich hatte versucht, das schon einmal darzustellen, wie bei Gadamer der Begriff der Geschichtlichkeit gerade die Negation des Begriffs der Geschichte impliziert und es auch später noch einmal ausgeführt. Hier ist eigentlich der systematische Grund, daß dann immer, und zwar in einem durchaus konsequenten Gedanken, mit einem Begriff der Veränderung der Veränderung selbst operiert wird, und diese Veränderung der Veränderung oder die Relation von Relationen auf keine bestimmten identischen Relata mehr gehen. Und wenn sie auf keine bestimmten identischen Relata mehr gehen, wird der Begriff der historischen Entwicklung zu dem eines actus purus, als den Hegel ihn auch in seiner Logik aufgefaßt hat.}

Aus der Kritik am Entstehen des Entstehens entwickelt Aristoteles durch Widerlegung {und zwar durch Widerlegung des Begriffs} der Bewegung der Bewegung die Notwendigkeit eines Bestimmten, Unbeweglichen, nicht als dem relativen Bezugspunkts einer Bewegung, sondern als absolute Voraussetzung der Relation selbst.

{Anders formuliert: Wenn die Relation keine absolute Voraussetzung hat, dann ist die Relation nur eine sich auf sich beziehende Relation ohne vorausgesetzte Relata und führt damit auf den Begriff des actus purus. Aristoteles sagt, es gibt keine Veränderung der Veränderung, und es gibt sie deswegen nicht, weil es keinen Gegenstand der Veränderung der Veränderung gibt, also weil die Veränderung selbst als Relation kein Substrat ist. Das ist in der ganzen späteren, vor allem der idealistischen Philosophie bestimmend geworden, dann die Substanz selbst als Veränderung zu bestimmen. Für Hegel ist das Wesen Reflexion, wie er formuliert, absoluter

Gegenstoß in sich selbst, also genau das, was die Einheit des Konträren zu seinem Gegenstand hat.}

Noch ein paar Sätze aus dem Aristoteles, um zu zeigen, wie genau das durchdacht ist, und welche Konsequenzen das hat.

Aristoteles, Metaphysik XI, Kap. 12, 1068a 34 ff [S. 244 f]:

„ (2.) Ferner würde sich ein Fortschritt ins Unendliche ergeben, wenn es eine Veränderung der Veränderung und ein Entstehen des Entstehens geben soll. Notwendig muß also auch das frühere Entstehen entstehen, sofern das spätere entsteht. Z. B. wenn die Entstehung an sich einmal entstand, so entstand auch das schlechthin Entstehende, also war das Entstehende noch nicht schlechthin, sondern es war ein entstehendes Entstehendes. Und wenn nun auch dies wieder einmal entstand, so war es damals noch nicht als Entstehendes. Da sich nun in dem Unendlichen nichts Erstes findet, so würde auch hier das Erste nicht sein, also auch das Folgende nicht. Es könnte sich also nichts bewegen noch verändern. …"

— {Weil Entstehen des Entstehens entweder auf ein erstes Entstehen, etwas, das durch sich selbst entsteht, das sich selbst aus dem Nichts schöpft, ein Begriff, der nicht denkbar ist, weil es also entweder auf ein Erstes, das aus sich selbst entsteht, das causa sui wäre, Ursache seiner selbst, führte, oder nach dem Entstehen des Entstehens immer weiter gefragt werden könnte, sagt Aristoteles, ist dieser Begriff nicht nur von seinem Gegenstand her, sondern auch von der Möglichkeit her, ihn zu denken, in sich widersprüchlich.}

{Man könnte daraus das Argument ziehen, daß es im Unendlichen kein Erstes gäbe, daß auch das Unendliche nicht das Erste sein könne. Das Endliche kann es sowieso nicht sein, weil es bedingt, also kontingent ist. Also daß es kein Erstes gäbe, oder daß die prima philosophia keinen Gegenstand hätte. Würde man das sagen, Aristoteles sagt es nicht, dann brächte man sich um einen Begriff, der explizit bei Kant formuliert ist, den Begriff der Spontaneität des Verstandes, weil diese selbst keinen weiteren Grund hat. Eben Spontaneität des Verstandes und damit der Verstand zur Ursache seiner selbst wird. Das bedeutet dann, dass diese Subjektivität, die qua Spontaneität des Verstandes aus sich entsteht, immer notwendig metaphysisch ist, metaphysisch deswegen, weil sie keinen Grund in den kontingenten Gegenständen hat.}

„ (3.) Ferner, bei demselben findet die entgegengesetzte Bewegung statt und der Stillstand und Werden und Vergehen {so daß der Gegenstand der Veränderung bei der Veränderung der Veränderung eben der unbestimmte wäre, weil er Entgegengesetztes an Bestimmungen enthielte}; also sobald das Werdende Werdendes geworden ist, dann vergeht es, weder sogleich beim Entstehen noch später, denn das Vergehende muß sein. …“

— {d. h. das Inverse zu dem Werden wäre das Vergehen. Wäre das eine Relation, also eine Bewegung, die sich auf sich beziehen könnte, dann müßte es ein Vergehen des Vergehens geben und dieses, das Vergehen des Vergehens, sagt Aristoteles, kann es nicht geben, denn was vergeht, muß zuvor sein.}

„ (4.) Ferner, dem Entstehenden und sich Verändernden muß ein Stoff zugrunde liegen. Welches sollte dieser sein? Was ist es, das in derselben Weise Werden oder Veränderung würde, wie das der Qualitätsveränderung unterworfene Körper oder Seele ist? Ferner was ist es, dem sie sich zubewegen? …“

— {Das, was wird, sagt Aristoteles, wird zu dem, was als Entelechie in ihm angelegt ist. Es muß sich auf etwas zubewegen, und das, was sich auf etwas zubewegt, das kann nicht die Bewegung der Bewegung sein, denn die kann sich auf nichts zubewegen.}

„Denn Bewegung muß Bewegung sein, aus diesem bestimmten Etwas in dies bestimmte Etwas, nicht bloße Bewegung. Wie soll dies nun möglich sein? Es kann ja doch nicht ein Lernen des Lernens, also auch nicht ein Werden des Werdens geben."

— {Es sieht fast so aus, als habe Aristoteles dort schon die Lerntheorie der Gegenwart gekannt, für die jeder Gegenstand gleichgültig ist, in der also nur der Prozeß des Lernens selbst gelernt werden soll, in dem jede Bestimmtheit des Gegenstandes negiert ist. Aristoteles sagt, dann geht dieser Prozeß des Lernens auf Entgegengesetztes, es wird also nichts gelernt, und wenn das Lernen des Lernens gelernt wird, und dabei nichts gelernt wird, wird auch das Lernen des Lernens nicht gelernt. Abhängig ist jeder Prozeß, auch der des Lernens, von Gegenständen, die sich verändern.}

Die Notwendigkeit der absoluten Voraussetzung der Relation wird dann identifiziert mit der Notwendigkeit der Voraussetzung des Absoluten.

{Und dort ist die Differenz, denn in dem Augenblick, wo das Absolute vorausgesetzt wird, folgt daraus die ganze theologische Argumentation, daß das Absolute keine Potentialität in sich haben könne, und wenn das Absolute keine Potentialität in sich haben könnte, dann wäre es wieder die reine, sich auf sich beziehende Prozessualität. Die Argumentation des Aristoteles stimmt insofern, als eine Relation dann eine absolute Voraussetzung hat, eine Voraussetzung, ohne die sie nicht Relation sein kann. Aristoteles meint, diese absolute Voraussetzung sei die des Absoluten, nämlich die des unbewegten Bewegers, der in sich nur den Widerspruch des actus purus noch einmal zusammenfaßt.}

Die Voraussetzung des Absoluten ist aber eine in der Bestimmung der Relation selbst verschwindende Voraussetzung. Ein Modell wäre der Übergang von externen zu internen Koordinaten.

{Entschuldigen Sie, daß ich sie ein bißchen mit Mathematik belästige, aber nur mit elementarster Mathematik. Es wird von einem bestimmten, etwa dreidimensionalen Raum ausgegangen, hier – damit es einfacher wird – in einem Modell dargestellt, nämlich dem zweidimensionalen Raum. Gegeben seien die Punkte P_1 und P_2 mit den Koordinaten (x_1, y_1) bzw. (x_2, y_2). Soll jetzt die Bewegung der Punkte nicht in dem Raum, sondern relativ zueinander bestimmt werden, dann läßt sich von diesem Koordinatensystem abstrahieren, indem nur noch die relative Lage dieser beiden Punkte zueinander bestimmt wird. Diese Bestimmung geschieht einmal durch den Abstand. Ich male einmal das Dreieck ein. Der Punkt am rechten Winkel hat die Koordinaten (x_2, y_1). Daraus kriegt man sofort die beiden Katheten dieses rechtwinkligen Dreiecks mit Hypothenuse r und über den Satz des Pythagoras folgende Gleichung: $(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 = r^2$

Jetzt noch eine weitere Bestimmungsgleichung, nämlich eine für den Winkel:

$$(y_2 - y_1) : (x_2 - x_1) = \tan \varphi$$

Die Relativbewegung von P_1 und P_2 ist damit unabhängig von der absoluten Bewegung der beiden Punkte, es bedarf nur der willkürlich festzulegenden Richtung, nämlich der Richtung, für die der Winkel $\varphi = 0$ ist, um die relative Lage zweier Punkte eindeutig zu bestimmen.

{Man macht das in der geometrischen Physik immer so, daß man sich ein isoliertes System herausgreift und von der absoluten Bewegung dieses Systems abstrahiert.} Der absolute Raum erscheint nur noch als Bedingung der Möglichkeit, eine Richtung und ein Maß willkürlich festzulegen {eine Maßeinheit, in der der Abstand gemessen wird}, das Absolute als Bedingung der Möglichkeit einer definitiven {auch identifizierenden} Willkür. So wird das Absolute zur unbestimmten, aber nicht bestimmungslosen Materie, deren Bestimmtheit nicht unmittelbar sondern nur Mittelbar als Bedingung der Möglichkeit einer definitiven Willkür, zu erkennen ist, ein Vermögen des Materials, das seiner Bestimmung durch die Tätigkeit nicht entgegensteht.

{Und das ist das, was von dem Begriff des Absoluten bleibt: Die Möglichkeit zur definitiven Festlegung. Ich habe Ihnen das nur dargestellt an der Vorstellung vom absoluten Raum und der Relativbewegung zweier Gegenstände in einem solchen Raum. Absolut ist der Raum als Bedingung der Möglichkeit der Festlegung der Bestandteile, die notwendig sind, um überhaupt eine Relativbewegung bestimmen zu können. Aber nur insoweit ist er absolut und bestimmt. Seine Bestimmtheit ist nicht direkt zu erkennen, sondern nur mittelbar als Bedingung der Möglichkeit einer solchen definitorischen oder definitiven Willkür. Das ist dann die absolute Voraussetzung einer Relation, und diese absolute Voraussetzung der Relation selbst, man kann sie als Materie bezeichnen, ist unterschieden von der Bestimmungslosigkeit des actus purus, der sich auf sich beziehenden Relation, ohne daß gleich direkt anzugeben wäre, welche Bestimmtheit denn nun diese Voraussetzung hat. Welche Bestimmtheit diese Voraussetzung hat, läßt sich immer nur nachträglich erschließen aus der Bedingung der Möglichkeit einer schon geglückten, willkürlichen definitorischen Fixierung. Hier einer in dem weitesten Sinne nicht nur, daß definiert wird, wie das hier mit dem Raum geschieht, sondern daß die Bedingung der Relation, und eine der Relationen als Prozeß ist die Tätigkeit, die die Gegenstände verändernde Tätigkeit, daß die Materie dann die Voraussetzung dieser die Gegenstände verändernden Tätigkeit ist. Wobei die Tätigkeit eben diese Relation ist, nämlich des Gegenstands vor der Veränderung und nach der Veränderung, und daß diese Relation ihre Voraussetzung in den Gegenständen hat, die nicht in intentione recta anzugeben sind, sondern nur aus dem Resultat zu erschließen sind und als aus dem Resultat erschlossene sind sie gleichwohl absolute Voraussetzung eben dieser Tätigkeit.}

[Handschrift, 4. Heft, S. 1r - 5r] [Typoskript]

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

[In dieser Vorlesung ist keine klare Trennung von schriftlich formulierte Rede / {frei formulierte Rede} möglich; in der Handschrift steht vieles nur in Stichworten und die wurden erst in der Vorlesung zu Sätzen ausformuliert]

{Ich möchte den Aristoteles jetzt Aristoteles sein lassen und einen Sprung machen zu Kants Kritik der Gottesbeweise, zunächst dem ontologischen Gottesbeweis. Der Grund dafür ist einmal formal, daß nämlich die Hegelsche Logik der Versuch einer Restitution des ontologischen Gottesbeweises ist. Zunächst aber, und das ist eine Schwierigkeit in der Vorlesung: Ich kann hier nicht alle Voraussetzungen des Kantischen ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises entwickeln, so daß ich weitgehend die Kenntnis der transzendentalen Analytik voraussetzen muß. Einige vorgreifende Bemerkungen sind allerdings nötig, und zwar zunächst zur Urteilstafel, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft steht. Das Kapitel ist überschrieben: Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, Zweiter Abschnitt. § 9 Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen.[1)]}

Kant, K.d.r.V., Urteilstafel, B 95 (Ed. Schmidt, S. 110):

„Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform darin Achtgeben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden." [Lies: Urteile der …….. nach]

1.
Quantität

Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Qualität

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation

Kategorische
Hypothetische
Disjunktive

4.
Modalität

Problematische
Assertorische
Apodiktische

— Zunächst: Qualität. Bejahende, Verneinende Urteile [sind] Problemlos.

[Die] Schwierigkeit liegt bei den unendlichen Urteilen und zwar eine doppelte Schwierigkeit. Die erste Schwierigkeit [ist] darzustellen an der Realdefinition. Wird nicht positiv angegeben, was etwas sei, sondern soll die Bestimmung durch Negationen gegeben werden, dann ist formal das Urteil „A ist nicht B". „Nicht B" aber ist alles Mögliche mit Ausnahme von A, „nicht B" darum kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sozusagen das Sein mit einer Leerstelle. „Nicht B" ist ein unendlicher Begriff mit einer Schranke, er ist beschränkt und unbeschränkt, bestimmt und unbestimmt. Wenn „A" „nicht B" ist und „C" „nicht B" ist, ist deswegen noch nicht „A" [=] „C".

{Zunächst zu den Klassen der Urteile, was die Qualität der Urteile angeht. Wenn Sie sich ein normales Urteil vorstellen, nämlich: „Einige A sind nicht B", dann ist in dem „einige" der Quantor angegeben und in dem „nicht B" die Qualität, in dem Fall als der Verneinung des Prädikats. Logische Funktion in einem Urteil, was die Qualität angeht, ist dann Bejahung und Verneinung. Das Prädikat wird dem Subjektbegriff zugesprochen oder abgesprochen. Nun sind bejahende und verneinende Urteile zunächst problemlos, denn jedes Urteil ist zunächst entweder bejahend oder verneinend.}

{Die Schwierigkeit liegt beim dritten Moment der Kategorie Qualität, nämlich bei den unendlichen Urteilen. Und zwar ist es eine doppelte Schwierigkeit. Die erste Schwierigkeit möchte ich darstellen an der Realdefinition. Würde für eine Realdefinition nicht nur die bejahende Form eines Urteils verwendet, sondern auch die verneinende, wird also nicht angegeben, was etwas positiv sei, sondern soll die Bestimmung dessen, was etwas sei, durch Negationen angegeben werden, dann drückt sich das formal als das Urteil „A ist nicht B" aus. Das lässt sich auf eine zweite Weise darstellen: „A" ist „Nicht B". Für die folgende Darstellung ist es wichtig, daß es so zusammengezogen wird, weil „ist nicht", als eigene Kopula genommen, problematisch ist. „Nicht B" ist als negatives Prädikat aber alles Mögliche mit Ausnahme von A. Das „Nicht B" ist alles Mögliche, insofern unendlich, aber es ist nicht B [A?], hat also an B [A?] seine Schranke. Es ist ein unendlicher Begriff mit einer Schranke. Es ist ein Begriff, der sowohl unbeschränkt als auch beschränkt ist; der unbestimmt ist, denn es ist nicht anzugeben, was „Nicht B" ist, als auch bestimmt, denn es ist mit Sicherheit anzugeben, daß es nicht B ist. Wenn nun A „Nicht B" ist und C „Nicht B" ist, ist deswegen noch lange nicht A = C.}

{Normalerweise haben Sie die einfache Relation: A ist B, C ist B, also ist A auch C. Wenn Sie mit einem Begriff operieren, wie mit dem „Nicht B", dann kann man nicht schließen: Wenn A „Nicht B" ist und C „Nicht B" ist, sei deswegen A schon C. Das liefe auf eine Analyse der Schlußformen hinaus. Ich möchte das nicht weiter ausführen, sondern einfach nur angeben.}

Die Formen des Schlusses, die für affirmative Urteile gelten, gelten deswegen noch nicht für negative Urteile.

{Das können Sie in jeder beliebigen traditionellen formalen Logik nachlesen. Wenn Sie ein universales negatives Urteil als Obersatz haben und ein partikulares negatives Urteil als Untersatz, ergibt das keine gültige Form des Schlusses.}

„Nicht B" als affirmatives Prädikat zu behandeln ist ein logische Fehler. Bei der Realdefinition kommt hinzu, daß nicht klar wird, ob sich die Negation auf [S. 2r] das genus proximum oder auf die differentia specifica bezieht. A ist nicht ein belebter Körper läßt zu, daß A ein unbelebter Körper ist {dann würde die Negation mit der differentia specifica zusammengezogen} und daß A kein Körper ist {dann würde die Negation zum genus proximum geschlagen}.

{Die erste Schwierigkeit ist also, daß negative Prädikate zwar bestimmt sind, insofern als sie dieses Prädikat, das negiert wird, nicht sind, aber zugleich unbestimmt sind, indem nämlich offen bleibt, was durch das negative Prädikat bezeichnet wird, und auf was sich die Negation in der Realdefinition bezieht, ob auf die differentia specifica oder auf das genus proximum.}

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß das Prädikat eine Bestimmtheit der Kontingenz ist, so daß qua Negation aus der Kontingenz auf die Notwendigkeit „geschlossen" wird. Damit das nicht ganz formal bleibt, dazu ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft.

Kant, K.d.r.V., B 97 - B 98 (Ed. Schmidt, S. 111 f):

„2. Eben so müssen in einer transzendentalen Logik unendliche Urteile {und unendliche Urteile sind eben die, die diese Unbestimmtheit an sich haben, die aus der Negation des Prädikats resultiert} von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Prädikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene {die transzendentale Logik} aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. …“

— {Was Kant dort ausführt ist, daß sterblich eine Bestimmtheit der Kontingenz, des Zufälligen ist und daß Sterblichkeit, als ein Ende in der Zeit, die Negation des Subjektes, von dem die Sterblichkeit ausgesagt wird, ausdrückt. So daß Nichtsterblichkeit hier, als negatives Urteil gefaßt, eine Affirmation impliziert, eine Affirmation nämlich in der Weise, daß das Subjekt nicht kontingent ist, sondern notwendig. Notwendig heißt bei Kant: Dasein zu aller Zeit. Damit habe ich also aus der Negation einer Bestimmtheit der Kontingenz, der Sterblichkeit, eine Affirmation des Subjektbegriffs in der Weise, daß das, was unter diesen Subjektbegriff fällt, notwendig existieren soll. Der entsprechende Begriff wäre: Die Seele ist ewig. Was in der Theologie ziemliche Komplikationen mit sich brächte, weil sie nach der einen Seite hin, der Zukunft, ewig sein soll, die Seelen aber gleichwohl geschaffen sind und nicht präexistent, d.h. nach der Seite der Zeugung jedenfalls nicht von unbegrenzter Dauer.}

„Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Teil enthält, das Nichtsterbende aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme. …“

— {Man kann das formaler machen und einfach sagen: Seiendes wird danach unterschieden, ob es in der Zeit vergeht oder nicht vergeht. Das Seiende, das in der Zeit vergeht, macht den Teil des Seienden aus, der sterblich ist, das Seiende, das in der Zeit nicht vergeht, macht den Teil aus, der nicht sterblich ist. Ob nun das Seiende der Bestimmung nach unendlich ist oder nicht, ist bei dieser Erörterung insofern nicht wichtig, als das Seiende, insofern es in der Zeit vergeht, in seiner Gesamtheit kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, also jede mögliche Erfahrung übersteigt, so daß die Unterscheidung der Gesamtheit alles Seienden durch diese Distinktion: Vergeht in der Zeit – vergeht nicht in der Zeit – zwei Teilklassen ergibt, die beide insgesamt nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sein können, und das macht dann die unendlichen Urteile aus. Daß aus der Negation eines Bestimmten, das Gegenstand möglicher

Erfahrung sein kann, etwas resultiert, das so unbestimmt ist, daß es nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, macht eine der Tücken der Negation aus.}

„Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles möglichen insoweit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt, [B 98] und in den übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Teile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. …“

— {Das heißt: Durch eine endliche Anzahl von Bestimmungen dessen, was etwas nicht ist, wird dem Begriff der Bestimmtheit dessen, was es denn nun sei, nichts hinzugefügt. Oder: Es läßt sich, sagt Kant hier, durch eine endliche Folge von Negationen nicht bestimmen, was etwas sei, so daß deswegen die verneinenden Urteile sich nicht dazu eignen zu bestimmen, was etwas ist. Ich möchte nur andeuten, daß Hegel genau anders herum argumentiert und sagt, die Bestimmung dessen, was etwas nicht ist, ist die Bestimmung des „Was" dieses Etwas.}

„Diese unendlichen Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und in so fern müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann.“

— {Von dem Argument, daß die unendlichen Urteile nicht zu einer positiven Erkenntnis taugen, wird bei Kant häufiger Gebrauch gemacht, insbesondere bei der Widerlegung des ontologischen und des kosmologischen Gottesbeweises, weil gesagt wird, daß durch die bloße Negation der Nichtexistenz keine positive Existenz begründet wird. Dort ist also die logische Bestimmung selbst nicht unabhängig von dem Inhalt dieser logischen Bestimmung. Selbstverständlich, wenn Sie endliche Klassen haben, können Sie die Elemente dieser Klassen sofort sortieren nach Vorhandensein und Nichtvorhandensein eines … ? ... nur wenn Sie Klassen haben, in denen eine solche Sortierbarkeit nicht abzählbar, nicht rekursiv darstellbar ist, dann taugt dieses unendliche Urteil nicht.}

{Schwierig wird es da, wo solche unendlichen Urteile verwendet werden für eine apagogische oder elenktische Beweisführung, wo einfach so etwas angenommen wird und dann daraus ein Widerspruch mit der ursprünglichen Annahme hergeleitet wird, um hernach zu beweisen, daß das logische Gegenteil von dem Angenommenen wahr ist. Und das ist die transzendentale Funktion, die diese unendlichen Urteile haben.}

Der Schluß von der Kontingenz auf die Notwendigkeit ist apagogisch, widerlegend, indem gezeigt wird, daß die Kontingenz in sich widersprüchlich, ein nihil negativum ist {so daß aus der Widersprüchlichkeit des Kontingenten die Notwendigkeit, die logische Notwendigkeit des Notwendigen oder des Apodiktischen begründet wird}.

Der Schluß geht so:

(1) Alles ist kontingent.

Negation im Subjektbegriff und im Prädikatsbegriff {Dieses Urteil lässt sich transformieren, indem es sowohl im Subjektbegriff als auch im Prädikatsbegriff negiert wird}:

Dann heißt es: Nicht alles ist nicht kontingent.

{Dieses Urteil lässt schon zwei Interpretationen zu.} Erstens: Durch Partikularisierung ergibt sich sofort die Kontradiktion zu „Alles ist kontingent":

Dann hieße es nämlich: „Einiges ist nicht kontingent". Die Partikularisierung ergibt die Kontradiktion zu (1) Alles ist kontingent.
{Ersetze ich „Nicht Alles" durch „Einiges", so steht da: „Einiges ist nicht kontingent". Dies ist glatte Kontradiktion zu „Alles ist kontingent". Durch die Transformation in die negative Form desselben Urteils gerät dieses transformierte Urteil zu dem ursprünglichen in einen kontradiktorischen Gegensatz.}

Zweitens: Ich kann aber auch universalisierend negieren: „Nichts ist nicht kontingent".

Die Universalisierung ergibt die Notwendigkeit des Nichts {denn im Subjektbegriff steht „Nichts" und die Negation von Kontingenz ist Notwendigkeit}.

Wird aus der logischen Notwendigkeit des Nichts {wie sie aus der Universalisierung hier folgt} auf die Existenz des Nichts geschlossen, resultiert daraus:

Nichts ist {Das ist ein glatter Widerspruch, schlichte Kontradiktion es wird vom Nichtseienden behauptet, daß es ist}.

Erste Folgerung: Wenn alles kontingent ist, ist nichts {es ergibt sich entweder die Kontradiktion: „Alles ist kontingent – Einiges ist nicht-kontingent", oder die Kontradiktion: „Nichts ist"}.

Zweite Folgerung: „Nichts ist" ist eine Kontradiktion.

{Weil alle möglichen Folgerungen aus der Einheit von ursprünglichem Urteil und seiner Transformierung in die negative Form auf einen Widerspruch führen, folgt daraus, daß, wie der Satz „Alles ist kontingent" auch in seine negative Form transformiert wird, immer ein kontradiktorischer Widerspruch daraus resultiert, unter der Voraussetzung, daß von der logischen Notwendigkeit auf die Existenz des Nichts geschlossen wird. Das ist die Voraussetzung, die dabei gemacht wird, das ist sozusagen ein negativer ontologischer Gottesbeweis.}

Wie der Satz „Alles ist kontingent" auch in seine negative Form transformiert wird, immer resultiert daraus ein Widerspruch, wenn aus der logischen Notwendigkeit: Nichts ist notwendig auf die Existenz des Nichts geschlossen wird.

Wenn aber das Urteil „Alles ist kontingent" notwendig auf einen Widerspruch führt, dann ist das „Alles", das kontingent ist, ein nihil negativum.

{Denn das „Alles", das durch „ist kontingent" bestimmt ist, wird zu einem in sich zwangsläufig kontradiktorischen Begriff. Das ist aber gerade die Kantische Bestimmung des nihil negativum – der Begriff, der die Unmöglichkeit seines Gegenstandes impliziert, insofern als er in sich widersprüchlich ist. Kant schließt zwar an keiner Stelle aus der Möglichkeit eines Begriffs darauf, daß dem eine Realität korrespondiere, wohl aber aus dem Widerspruch in dem Begriff selbst auf die Unmöglichkeit des Gegenstands dieses Begriffs. Und in dem Augenblick, wo er das nihil negativum konzediert, hat er die negative Form des ontologischen Gottesbeweises konzediert. Wenn aber das Urteil „Alles ist kontingent" notwendig auf Widersprüche führt, dann ist das „Alles", das kontingent ist, ein nihil negativum.}

Dazu, daß das, was kontingent ist, auch sein kann, ist erfordert, daß ist, was nicht kontingent ist, was also notwendig ist. Das ist der kosmologische Gottesbeweis.

{Dazu, daß das Kontingente ist, ist erfordert, ist logisch erfordert, daß etwas ist, das nicht kontingent ist. Denn wäre alles nur kontingent, wäre dieses „Alles" in der Bestimmtheit als kontingentes „Alles" ein nihil negativum, ein Nichtseiendes. Damit überhaupt Kontingentes ist, muß etwas sein, was selbst nicht kontingent, was notwendig ist.}
In diesem kosmologischen Gottesbeweis steckt negativ der ontologische, denn der kosmologische Gottesbeweis bedurfte den Schluß von „Nichts ist notwendig" auf „Nichts ist", um zu der Kontradiktion {in dem Begriff einer reinen Kontingenz} zu kommen.

Im unendlichen Urteil hängen die Kategorien Qualität (Bejahung und Verneinung) und Quantität zusammen {insofern als das Modell, das ich Ihnen vorführe, vom Universalurteil ausgeht: „Alles ist kontingent"}. Die hier dargestellte Argumentation könnte angegriffen werden, wenn gesagt würde, hier würde ein Quantor {nämlich „Alles"} zum Subjekt des Urteils gemacht. Der Angriff ist {relativ leicht} abzuwehren. Denn wenn statt „Alles" „Alles Seiende" gesagt würde, dann ist [läßt] das Urteil „Nicht alles Seiende ist nicht kontingent" wieder die beiden Möglichkeiten eröffnen:

Einiges Seiende ist nicht kontingent.

Kein Seiendes ist nicht kontingent.

Kein Seiendes ist aber Äquivalent zu „Alles Nichtseiende ist nicht kontingent", womit dann die logische Notwendigkeit alles Nichtseienden wiederum begründet wäre.

{„Einiges Seiende ist nicht kontingent" wäre sofort eine Kontradiktion zu „Alles Seiende ist kontingent", so daß von der logischen Seite her dieser Angriff auf die Ersetzung des Subjektbegriffs durch den Existenzquantor abgewehrt werden kann.}

Kritik daran wäre mit drei weiteren Argumenten möglich:

1.) Kritik am universalen Urteil.

Resultat: Keine Logik, keine Wissenschaft.

{Daß man einfach sagt, der All-Quantor ist dafür verantwortlich, daß dieser Widerspruch auftritt im universalen Urteil „Alles Seiende ist kontingent". Sobald aber der All-Quantor in der Logik verboten wird, gibt es gar keine logischen Beziehungen mehr, gibt es keine Logik mehr, gibt es keine Wissenschaft.}

2.) Kritik an der Abstraktion „Alles Seiende".

Resultat: Universale Urteile nur in partikularen Bereichen möglich. Entweder sind diese partikularen Bereiche gegeben, ihre Erkenntnis aus sich heraus evident, oder die partikularen Bereiche sind Resultat der Distinktion von Teilklassen in einer Universalklasse. Im ersten Fall {wenn universale Urteile nur in partikularen Bereichen möglich sind, wäre} keine Begründung der Erkenntnis möglich, dieser Fall implizierte strenge Reduktion der Wissenschaft auf instrumentelle Vernunft, die ihre {eigenen} Voraussetzungen {unter anderem die Logik} nicht reflektiert: {Sie impliziert die} Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins der Wissenschaft.

Im zweiten Fall {daß nämlich aus der Distinktion in einer Universalklasse Teilklassen gewonnen werden, aus einem genus proximum und der differentia specifica die species} ist mit der Universalklasse die Abstraktion schon zugestanden.

3.) Das dritte Argument, mit dem die Begründung des kosmologischen Gottesbeweises noch angegriffen werden könnte, wäre das, daß der Schluss von der logischen Notwendigkeit des Nichtseienden auf die Existenz des Nichtseienden unzulässig sei.
Entweder ist dann jeder Schluß von logischer Notwendigkeit auf Existenz unzulässig, dann gibt es wiederum keine Wissenschaft, die Formulierung von Erhaltungssätzen in Physik und Chemie wäre dann nicht zulässig.

{Weil die Wissenschaft ein logisch konsistentes System von Urteilen ist, und wenn diesem logisch konsistenten System von Urteilen keine Realität, keine Sachverhalte korrespondieren, wenn also der Schluß von logischer Konsistenz auf die Konsistenz der Sachverhalte nicht möglich ist, gibt es überhaupt keine Wissenschaft, sie würde dann zu einem reinen Sprachspiel. Daß Materie bei einer chemischen Reaktion nicht verschwindet, oder daß die Summe von Materie und Energie bei einem physikalischen Prozeß gleich bleibt, oder eine ganze Reihe von solchen Erhaltungssätzen wären dann nicht formulierbar. Die sind universal und allgemein und beruhen alle im Grunde auf dem „Seiendes ist" und „Seiendes, das ist, wird nicht und vergeht nicht". Also: Ließe sich von logischer Notwendigkeit überhaupt nicht auf Existenz schließen, dann gäbe es keine Relation von logischen Beziehungen auf die Gegenstände der Wissenschaft, es gäbe keine Wissenschaft.}

Oder nur der negative Schluß von logischer Notwendigkeit auf Existenz ist unzulässig, der affirmative Schluß von logischer Notwendigkeit auf Existenz aber zulässig, dann ist der ontologischen Gottesbeweises akzeptiert, denn der schließt von dem Begriff des ens realissimum auf die Existenz. So bliebe nur das Problem, ob dem Begriff des ens realissimum logische Notwendigkeit zukommt. Das ens realissimum kann Grund aller Realität sein oder Inbegriff aller Realität. Eine Unterscheidung die von Kant stammt: B 607 f [Ed. Schmidt, S. 557]

{Ich werde leider jetzt nicht ganz damit fertig und muß das in der nächsten Vorlesung nachtragen. Ich kann Ihnen nur noch sagen, was hoffentlich in den weiteren Vorlesungen Gegenstand sein wird: Zunächst der Abschluß dieser Argumentation, dann das Verhältnis von Urteilstafel und Kategorien, wiederum am Modell der Kategorie der Qualität, und dann das Verhältnis der Kategorien und – ja, Realität ist schon schwierig, weil Realität selbst bei Kant eine Kategorie ist, also die Beziehung der Kategorie der Qualität auf das, was nach Kant nicht Denken ist, genauer: Das Schema der Realität. Um dann zu zeigen, daß Kant in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises von einem Begriff Gebrauch machen muß, nämlich dem der Limitation, als Einheit von Realität und Negation, und er für diese Limitation selbst kein Schema angibt. Es ist etwas abstrakt und schwierig, aber die Interpretation der Urteilstafel und der Kategorientafel ist zugleich der Anfang der Hegelschen Logik mit Realität und Negation, Sein und Nichts, und es wird zunächst sehr vieles einfacher, wenn man es zunächst an Kant expliziert, um es dann an Hegel darzustellen.}

---

1) Kant, K.d.r.V., B 95 - B 101 [Ed. Schmidt, S. 110 - 115] 3.7.25

„ […] Da diese Einteilung [die Urteilstafel], in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnötig sein.

1. Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urteile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar

keinen Umfang haben, kann das Prädikat derselben nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädikat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urteil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntnis, der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also, wenn ich ein einzelnes Urteil (iudicium singulare) nicht bloß nach seiner innern Gültigkeit, sondern auch, als Erkenntnis überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urteilen (iudicia communia) unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der bloß auf den Gebrauch der Urteile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Eben so müssen in einer transzendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahieret von allem Inhalt des Prädikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nicht sterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Teil enthält, das Nichtsterbende aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt, und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Teile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendliche Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und in so fern müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung unter einander. In der ersteren Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten Urteile, in der dritten mehrere Urteile im Verhältnis gegen einander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältnis zweier Sätze: Es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr sein, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Konsequenz, die durch dieses Urteil gedacht wird. Endlich enthält das disjunktive Urteil ein Verhältnis zweier, oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, so fern die Sphäre des einen die des andern ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis ausfüllen, also ein Verhältnis der Teile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Teils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingeteilten Erkenntnis ist, z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache. Jeder dieser

Sätze nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntnis aus einer dieser Sphären wegnehmen, heißt, sie in eine der übrigen setzen, und da gegen sie in eine Sphäre setzen, heißt, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntnis bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebei anzumerken nötig finde.

4. Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmachte), sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht. So sind die beiden Urteile, deren Verhältnis das hypothetische Urteil ausmacht (antec und consequ.), imgleichen in deren Wechselwirkung das Disjunktive besteht (Glieder der Einteilung), insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urteil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Konsequenz ist assertorisch. Daher können solche Urteile auch offenbar falsch sein, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntnis der Wahrheit sein. So ist das Urteil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, nämlich, daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdruckt, d.i. eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftsschluß das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei, der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d.i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen."

4. Heft, S. 6r - 11r] [Typoskript]

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

Aus der letzten Vorlesung resultierte das Problem, ob dem Begriff des ens realissimum logische Notwendigkeit zukomme {d.h. ob dieser Begriff notwendig gedacht werden müsse}. Zunächst eine Unterscheidung in diesem Begriff. Ens realissimum kann der Inbegriff alles Seienden sein, so, daß dieser Begriff alles Seiende umfaßt, er ist dann äquivalent dem Begriff der Totalität des Seienden, und ens realissimum kann der Grund alles Seienden sein {also der Gott als Schöpfer}, so, daß alles Seiende aus ihm hervorgeht. Der erste Begriff ist weiter, denn er erfaßt alles Seiende, und weil der Grund alles Seienden ebenfalls seiend ist {was eine Tautologie ist: „Seiend ist“}, wird er vom Inbegriff alles Seienden umfaßt, wogegen der Grund alles Seienden von dem Seienden unterschieden dies Seiende nicht umfaßt.

{Ich werde den Begriff des ens realissimum dann noch in einer dritten, eingeschränkten Bedeutung gebrauchen im Verlauf der Vorlesung, werde das aber immer angeben. Nämlich in der Bedeutung, daß das ens realissimum der Inbegriff oder die Totalität aller empirischen Realität ist, aller Gegenstände möglicher Erfahrung.}

Der Grund alles Seienden ist von diesem durch den Schöpfungsakt unterschieden, und der Grund des Schöpfungsaktes ist wieder der Grund alles Seienden selbst, so daß der Grund alles Seienden das Prinzip und das principium principare ist. Die Widersprüche, die sich daraus ergeben, daß das Prinzip auch Prinzip seines Übergangs ins Prinzipatum ist, wurde zu Beginn der Vorlesung abgehandelt, so daß, wenn der Widerspruch vermieden werden soll, das ens realissimum als Inbegriff alles Seienden gefaßt werden muß. Die Frage, ob der Inbegriff alles Seienden ein logisch notwendiger Begriff sei {oder nur eine willkürliche Abstraktion}, läßt sich an den Kantschen Kategorien der Qualität erörtern {unter den Kategorien der Qualität stehen Realität, Negation und Limitation}. Zunächst fällt auf, daß dem {bejahenden} affirmativen Urteil die Kategorie Realität, dem negativen Urteil {dem verneinenden} die Kategorie Negation, dem unendlichen Urteil aber die Kategorie Limitation zugeordnet ist.

[Einschub: Tafel der Kategorien, Kant, K.d.r.V., B 106 (Ed. Schmidt, S. 118)]:

1. Der Quantität

Einheit
Vielheit
Allheit

2. Der Qualität

Realität
Negation
Limitation

3. Der Relation

der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)

4. Der Modalität

Möglichkeit – Unmöglichkeit
Dasein – Nichtsein

Notwendigkeit – Zufälligkeit

{Sinnigerweise erscheinen Schemata, durch die die Kategorien auf mögliche Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können, für die Kategorie Realität und für die Kategorie Negation im Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft, aber es erscheint kein Schema für die Kategorie Limitation.}

Kant argumentiert, daß, wenn von der Totalität des Seienden das begrenzte Seiende {oder das endliche Seiende} subtrahiert wird {Kant selbst sagt weggenommen wird}, resultiert daraus nicht die Bestimmung des unendlichen Rests. Daß aber die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sich überhaupt auf einen Gegenstand beziehen lassen, muß dieser Gegenstand bestimmt sein. Alle Wissenschaft setzt bestimmte Gegenstände voraus, deren Wissenschaft sie ist {eine Wissenschaft vom Nichts gibt es nicht}. Gesetzt, bestimmten Gegenständen kämen alle Prädikate zu, dann auch einander entgegengesetzte Prädikate. Diese Gegenstände wären dann durch die Prädikate nicht zu bestimmen, sie wären bestimmungslos, und als bestimmungslose Gegenstände keine möglichen Gegenstände der Wissenschaft.

{Wenn einem Gegenstand, repräsentiert durch das Subjekt im Urteil, alle Prädikate, wie sie in dem prädikativen Urteil stehen, also alle Prädikate der Qualität oder der Quantität zukämen, wäre dieser Gegenstand groß und klein, rot und nicht rot, größer oder kleiner als etwas Bestimmtes, und so fort: Er wäre überhaupt kein bestimmter Gegenstand, und als unbestimmter Gegenstand wäre er durch die Widersprüche, die aus den ihm zugeordneten Prädikaten resultieren, überhaupt kein Gegenstand, er wäre wiederum nihil negativum, jetzt nur von seiner bestimmten Bestimmung durch Prädikate oder Eigenschaften her.}

Bestimmt sind Gegenstände nur, wenn ihnen einige Prädikate zukommen, andere nicht, wenn also hinsichtlich desselben Gegenstandes einige Prädikate als ihm zukommend bejaht, andere als ihm nicht zukommend verneint werden, denn nur dadurch sind die Gegenstände mögliche Gegenstände einer Wissenschaft.

{Eine kurze Anmerkung: Die ersten beiden Kategorien der Qualität bei Kant, Realität und Negation, beziehen sich sowohl auf das Existenzurteil als auch auf das prädikative Urteil, sagen also sowohl etwas über die Existenz des Gegenstandes als auch über seine Beschaffenheit aus. Was Kant nicht kennt ist die Substanz des Gegenstandes, durch die dieser Gegenstand an sich bestimmt wäre. Was Kant also nicht kennt ist das, was in der Tradition die Realdefinition des Gegenstandes war. Was die Prädikate angeht, die die Eigenschaften des Gegenstandes bestimmen, so müßen einige bejaht, andere verneint werden, sonst würden entweder alle Prädikate bejaht, dann wäre es kein Gegenstand der Wissenschaft, oder es würden alle verneint, dann wäre es der völlig bestimmungslose Gegenstand, Sein ohne jede weitere Bestimmung und dadurch vom Nichts wieder nicht zu unterscheiden.}

Bejahung und Verneinung beziehen sich dabei auf verschiedene Prädikate, die als unterschiedene und als unterscheidbare vorausgesetzt sind.{Es findet also selbstverständlich nicht hinsichtlich desselben Prädikats Bejahung und Verneinung statt, sondern Bejahung und Verneinung sind unterschieden je nach Verschiedenheit der Prädikate, die als unterschiedene vorausgesetzt werden}. Eine Folge von affirmativen und negativen Urteilen unterscheidet den Gegenstand von anderen Gegenständen, dadurch, daß er gegen andere Gegenstände abgegrenzt, daß er limitiert wird {Abgrenzung und Limitation sind ein und dasselbe}. Erst der limitierte Gegenstand ist als Gegenstand möglicher Erfahrung auch Gegenstand der Wissenschaft. Ist nun der Gegenstand nur durch prädikative Urteile bestimmbar, dann hat das die Voraussetzung, daß der Gegenstand an sich unbestimmt ist, bloß logisches Subjekt der Prädikation, durch die er erst bestimmter Gegenstand wird.

{Es muß, soweit sich die Kategorien Realität und Negation auf ein prädikatives Urteil beziehen, zunächst bestimmt werden das Subjekt der Prädikate oder der Gegenstand, der diese Eigenschaft hat oder jene Eigenschaft nicht hat. Nun ist Kant darin strenger Nominalist, daß das An-sich-bestimmt-sein des Gegenstandes, der durch das Subjekt des prädikativen Urteils bezeichnet wird, verneint wird, so daß alle Bestimmtheit dessen, was das Subjekt der Prädikation bezeichnet, erst aus der Zuordnung von Eigenschaften resultiert, so daß der Gegenstand an sich unbestimmt ist, bloß logisches Subjekt der Prädikation, durch die er erst bestimmter Gegenstand wird.}

Als an sich unbestimmte Gegenstände, sind diese ohne Unterscheidung durch Prädikate nur Gegenstände überhaupt, und der Begriff des Gegenstandes überhaupt ist äquivalent dem der Totalität des Seienden {oder der Totalität empirischer Realität oder der Totalität der Gegenstände möglicher Erfahrung}. Um sagen zu können, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann, muß bestimmt werden, was nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann, der Gegenstand überhaupt {kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein}. In der Argumentation {von Kant} wird der bestimmte Gegenstand durch Ausschluß des unbestimmten Gegenstandes überhaupt als Voraussetzung der Wissenschaft expliziert.

{Und es ist die transzendentale Funktion des unendlichen Urteils, daß das, was durch dieses Urteil bestimmt wird, ausgeschlossen wird von dem Bereich möglicher Gegenstände der Wissenschaft. Das unendliche Urteil ist in der transzendentalen Analytik von bloß negativem Gebrauch, und diesen negativen Gebrauch expliziert Kant danach in der Kritik der Gottesbeweise.}

Von dem unendlichen Urteil oder dem Begriff des nicht limitierten Gegenstands überhaupt wird ein ausschließender, negativer Gebrauch gemacht, indem das, was positive Voraussetzung der Wissenschaft ist, erschlossen wird aus der Negation des Bestimmungslosen {Gegenstandes überhaupt}.

Hegel sagt, dies Bestimmungslose, der Gegenstand überhaupt, ist ebensosehr positive Voraussetzung der Wissenschaft, denn sonst wäre die Prädikation eine Prädikation ohne Subjekt {gäbe es nichts, von dem die Prädikate ausgesagt werden, gäbe es nichts, dem die durch die Prädikate bezeichneten Eigenschaften zugesprochen werden}. Dies Subjekt der Prädikation ist das vor der Prädikation unbestimmte, das sich gleichwohl von anderen Subjekten der Prädikation unterscheiden muß, denn sonst wäre das Unterschiedslose, bestimmungslose Sein das Subjekt der Prädikation {aber diesem unterschiedslosen, bestimmungslosen Sein als dem Subjekt der Prädikation kämen wieder alle Prädikate zu und damit die einander entgegengesetzten, und damit wäre dieses bestimmungslose Sein als nihil negativum bestimmt}, und vom bestimmungslosen Sein läßt sich nichts aussagen, es kann also garnicht Subjekt der Prädikation sein.

{Bei Hegel am Anfang seiner Logik: „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung“, erscheint dieses bestimmungslose Sein auch gar nicht als Subjekt der Prädikation, sondern als Subjekt eines negativen Existenzurteils in der Form: Sein ohne jede weitere Bestimmung ist nicht oder ist das Nichts.}

Voraussetzung der Prädikation {der Bestimmung eines Gegenstandes} sind aber die nur als unterschiedene bestimmten Subjekte der Prädikation, dessen Bestimmtheit immer dieselbe ist: Etwas, unterschieden von anderem etwas, aber unterschieden vom anderen etwas nicht durch Prädikate, sondern nur durch den Unterschied.

{So wird das Subjekt der Prädikation bestimmt vor aller Prädikation. Ich muß selbstverständlich in jedem Urteil ein Subjekt haben, dem ein Prädikat zu- oder abgesprochen wird, und dieses Subjekt ist das völlig bestimmungslose Etwas oder Dies-da, das erst durch die Prädikation näher bestimmt wird, der Gegenstand, der erst durch seine Eigenschaften näher charakterisiert wird. Das ist eine Folge der nominalistischen Kritik am Universalienrealismus. Diese Kritik läßt nicht zu, daß der Gegenstand etwas an sich Bestimmtes sei, sondern der Gegenstand ist nur zu bestimmen durch das, was er nicht selbst ist, durch seine Prädikate. Gleichwohl muß auch der extreme Nominalismus ein Subjekt der Prädikation voraussetzen, wenn er nicht das prädikative Urteil und damit Wissenschaft selbst opfern will.}

Das Etwas ist im Resultat nichts anderes als die Einheit seiner verschiedenen Prädikate, doch als Einheit seiner Prädikate ist es von diesen {Prädikaten} unterschieden, denn die Prädikate versammeln sich nicht selbst zur Einheit im bestimmten Etwas. Hegel kann sich dabei auf Kant stützen.

{Der Gegenstand ist keine Eigenschaft und das Subjekt kein Prädikat. Es gibt einen, nicht sonderlich durchdachten Versuch, den Gegenstand nur durch die Prädikate, ohne die Voraussetzung der Einheit dieser Prädikate, zu bestimmen. Es ist die „Analyse der Empfindungen“ von Mach. Einen zweiten, logisch schon etwas durchdachteren Versuch, der aber auch zwangsläufig fehlschlägt, ist „Der logische Aufbau der Welt“ von Carnap. Dieses Etwas, als an sich selbst unbestimmte Einheit der Prädikate, von diesen Prädikaten unterschieden, ist das Etwas der Hegelschen Logik. Hegel kann sich dabei auf die Argumentation von Kant selbst stützen.}

K.d.r.V., Transz. Ded. d. reinen Verstandesbegriffe [Ausg. A], A 104 f [S. 151a - 153a]:

„Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten. …“

— {Das ist das Problem, das aus der nominalistischen Kritik des Universalienrealismus resultiert. Man hat zunächst gesagt: Universalien existieren nicht an sich, sondern bloß in den Subjekten, sind bloß gedachte Bestimmungen der Gegenstände, real oder wirklich sind nur die Einzeldinge. Sofort nachgefragt, wodurch sich dann die Realität dieser Einzeldinge ausweise: Durch die Empfindungen, die sie hervorrufen bei den Subjekten. Was sie jenseits der Empfindungen der Subjekte sind, ließ sich dann für die Subjekte gar nicht ausmachen. Damit endete aber der Nominalismus unmittelbar in einem erkenntnistheoretischen Solipsismus, weil die Empfindungen immer Empfindungen einzelner Subjekte sind und untereinander eigentlich unvergleichlich. Wird kein den Empfindungen korrespondierender Gegenstand angenommen, dann gibt es nur eine subjektive Realität, die für jeden Einzelnen so oder so beschaffen sein kann, aber keinen Gegenstand der Wissenschaft, über den sich die verschiedenen Subjekte einigen können. Also muß außerhalb der Empfindung ein Gegenstand angenommen werden. Aber außerhalb der Empfindung ist dieser Gegenstand, sofern er den Subjekten nur durch die Empfindung gegeben ist, immer einerlei = X oder das, was Kant den transzendentalen Gegenstand nennt.}

„Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander über einstimmen, d.i.. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht. …“

— {Damit die Erkenntnis nicht beschränkt ist auf die freie Assoziation von Empfindungen bedarf es der Einheit, und zwar der transzendentalen Einheit dieser Empfindungen als Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft – bei Kant geht es ja immer um die Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft – in der unterschiedene Subjekte denselben Gegenstand haben, damit dieselben Empfindungen reproduzierbar sind für unterschiedene Subjekte. Sonst liefe die Erkenntnis auf die bloße Wahrnehmung, letztlich auf die bloße Empfindung hinaus. Die kann zwar unter der transzendentalen Bedingung der Einheit der Apperzeption für jedes einzelne Subjekt stehen, aber ohne daß dadurch garantiert wäre, daß die empirische Realität, bei Kant die Realität der Erscheinungen, für alle Subjekte dieselbe ist.}

„Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. …“

— {Ich würde ergänzen: Nicht nur als die formale Einheit des Bewußtseins, sondern auch als die transzendentale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellung. Und zwar, weil nur durch die transzendentale Einheit des Bewußtseins die Identität der empirischen Realität für alle Subjekte garantiert wird. Kant hat hier also genau den Begriff des Gegenstandes überhaupt oder des transzendentalen Gegenstandes, des Subjekts der Prädikation, das erst die Einheit der Prädikate begründet.}

„Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. …“

— {Also die Synthesis des Mannigfaltigen soll so beschaffen sein, daß die Reproduktion des Mannigfaltigen, und die Reproduktion des Mannigfaltigen ist die Identität der empirischen Realität für alle Subjekte, a priori notwendig sei und dadurch erst einen Begriff, in welchem das Mannigfaltige der Prädikate vereinigt ist, möglich macht. Der Begriff, in dem das Mannigfaltige vereinigt ist, der erst durch die Synthesis möglich gemacht wird, ist genau der des Etwas, des Letzten, was von der Substanz nach der nominalistischen Kritik übriggeblieben ist. Kant bringt dann noch ein Beispiel}:

„So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. *Diese Einheit der Regel* bestimmt nun alles Mannigfaltige, und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke.“

— {Der Gegenstand läßt sich nur durch die Prädikate denken, aber daß er durch die Prädikate überhaupt gedacht werden kann, setzt die Möglichkeit seines Begriffs voraus. Die Möglichkeit seines Begriffs setzt aber eine Regel der Synthesis des Mannigfaltigen voraus. Und die Einheit der Regel der Synthesis des Mannigfaltigen soll nun an Stelle des Begriffs des Gegenstandes gesetzt werden. Jenseits dieser Einheit der Regel ist der transzendentale Gegenstand das völlig Unbestimmte.}

{Nur um zu sagen, worauf das Folgende hinausläuft: In der Theorie des transzendentalen Objekts gibt Kant die Bedingungen der Möglichkeit nicht nur einer arbeitsteiligen Wissenschaft an. Bei einer arbeitsteiligen Wissenschaft muß der Gegenstandsbereich für alle Subjekte derselbe sein, muß es also eine Identität der empirischen Realität geben. Läßt sich diese Identität der empirischen Realität nur durch die Theorie des transzendentalen Objekts begründen, dann ist dieses transzendentale Objekt einerseits das völlig Unbestimmte, andererseits aber die Bedingung der Möglichkeit des Begriffs eines Gegenstandes, durch den erst die Einheit seiner Prädikate gedacht werden kann. Dieser transzendentale Gegenstand, der völlig bestimmungslos ist, ist dann dem Umfang nach gleich mit dem Inbegriff aller empirischen Realität. Nur angedeutet: Da hat Kant in der Deduktion A den kosmologischen Gottesbeweis versteckt, den er hinterher kritisiert.}

Das Etwas ist die transzendentale Regel der Synthesis des durch Prädikate bezeichneten Mannigfaltigen {das gerade durch diese Bedingung, daß es sich zur Einheit fügen müßte, restringiert ist}. Als transzendentaler Gegenstand ist sein Begriff vom gleichen Umfang wie der des Inbegriffs *aller* Erscheinungen, aller Gegenstände möglicher Erfahrung {oder der Inbegriffs aller empirischen Realität}. Weil alle möglichen Gegenstände der Erfahrung kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist, aber nur durch den transzendentalen Gegenstand, das etwas, die Objektivität und Reproduzierbarkeit der Erscheinungen für alle garantiert werden kann {liegt die Garantie für die Objektivität und Reproduzierbarkeit der Erscheinungen oder die Identität der empirischen Realität im etwas, dem transzendentalen Gegenstand, der kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist}. Ohne den transzendentalen Gegenstand keine Reproduzierbarkeit der Erscheinungen, mithin {ohne den transzendentalen Gegenstand} kein möglicher Gegenstand der Wissenschaft. Weil der Begriff des transzendentalen Gegenstandes umfangsgleich ist mit dem aller empirischen Realität, dem Begriff aller empirischen Realität aber kein Gegenstand möglicher Erfahrung korrespondiert, ist der Inbegriff der empirischen Realität Bedingung der Möglichkeit jeder einzelnen empirischen Realität, oder die Totalität aller empirischen Realität ist die Voraussetzung jeder Einzelnen. Ob sich jenseits der Totalität empirischer Realität zu dieser noch ein transzendenter Grund findet oder nicht, ist insofern gleichgültig, als weder der Inbegriff empirischer Realität noch der Grund empirischer Realität Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern immer nur das X des transzendentalen Gegenstandes oder das Ding an sich als unbekannte Ursache der Erscheinung. Es gibt kein Kriterium {jedenfalls hier in der Deduktion A}, nach dem zwischen transzendentalem Gegenstand und Ding an sich zu unterscheiden wäre, denn beide sind für uns unbestimmbar. Wenn aber der transzendentale Gegenstand, der kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gegenstandes möglicher Erfahrung ist, dann ist das nur eine Version des kosmologischen Gottesbeweises, der auf dem Argument beruht, daß der effectus ohne die causa nicht sein kann, die causa prima aber als Ursache aller Effekte zugleich deren Inbegriff ist. Hegel hat gesehen, daß die Differenz von Grund und Inbegriff aller Realität nicht zu bestimmen ist {denn die Differenz von Grund und Inbegriff aller Realität wäre zugleich die Differenz von Ding an sich und transzendentalem Gegenstand}, und deswegen die Differenz von Grund und Inbegriff getilgt: Gott ist der Inbegriff oder die Totalität empirischer Realität oder der Welt, wie sie ist, und nichts mehr. Das Seiende ist der ins Dasein, Hegels Wort für empirische Realität, übergegangene Gott. Damit wird der Schöpfungsmythos überflüssig, und

der Idealismus schlägt um in reinen Positivismus {durch die einfache Explikation der Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft}.

[Handschrift, 4. Heft, S. 12r - 18r] [Typoskript]

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

Ein Exkurs zur letzten Vorlesung: Für Kants Explikation der Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft ist seine Theorie des transzendentalen Gegenstandes notwendig, weil nur durch den transzendentalen Gegenstand der empirischen Realität Objektivität zu garantieren ist {Objektivität in dem Sinne, daß diese empirische Realität für alle Subjekte dieselbe ist}. Da die {so explizierten} Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft zugleich Bedingungen der Möglichkeit einer arbeitsteiligen Produktion sind, könnte sich das Interesse des Materialismus an Kant mit diesen Bestimmungen begnügen, und die Frage nach Unterschied und Unterscheidbarkeit von transzendentalem Gegenstand und Ding an sich wäre entweder Gegenstand eines antiquarischen Interesses oder das, was Marx eine rein scholastische Frage nennt, weil von keinerlei Bedeutung für die Praxis. Ist aber der Begriff des transzendentalen Gegenstandes ein für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Praxis notwendiger spekulativer Begriff, und ist überdies für die Theorie der Unterschied und die Unterscheidbarkeit von transzendentalem Gegenstand und Ding an sich irrelevant, dann wird der Begriff des transzendentalen Gegenstandes zum Inbegriff der empirischen Realität oder zum Begriff der Totalität empirischer Realität, und zwar zum affirmativen Begriff der Totalität empirischer Realität.

Ist eine Veränderung der Totalität empirischer Realität {also Geschichte} denkbar und soll diese Veränderung erkennbar sein, dann ist solche Veränderung, eben weil die Totalität empirischer Realität kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, für die Erkenntnis darstellbar nur als die Selbstbewegung ihres Begriffs {der Totalität empirischer Realität}. Diese Selbstbewegung des Begriffs kann nur dann der Veränderung der empirischen Totalität korrespondieren, wenn die empirische Totalität an sich durch ihren Begriff bestimmt ist und nur für uns {als empirische Subjekte} als unübersehbarer Zusammenhang von Fakten erscheint. Vorausgesetzt, die Selbstbewegung des Begriffs ließe sich logisch zwingend explizieren, dann wäre die Entwicklung der empirischen Totalität durch die Selbstbewegung des Begriffs determiniert: Was sich in den einzelnen empirischen Verhältnissen als Zwang der Objektivität zeigt, wäre begründet durch diese Selbstbewegung des Begriffs. So erweist sich der Idealismus als Apologie des Opportunismus.

Ferner kennt der Idealismus Subjekte des Handelns nur als Resultate der Zwänge der Objektivität. Die Erhöhung eines Subjektiven, des Begriffs, zum Absoluten schlägt um in die Subjektlosigkeit, der Idealismus erweist sich als Apologie der Zerstörung der Subjektivität, des Moments von Freiheit, das über den Zwang {empirischen Verhältnisse} zur Selbsterhaltung hinaus ist {über den Zwang zur Selbsterhaltung hinaus heißt}, nicht unter Negation der Selbsterhaltung, denn dann wäre die einzige Realisierung der Freiheit {der einzelnen Subjekte} der Selbstmord, die Abschaffung des Subjekts möglicher Freiheit, wohl aber Einschränkung des Zwangs der Selbsterhaltung so, daß durch die Garantie der Bereitstellung der Subsistenzmittel die Selbsterhaltung nicht das alles beherrschende Prinzip ist, durch das, was an sich Objektivation der Freiheit ist für die Subjekte unter heteronomen Zwang gebeugt wird, indem diesem Zwang sich zu beugen zu ihrem eigenen Interesse, dem an schlichter Selbsterhaltung wird {das ist übrigens das, was implizit bei Hegel steht, der Tod des Individuellen ist das Leben des Allgemeinen}. Unter den Bedingungen des universalen Zwangs hat jede Objektivation der Freiheit durch die Subjekte {sei es in Handlungen, sei es in Schriften} zwangsläufig einen Zug von Todesverachtung, dessen affirmatives Korrelat die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist, in der diese Todesverachtung mit der Selbsterhaltung {des Einzelnen} versöhnt werden soll.

{Ich meine, die gängige und dann abwertende Interpretation des Kantschen Postulats von der Unsterblichkeit der Seele ist: Sie sei ein billiger Trost für das, was den Menschen auf der Erde würde vorenthalten werden. Ich glaube, daß in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, insbesondere bei Kant, genau dieses Moment steckt, des Versuchs der Versöhnung des Zugs von Todesverachtung, der in jeder Realisierung von Freiheit unter den Bedingungen des universalen Zwangs liegt, mit der Selbsterhaltung.}

Wahr ist an dieser Vorstellung die der Vereinbarkeit {oder die Forderung nach Vereinbarkeit} von Freiheit und Selbsterhaltung {problematisch ist sie als affirmative metaphysische Theorie}. Damit aber Freiheit möglich sei, darf die Totalität empirischer Realität nicht das einzige bestimmende sein. Affirmativer metaphysischer Ausdruck dieser Freiheit {gegenüber der Totalität der empirischen Realität} ist der transzendente Gott, der mehr ist als der Inbegriff empirischer Realität. Dessen Güte sollte einmal sich in der Gnade äußern, die die Subjekte aus der Verstrickungen in die Zwänge der empirischen Realität befreien konnte, oder auch nur {diese Subjekte} sie befähigen, sich aus diesen Zwängen zu befreien. Die metaphysischen Ideen, die Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele, erweisen sich so als Konstellation von Zwang empirischer Realität, Selbsterhaltung und Freiheit. Affirmativ, als positive Metaphysik, sind sie sowohl Ausdruck des Wahren im Falschen als auch Deformation der Wahrheit unter der Bedingung des universalen Zwangs. Die Negation der metaphysischen Ideen aber impliziert die Negation dessen, was den universalen Zwang zu transzendieren vermöchte. Wie Metaphysik im Stande der Freiheit aussähe und ob sie dann noch nötig oder überhaupt möglich wäre, vermag ich nicht zu sagen, im Stande der Unfreiheit versucht die Affirmation der Metaphysik ebenso mit der Unfreiheit zu versöhnen wie die Negation der Metaphysik. Das aber begründet ein mehr als nur antiquarisches Interesse an den metaphysischen Ideen.
Soweit der Exkurs.

{Ich meine, man muß sich auch vollständig in eine solche Argumentation verlieren können, nicht in die, die ich vorgetragen habe, sondern etwa die von Kant, denn es gehört wirklich auch zur Freiheit dazu, sich an einen solchen Gegenstand zu verlieren, ohne jedesmal und in jedem Augenblick ängstlich zu fragen, wozu das nun gut sei. Vielleicht gibt dann der Gegenstand von selbst schon die Begründung, wozu das gut sein kann.}

Nun zum Problem des Schemas der Kategorien der Qualität. Zunächst das Problem des Schemas von Kategorien überhaupt. Kategorien sind reine Verstandesbegriffe, sie sind als transzendentale Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis a priori, vor aller Erfahrung. Dazu zunächst eine Distinktion: Sie können {wie Kant es formuliert} unabhängig von aller Erfahrung gedacht werden, dann müßten sie rein für sich gedacht werden können {also müßten sie als Kategorien, als reine Verstandesbegriffe a priori aus sich verständlich sein}, oder sie können unabhängig von jeder bestimmten Erfahrung gedacht werden, so daß sie zunächst an einer bestimmten Erfahrung expliziert werden um dann {von dieser bestimmten Erfahrung abstrahiert zu werden} zu zeigen, daß sie als formale Bedingung der Erkenntnis von der Bestimmtheit des Inhalts der Erfahrung unabhängig sind.[1)]

{Das geht schon so bei der Bestimmung der Formen des Urteils, und es geht weiter bei den Kategorien. Bei Kant kommen immer Beispiele, entweder sie werden vorausgesetzt aus der Logik, oder sie werden selbst dargestellt, an denen ein solches Urteil expliziert wird, um dann zu sagen, die Form dieses Urteils ist aber unabhängig von dem Inhalt dieses Urteils.}

Das zweite Verfahren {nämlich die Kategorien zunächst an einer bestimmten Erfahrung zu explizieren, um dann von der Bestimmtheit dieser Erfahrung zu abstrahieren und zu zeigen, dass sie als formale Bedingung der Erkenntnis von der Bestimmtheit des Inhalts der Erfahrung unabhängig sind}, also das zweite Verfahren könnte eine didaktische Notwendigkeit bei

der Bestimmung der reinen Verstandesbegriffe sein, eine notwendige Form der Darstellung, die aber den Inhalt, nämlich das Darzustellende, die reinen Verstandesbegriffe unberührt ließe, so daß die reinen Verstandesbegriffe an sich notwendig wären, der Verstand sie aber nur erkennt, indem von einer bestimmten Erfahrung ausgegangen und hernach von ihrer Bestimmung abstrahiert wird. Kants Darlegung, die die Bedingungen der Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis untersucht, geht aus von {der Vorstellung} der wirklichen, also auch dem Inhalt nach bestimmten Erkenntnis, um dann in apagogischen Beweisen die a priorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erschließen.

{Apagogisch oder e contrario heißt einfach, daß angenommen wird, eine solche Erkenntnis sei möglich ohne reine Verstandesbegriffe a priori und dann gezeigt wird, daß dann nicht einmal das zustande kommt, was Kant Erfahrung nennt, noch viel weniger eine Erkenntnis, die Anspruch auf objektive, d. h. allgemeine und notwendige Geltung erheben kann.}

Der Darstellung nach sind die reinen Verstandesbegriffe Resultat der Beweisführung, der Systematik {in seiner Erkenntnistheorie} nach sind sie aller Beweisführung logisch {und zwar transzendental-logisch} vorgeordnet. Diese Diskrepanz ist zwangsläufig, sie ist in der Art der Beweisführung selbst begründet.

{Die Beweisführung ist apagogisch, sie geht von einem Vorausgesetzten aus und erweist Widersprüche in diesem Vorausgesetzten. Sie ist nicht apodiktisch. Eine apodiktische Beweisführung ginge von Prinzipien aus und würde aus den Prinzipien begründen. Kant macht es keineswegs so, daß er als Anfang die reinen Verstandesbegriffe nimmt, sondern die ganze Deduktion, sowohl A als auch B, der reinen Verstandesbegriffe geht ja davon aus, daß die Notwendigkeit dieser reinen Verstandesbegriffe für die Erkenntnis erst begründet werden muß. Bei dieser Art von Beweisführung ergibt sich also die Diskrepanz zwischen der systematischen Stellung der reinen Verstandesbegriffe und ihrer Darstellung zwangsläufig. Diese Diskrepanz ist nicht zu vergleichen oder windschief zu der Marxschen von Forschungsweise und Darstellungsweise. Für Marx ist die Darstellungsweise eine ex principiis, aus den Begriffen des Kapitals oder aus den Begriffen seiner Form, der Warenform. Die Forschungsweise ist die der Aneignung des Materials, aus der erst die Prinzipien, nach denen dieses Material organisiert ist, bestimmt werden können.}

Ein Hegel würde sagen: Das Resultat, die reinen Verstandesbegriffe, sind nicht ohne die Beweisführung, deren Resultate sie sind, so daß im Resultat die Beweisführung aufgehoben sei {mit eben dieser Zweideutigkeit des Aufhebens, daß ohne Beweisführung die Beweisführung implizit im Resultat stecke, aufbewahrt sei, zugleich aber die Beweisführung insofern negiert sei, als das, wovon diese Beweisführung anhebt, nämlich der inhaltlichen Bestimmtheit der Erkenntnis, dann negiert sei im Resultat, in den reinen Verstandesbegriffen a priori}. Wäre die Beweisführung im Resultat aufgehoben, dann müßte sie aus dem Resultat sich entwickeln lassen, so daß dann der Gang der Darstellung der von den reinen Verstandesbegriffen zu dem, was in ihnen aufgehoben ist, wäre. Das wäre dann eine apodiktische Argumentation ex principiis, und damit der Kantschen {apagogischen Argumentation} entgegengesetzt.

{Es würde begonnen mit den reinen Verstandesbegriffen, und zwar in der Logik Hegels mit der Kategorie Realität und dem, was dieser Kategorie korrespondiert: Sein, ohne weitere Bestimmung. Um dann zu zeigen, aus der Analyse der Kategorien selber, also in einer apodiktischen Argumentation ex principiis, worauf sich diese Kategorien notwendig beziehen.}

Anmerkung: Hegel sagt, weil die reinen Verstandesbegriffe Resultat sind, lassen aus ihnen als Begriffen a priori ihre Beziehung auf das, was sie nicht unmittelbar selbst sind, begründen. Weil die reinen Verstandesbegriffe nicht durch eine apodiktische Argumentation gewonnen

werden können, lassen von ihnen her ihre Voraussetzungen sich apodiktisch begründen, oder formal, die Unmöglichkeit einer rein apodiktischen Argumentation {wäre für Hegel} ist die Bedingung der Möglichkeit einer rein apodiktischen Argumentation. Das ist ein Modell der Hegelschen Dialektik im Kurzschluß, die sich gelegentlich in der Logik wiederfindet.

Kant hingegen trennt das Resultat der Beweisführung, die reinen Verstandesbegriffe, von der Beweisführung, und hat damit das Problem geschaffen, wie sie auf die Erscheinungen {auf die Gegenstände der Erfahrung} zu beziehen seien. Das ist nicht nur eine Unzulänglichkeit der Kantschen Argumentation {Kant wurde dann auch ironisch von den deutschen Idealisten ein Dreiviertelkopf genannt}, sondern in dieser Unzulänglichkeit steckt das Problem, daß die reinen Verstandesbegriffe dem Verfahren nach Resultate der reflektierenden Urteilskraft sind, aber als deren Resultate nicht zu leisten vermöchten, was sie bei Kant leisten sollen: Die Garantie oder die Begründung der objektiven Geltung der Resultate der Wissenschaft.

{Deswegen ist in der Kritik der reinen Vernunft eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig, um zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe a priori sich gleichwohl auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen lassen.}

Ohne den Hiatus zwischen Begründung und Resultat sind keine synthetischen Urteile a priori möglich, der Hiatus aber trennt sie von den Gegenständen möglicher Erfahrung, durch die der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe andererseits {zufolge der Deduktion A wie der Deduktion B} restringiert sein soll. Der Kantsche Begriff des Schemas der reinen Verstandesbegriffe ist {der Begriff} eben dieser Hiatus {nur affirmativ gefaßt, als Vermittlung von Voraussetzung und Resultat der Argumentation}.

{Das trägt dem Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eben diese, in aller Kant Literatur berühmte wie berüchtigte Dunkelheit oder Unverständlichkeit ein.}

Kant, K.d.r.V., B 176 f, (A 137 f) [Ed. Schmidt, S. 197]:

„Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten? …“

— {Nur zur Verdeutlichung: Kausalität heißt bei Kant, daß eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer notwendigen und allgemeinen Regel folge. Die Regel selbst ist kein Gegenstand der Anschauung, also erscheint nicht, ist eine Relation von Erscheinungen, die selbst nicht Erscheinung ist.}

„Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. …“

— {Ich möchte auf eine Zweideutigkeit hier in diesem Satz hinweisen: Entweder bezieht sich das „überhaupt“ auf das „angewandt werden können“ oder das „überhaupt“ gehört zu den „Erscheinungen“ und dann wäre die Frage, wie reine Verstandesbegriffe auf „Erscheinungen überhaupt“ angewandt werden können. Die „Erscheinungen überhaupt“, die bei Kant gelegentlich auftauchen, sind dann sowohl dem Inhalt nach bestimmt, als Erscheinungen, als auch bestimmungslos, weil mit der Erscheinung überhaupt keine bestimmte Erscheinung gemeint

ist. Sie wäre genau der Begriff der bestimmungslosen Erscheinung oder dessen, was an anderer Stelle Gegenstand überhaupt heißt.}

„In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben. …“

— {Das geht aus von der Voraussetzung, daß die Gegenstände, wie sie allgemein gedacht werden, von denen, wie sie vorgestellt werden, nicht so radikal unterschieden seien, wie die reinen Verstandesbegriffe von den Erscheinungen. Für die weitere Entwicklung der Wissenschaft trifft das mit Sicherheit nicht zu, denn der Gegenstand, wie er mit Hilfe des mathematischen Formalismus gedacht wird, ist von dem Gegenstand, wie er erscheint, etwa in der Quantentheorie und der Atomtheorie und in vielen anderen Bereichen der Wissenschaft, so radikal unterschieden, daß die Gegenstände der Wissenschaft, wie sie durch die Begriffe gedacht werden, keine Gegenstände der Anschauung sind. Zu Zeiten Kants war die Abstraktion in der Wissenschaft noch nicht so weit fortgeschritten, daß sich Kant überhaupt hätte vorstellen können, daß der Begriff eines Gegenstandes der Wissenschaft nicht der Erscheinung des Gegenstandes zuzuordnen sei. Was aber die Elektronen in einem Atom mit ihrer Erscheinung, nämlich den Linien in einem Spektroskop, zu tun haben, läßt sich so einfach nicht darstellen, jedenfalls sind die Elektronen etwas anderes, als das, wodurch sich ihre unterschiedlichen Zustände im Atom erweisen. Das aber nur als Hinweis darauf, daß das Verhältnis von Begriffen, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird und von den Begriffen, die diesen Gegenstand in concreto vorstellen, in der Wissenschaft selbst nicht immer bestand.}

„Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß{ das ist ein tertium comparationis von reinem Verstandesbegriff und Erscheinung}, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema.“

Die vermittelnde Vorstellung, die rein, ohne alles Empirische und doch sinnlich sein soll, wäre {zumindest nach meinem Verständnis} die einer nicht empirischen Sinnlichkeit, die der intellektuellen Anschauung des Gegenstandes überhaupt, die Kant verwirft.

{Wobei zu sagen ist, daß Kant genau diesen Begriff der intellektuellen Anschauung, in der eine extensive Totalität in der intellektuellen Erfassung der Intention eines Begriffs erfaßt werden soll, daß er die Möglichkeit dieser intellektuellen Anschauung verwirft.}

Was Kant zu dieser Konstruktion nötigt, ist eben die Zweideutigkeit im Begriff des reinen Verstandesbegriffs, der sich nur gewinnen ließ durch die Negation aller Bestimmtheit {des Inhalts} der Erfahrung und den Hiatus von Begründung, d. i. Abstraktion von der Bestimmtheit der Erfahrung und deren Resultat {also der Hiatus zwischen der Abstraktion von der Bestimmtheit der Erfahrung und dem Resultat dieser Abstraktion, wobei das Resultat dieser Abstraktion der reine Verstandesbegriff a priori sein soll, also unabhängig von aller Erfahrung}. Wird das Bewußtsein des Hiatus unterschlagen, bietet sich der Begriff einer bestimmungslosen Sinnlichkeit als tertium comparationis an. Diese bestimmungslose Sinnlichkeit ist die Kantsche Form der Anschauung {oder auch die reine Anschauung}.

{Ebenfalls ein aporetischer Begriff, denn man kann sich ja keine reine Anschauung vorstellen. Eine Form als Bedingung der Möglichkeit der Anschauung läßt sich erschließen, hat aber

keinen Inhalt für die Vorstellung. Eine rein bestimmungslose Sinnlichkeit ist Gegenstand des Denkens, weil Resultat der Negation aller Bestimmtheit und damit Resultat des Denkens. Kant unterscheidet aber die Formen der Anschauung explizit von den Begriffen des Denkens und sagt, die Formen der Anschauung sind keine Begriffe. Würde er nämlich sagen, es sind Begriffe, wäre die Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand negiert.}

Kant, K.d.r.V., B 177 f [Ed. Schmidt, S. 198]:

„Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. …“

— {In diesem Fall ist das „überhaupt“ eindeutig dem „Mannigfaltigen“ zuzuordnen, das Mannigfaltige überhaupt ist die bestimmungslose Einheit des Mannigfaltigen.}

„Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. …“

— {Das ist insofern wieder problematisch, als ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung etwas völlig Bestimmungsloses ist, was Kant auch eine reine Mannigfaltigkeit nennt, und etwas völlig Bestimmungsloses selbst, wie das Sein ohne jede weitere Bestimmung, ist eben kein Mannigfaltiges, sondern leere Identität.}

„Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. …“

— {Also die transzendentale Zeitbestimmung ist mit der Kategorie insofern gleichartig, als die Form der Anschauung transzendental bestimmt ist, also von notwendiger Allgemeinheit, und die Kategorie transzendental bestimmt ist, also auch von notwendiger Allgemeinheit, beide also allgemein sind und auf Regeln a priori beruhen. Wieso denn die Form der Anschauung des inneren Sinnes auf einer Regel a priori beruhe, das hat sich mir nicht erschlossen.}

„Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.“

— Die Kategorien sind als {reine} Verstandesbegriffe a priori notwendige Begriffe, und Kants Bestimmung der {Kategorie} Notwendigkeit {und dort liegt nun die Schwierigkeit der Argumentation, die notwendig zirkulär ist} ist Dasein zu aller Zeit. Erscheinungen sind das in der Zeit wechselnde, mithin liegt jeder Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen die Beziehung des in der Zeit nicht wechselnden {eben der, in der transzendentalen Logik notwendigen Kategorien} auf das in der Zeit wechselnde zu Grunde, oder in dieser formalen Allgemeinheit: Ist es die transzendentale Zeitbestimmung {insofern als sie die identische Bestimmung dessen, was nicht identisch ist, nämlich dessen, was in der Zeit wechselt, der Erscheinungen, geben soll}.

{Die identische Bestimmung dessen, was in der Zeit nicht identisch ist, also wechselt, wäre dann nur möglich als die Bestimmung des Gesetzes des in der Zeit wechselnden, des in der Zeit konstanten Gesetzes des in der Zeit wechselnden. Und genau das wäre das Schema der Kategorie als einer Regel a priori, die dann aber unabhängig von aller Erfahrung sein müßte,

womit das Gesetz des Wechsels der Erscheinungen a priori, unabhängig von aller Erfahrung aus reiner Theorie bestimmt werden müßte. Hegel hat gesagt: Das mache ich in der Naturphilosophie.}

---

1) Kant, K.d.r.V., B 102 - B 116 [Ed. Schmidt, S. 115 - 125]

Transzendentale Analytik. Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, Dritter Abschnitt.

§ 10

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien

Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntnis, und erwartet, daß ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugehet. Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durch gegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.
Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transz. Logik. Das erste, was uns

zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet.

Tafel der Kategorien

1. Der Quantität

Einheit
Vielheit
Allheit

2. Der Qualität

Realität
Negation
Limitation

3. Der Relation

der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)

4. Der Modalität

Möglichkeit – Unmöglichkeit
Dasein – Nichtsein
Notwendigkeit – Zufälligkeit

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen

Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt, und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige Modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul), auch ein empirischer (motus), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen ist also noch zu bemerken: daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre eben so reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transzendental-Philosophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Es sei mir erlaubt, diese reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe die Prädikabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädikamente) zu nennen. Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z.B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes; den Prädikamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u.s.w. unterordnet. Die Kategorien, mit den Modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und, wo möglich, bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können; aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nötig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigentümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.

§ 11

Über diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben

könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, so fern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Prinzipien abzuteilen, erhellet schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden spekulativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung gibt, wie ich denn auch davon anderwärts eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

Die erste ist: daß sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abteilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Klasse würde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. Die erste Klasse hat, wie man sieht, keine Korrelate, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muß doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

2te Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.

So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z.B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde, noch nicht so fort der Einfluß, d.i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer anderen Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellet, daß dazu ein besonderer Actus des Verstandes erforderlich sei; und so bei den übrigen.

3te Anmerk. Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Funktionen ihm korrespondierenden Form eines disjunktiven Urteils nicht so in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um sich dieser Übereinstimmung zu versichern, muß man bemerken: daß in allen disjunktiven Urteilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten sein kann, sie als einander koordiniert, nicht subordiniert, so daß sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen (wenn ein Glied der Einteilung gesetzt wird, alle übrige ausgeschlossen werden, und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern, als Ursache seines Daseins, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird (z.B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen), welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so im bloßen Verhältnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt, und darum mit diesem (wie der Weltschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre eines eingeteilten Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als teilbar denkt, und, wie die Glieder der Einteilung im ersteren einander ausschließen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Teile des letzteren als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§ 12

Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so, daß man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs, und berechtigt zur Vermutung, daß er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transzendentale Prädikate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich materiell, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören (nicht in ihm als Größe gedacht werden), nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, daß umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollständigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellet, daß diese logische Kriterien der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt die drei Kategorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Absicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnisstücke in einem Bewußtsein durch die Qualität eines Erkenntnisses als Prinzips verwandeln. So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objekts derselben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollständigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Er-

klärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hülfshypothese), die Wahrheit (Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden, und das, was a priori synthetisch gedacht
555 war, a posteriori analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen. – Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältnis dieser Begriffe auf Objekte gänzlich bei Seite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht.

[Handschrift, 4. Heft, S. 19r - 24r] [Kein Typoskript]

Das Problem der Vermittlung der reinen Verstandesbegriffe a priori zu den Erscheinungen läßt sich formal so bestimmen, daß die Forderungen expliziert werden, die an diese Vermittlung gestellt werden. Sie muß sowohl a priori bestimmt sein, in Übereinstimmung mit den reinen Verstandesbegriffen stehen, als auch mit empirischen Bestimmungen verknüpft sein. Diese Verknüpfung mit den empirischen Bestimmungen darf von der Seite der Empirie nicht bestimmend für die Vermittlung werden, weil sonst aus der Erfahrung die konstitutiven Bedingungen dieser Erfahrung müßten bestimmt werden können. Als muß die Vermittlung selbst a priori bestimmt werden können. Kant gelingt das insofern, als die Kategorien eine Bedeutung haben nur in der Beziehung auf die Gegenstände möglicher Erfahrung. Nun ist der Begriff eines Gegenstandes möglicher Erfahrung zu bestimmen nur durch problematische Urteile, und als durch problematische Urteile bestimmt ist dieser Begriff ein ens rationis. Hätten die Kategorien nur eine Bedeutung in der Beziehung auf wirkliche Erfahrung, so wäre ihre Bedeutung von dieser wirklichen Erfahrung abhängig, sie wären keine reinen Verstandesbegriffe a priori. Die Restriktion der Kategorien durch ihre Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung ist eine Restriktion durch ein ens rationis, Begriff eines leeren Gegenstands. Dies ens rationis ist insofern (sich?) leerer Begriff ohne Gegenstand, als die Gegenständen möglicher Erfahrung seinen Inhalt ausmachen. Dieser Begriff erweist sich als dem Umfang nach gleich mit dem der Totalität aller Gegenstände der Erfahrung, denn der Begriff aller Gegenstände der Erfahrung enthält jeden Gegenstand möglicher Erfahrung. Dem Begriff der Gegenstände möglicher Erfahrung korrespondiert kein Gegenstand der Erfahrung, er kann dann aber nur nach logischen Kriterien beurteilt werden, also auf seine logische Konsistenz überprüft werden. Der Begriff der Gegenstände möglicher Erfahrung, dem Umfang nach gleich der Totalität aller Gegenstände der Erfahrung, ist der Inbegriff aller empirischen Realität. Soll nun ein bestimmter reiner Verstandesbegriff, die Kategorie Realität, vermittelt werden zu den Gegenständen möglicher Erfahrung, dann ist das die Vermittlung der Kategorie Realität mit dem Inbegriff aller empirischen Realität. In dem Inbegriff aller empirischen Realität ist enthalten die Einheit von Einheit – qua identischem Begriff der Totalität empirischer Realität – und Vielheit – denn die Gegenstände möglicher Erfahrung stehen notwendig im Plural. Damit steht der Inbegriff aller empirischen Realität notwendig unter der Kategorie Allheit. Über die Kategorie Allheit bezieht sich die Kategorie Realität auf den Inbegriff aller empirischen Realität. Das nächste Problem ist das, wie denn die Kategorie Realität sich vom Inbegriff empirischer Realität unterscheide. Daß ein Begriff, der dem Umfang nach bestimmt ist, dieselbe Bezeichnung hat wie eine Kategorie kommt in der Tradition nur bei der Kategorie Substanz vor, die oberstes genus und Kategorie ist.

Anmerkung: Von der Substanz als dem obersten genus ist der Inbegriff aller empirischen Realität unterschieden, weil die empirische Realität notwendig unter den reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit steht. Der Inbegriff aller empirischen Realität umfaßt also nur die körperlichen Substanzen der Tradition. Frage wäre, ob unkörperlichen Substanzen, Gedanken, Begriffen, Urteilen, also den Gegenständen der Erkenntnistheorie, eine Realität haben, ob sie Nichtseiendes sind. Dann wäre, da der Inbegriff aller empirischen Realität Begriff ist, dieser nicht real, was auf das Paradoxon eines irrealen Begriffs von Realität führte. [Soweit die Anmerkung]

Der Inbegriff aller Realität erweist sich als dem Umfang nach gleich mit dem der körperlichen Substanzen, die von Kant als Erscheinungen interpretiert werden, ohne daß die Interpretation der körperlichen Substanzen als Erscheinungen den Umfang dieses genus einschränkt. Der Begriff der körperlichen Substanzen enthält in sich noch keine Distinktion, die in ihm gedach-

te Einheit von Einheit und Vielheit ist noch einfache Einheit. Insofern, als er zum Subjekt eines Urteils gemacht wird, lassen von ihm sich alle Prädikate aussagen, auch einander entgegengesetzte, er ist darum leeres bestimmungsloses Subjekt der Prädikation. Als dies bestimmungslose Subjekt der Prädikation ist es (er) Substanz, die durch ein kategorisches Urteil bestimmt wird, und dies kategorische Urteil, das die Substanz der Erscheinung in Raum und Zeit bestimmt, wäre in der Sprache der traditionellen Philosophie: Substanz ist nicht nicht körperlich. Das wäre die Bestimmung des Daseins – das „da" ist, einen Ort hat, also unter der Form der Anschauung des Raumes steht, und das Erscheinung ist. Als Erscheinung ist sie auf Subjekte der Wahrnehmung bezogen, und die Erscheinung erweist ihre Realität in den Subjekten der Wahrnehmung als Empfindung. Wahrgenommen werden kann die körperliche Substanz nicht ihrem ganzen Umfang nach, sondern nur partiell, als einzelne Erscheinung, deren Realität durch die Empfindung vermittelt ist. Wird die Empfindung von dem metaphysischen Begriff der körperlichen Substanz her konstruiert, also aus Begriffen a priori, dann läßt aus der Objektivität der körperlichen Substanz über Erscheinung und Wahrnehmung die objektive Realität der Empfindung sich begründen. Aber umgekehrt läßt (schon) von der Wahrnehmung sich nicht auf die Objektivität der Erscheinung schließen, noch weniger von der Erscheinung darauf, daß etwas Bestimmtes wahrgenommen wird, wenn unter Wahrnehmung unterschiedene Empfindungen und deren Konstellation und zeitliche Abfolge verstanden wird. Der durch zu helles Licht geblendete nimmt sowenig etwas wahr wie der durch den bis an die Grenze der Schmerzschwelle beschallte etwas hört.

Anmerkung: Deprivation von allen Reizen wie Überbeanspruchung der Rezeptivität durch zu starke Reize zerstören zeitweilig oder manchmal auch endgültig die Unterscheidungsfähigkeit der Rezeptivität. Unmittelbar ist darin die Wirkung dessen, was als Isolationsfaktor bezeichnet wurde, einem Aufenthalt in der Diskothek äquivalent. [Ende der Anmerkung]

Daß aus der Empfindung nicht die Wahrnehmung, aus dieser nicht die Erscheinung konstruieren läßt, bringt Kant in Schwierigkeiten. Einerseits ist die Empfindung subjektiver Ausweis der Realität, andererseits garantiert die Empfindung keine Realität der Erscheinungen.

Kant, K.d.r.V., B 182 (A 143) [Ed. Schmidt, S. 201]:[1)]

„Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußeren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. 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 (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältnis und Zusammenhang oder [B 183] vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen

Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt."
— Transzendentale Materie ist die Empfindung, weil sie Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung durch die Wahrnehmung ist. Kant unterstellt nun die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung der Erscheinung – und damit der Erscheinung selbst, als identische Substanz, und nur als diese Identische Substanz kann sie Realität, Sachheit der durch die Wahrnehmung erfaßten Erscheinungen sein. Daß alle wahrnehmenden Subjekte Empfindungen haben schließt nicht die Einheit dieser Empfindungen ein, es wäre eine formale Bedingung der Wahrnehmung wie Raum und Zeit formale Bedingungen der Sinnlichkeit sind, die aber die Einheit der Synthesis nicht zu bewirken vermöchte. Ferner läßt durch die bloße Empfindung, und die Folge unterschiedener Empfindungen, sich keine Erscheinung im Raum begründen, die reine Bestimmung der Zeitfolge und des Zeitinhalts, die sich wechselseitig bedingen, stehen in keiner notwendigen Beziehung zu den Erscheinungen im Raum. Die Synthesis von Zeit und Raum vermag die Synthesis in der Zeit nicht zu leisten, sondern nur ein Subjekt, daß selbst körperliche Substanz in Zeit und Raum ist. Wenn aber nur über die Kategorie Substanz sich diese Synthesis begründen läßt, und das Subjekt selbst unter diese Kategorie fällt, dann ist diese Kategorie Bedingung jeder Möglichkeit der Synthesis, und zwar in der Weise, daß sie Bedingung der Möglichkeit der Subjekte selbst ist, wie diese die Einheit des Unterschiedenen – Empfindung, Wahrnehmung – sind. Das Subjekt selbst ist zuvörderst Substanz, wie Substanz Bedingung der Synthesis des zerstreut subjektiven (sind?).
(Absolutes Subjekt: Ding an sich).

---

1) Kant, K.d.r.V., B 176 - B 187 [Ed. Schmidt, S. 196-205]

Der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze), Erstes Hauptstück: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

[B 176] In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z.B. [B 177] die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut | werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der [S. 188] ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben aus [B 178] macht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel | a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reinen Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transzendentalem Gebrauche sind, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modifikation unserer Sinnlichkeit sei; endlich, daß reine Begriffe a priori, [B 179] außer der | Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ... ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vor- [B 180] stellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem | Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. 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 einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vorn 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. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren [B 181] 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 produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schemata reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

[B 182] Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußeren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. 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 (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d.i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Ver- [B 183] hältnis und Zusammenhang oder vielmehr | ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.)

Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Kausalität der [B 184] Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen, ist das Zugleichsein der Bestimmungen | der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein kann,) also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe, die Erzeugung, (Synthesis) der Zeit selbst, in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach [B 185] der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, | endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien [B 186] allererst realisieren, | sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie. (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon – aeternitas, necessitas, phaenomena usw.) Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen, so

amplifizieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann [B 187] ich nun nichts machen, indem sie mir | gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.

[Handschrift, 4. Heft, S. 25r - 31r] [Typoskript]

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

Eines Termins in Frankfurt wegen, den zu verlegen außerhalb meiner Möglichkeit liegt, muß ich die Vorlesung am nächsten Donnerstag [1.2.79] leider ausfallen lassen [weiter am 5.2.79].

Kants Kategorien der Qualität {Realität, Negation, Limitation} sind zweideutig. Soweit sie aus der Form der Urteile {bejahende, verneinende, unendliche Urteile}, affirmierende oder negierende, bestimmt sind, ist den Kategorien Realität und Negation nicht anzusehen, ob sie sich auf prädikative Urteile oder auf Existenzurteile beziehen. Einmal unterstellt, sie bezögen sich nur auf prädikative Urteile, dann ist der transzendentale Grund der Wahrheit der prädikativen Urteile, daß dem in ihnen formulierten Verhältnis eine Realität, eine Relation von Erscheinungen korrespondiere.

{Subjekt dieses prädikativen Urteils ist der transzendentale Gegenstand, von dem nicht unmittelbar gesagt werden kann, was er ist, und die Notwendigkeit, ihn anzunehmen, ergibt sich erst aus dem prädikativen Urteil. Der transzendentale Gegenstand, das X, das immer einerlei ist, wird nur durch das prädikative Urteil bestimmt. Er hat keine Realität unabhängig davon, daß ihm bestimmte Qualitäten durch das prädikative Urteil zugesprochen werden.}

Diese Realität des durch die Prädikate Bezeichneten solle sich ausweisen durch die Empfindung{das Schema der Realität geht nur auf die Empfindung, und Gegenstand der Empfindung kann nicht der transzendentale Gegenstand sein, sondern können nur die Eigenschaften dieses transzendentalen Gegenstandes sein}. Damit wären Erscheinungen nicht mögliche Gegenstände der Erfahrung, sondern nur wirkliche Gegenstände der Erfahrung, universalen Urteilen käme keine Realität zu. Wenn aber den universalen Urteilen keine Realität korrespondierte, dann könnte es auch keine kategorischen Urteile geben, denn es gälte der absurde Zweifel des extremen Empirismus, demzufolge die Existenz eines Hauses, dem ich den Rücken zukehre, nur hypothetisch ist.

{Nur das angeschaute Haus ist dann wirklich, ob das Haus, das ich nicht anschaue, existiert oder nicht, läßt sich nicht sagen, seine Existenz läßt sich nur hypothetisch annehmen. Das folgt zwangsläufig daraus, wenn zum Schema der Realität die Empfindung, also der unmittelbare Sinneseindruck, gemacht wird. Wenn aber die Bestimmung abhängig gemacht wird von dieser unmittelbaren Empfindung, dann gibt es auch nichts, was im Wechsel beharrt, denn das Beharrliche im Wechsel muß unabhängig sein von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung.}

Solch ein Empirismus könnte die Reproduktion in der Einbildungskraft nicht als für die Erkenntnis konstitutiv gelten lassen, womit das Beharrliche im Wechsel, das Schema der Kategorie Substanz, nicht einmal empirisch Geltung hätte. Entgegen dieser Konsequenz soll im Folgenden wenigstens die Möglichkeit eines partikularen prädikativen Urteils vorausgesetzt werden.

{Selbst ein partikulares prädikatives Urteil wäre nicht möglich, wenn es keine Reproduktion in der Einbildungskraft gäbe, weil dann der Gegenstand dieses Urteils überhaupt nicht identifizierbar wäre. Die Synthesis könnte sich nur als Apprehension in der Wahrnehmung, und zwar jeweils momentan bestimmen, nicht aber als Reproduktion in der Einbildungskraft, weil die Reproduktion in der Einbildungskraft nach Kant einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart vorstellt. Geht die Reproduktion in der Einbildungskraft auf bloß vorgestellte Gegenstände, dann kommt diesen Gegenständen entsprechend dem Schema der Kategorie Realität keine Realität zu. Kommt diesen Gegenständen keine Realität zu, dann lassen sich nicht ein-

mal sachhaltige partikulare prädikative Urteile formulieren. Entgegen dieser Konsequenz also soll im Folgenden wenigstens die Möglichkeit eines partikularen prädikativen Urteils vorausgesetzt werden.}

Die Empfindung, als transzendentale Materie, kann nicht transzendentaler Gegenstand sein, denn der sollte nur die Einheit des durch die Prädikate Bezeichneten sein, nicht Grund für deren Realität {und die Prädikate selbst bestimmen die Eigenschaften, die sich ihrerseits durch die Empfindungen ausweisen}. {Also kann der transzendentale Gegenstand nicht Grund für die Realität der Prädikate sein, also kann die Empfindung als transzendentale Materie auch nicht transzendentaler Gegenstand sein.} Der transzendentale Gegenstand ist leeres Subjekt der Prädikation, er ist nichts, ein ens rationis, ohne die Prädikation. Die Wahrheit der Prädikation soll in der Empfindung liegen, für die Empfindung sind Realität und Negation aber Existenzbestimmungen {entsprechend der Kantschen Darlegung des Schemas der Kategorien der Qualität}, so daß die Voraussetzung des wahren prädikativen Urteils die Existenzurteile sind, deren Gegenstand die Empfindungen sind. Esse est percipi [«Das Sein der Dinge besteht nur in der Wahrnehmung«. Bekannter Lehrsatz des Empiristen George Berkeley].

{Das Dasein einer Empfindung macht das Schema der Realität aus, das Nichtsein einer Empfindung macht das Schema der Negation aus, so daß es sich hier bei dem Schema der Realität um Bestimmungen der Existenz insofern handelt, als von den Empfindungen Existenz entweder bejaht oder verneint wird. Dann ist aber das prädikative Urteil auf ein Existenzurteil über die Empfindungen zurückzuführen. Die Wahrheit der Prädikation soll in der Empfindung liegen, für die Empfindung sind Realität und Negation aber Existenzbestimmungen, so daß die Voraussetzung des wahren prädikativen Urteils die Existenzurteile sind, deren Gegenstände die Empfindungen sind. Das ist der subjektive Idealismus von Berkeley.}

{Ich möchte an der Stelle eine kurze Zwischenbemerkung machen: Wenn Sie den Band „Materialismus und Empiriokritizismus“ von Lenin lesen, dann wird dort mit einer Hau-Ruck-Argumentation alles nach Kant einschließlich auf den subjektiven Idealismus zurückgeführt. Die Argumentation, so wie sie da steht bei Lenin, stimmt mit Sicherheit nicht, was Kant angeht. Wenn man aber hier das Schema der Kategorie Realität betrachtet, dann läuft es am Ende doch wieder auf den subjektiven Idealismus Berkeleys hinaus. Insofern ist die Polemik von Lenin gegen Kant nicht völlig falsch.}

Entweder sind nun die Empfindungen bestimmte, qualitativ unterschiedene, dann müßten sie ihrerseits Subjekte in prädikativen Urteilen sein, deren Wahrheit durch die Existenz oder Nichtexistenz der Empfindungen {die jetzt die Qualität der Empfindungen anzeigen} von Empfindungen begründet würde, oder sie sind unbestimmt, dann sind sie seiende transzendentale Materie, Sein ohne jede weitere Bestimmung, und aus dem Esse est percipi wird die Tautologie Esse est [Sein ist].

{Das heißt aber nichts anderes, als daß diese Empfindungen unbestimmt sind, denn Empfindungen von Empfindungen kann es nicht geben für eine reine Rezeptivität, die an sich selbst nicht reflexiv ist. Oder aber die Empfindungen sind qualitativ nicht unterschieden, dann sind sie unbestimmt oder sie sind seiende, man kann auch sagen: gegebene, transzendentale Materie, aber jetzt mit der Bestimmung der Unbestimmtheit. Also entweder gibt es qualitativ unterschiedene Empfindungen, dann müßen Empfindungen selbst zum Subjekt eines prädikativen Urteils gemacht werden. Realität oder Negation des Prädikats in diesem Urteil wäre aber wieder auf eine Empfindung zurückgeführt usf. Oder die Empfindungen sind einfach gegeben. Sind sie einfach gegeben, sind sie darin, daß sie einfach gegeben sind, nicht bestimmt, unbestimmt. Dann sind sie seiende oder gegebene transzendente Materie oder Sein ohne jede weitere Bestimmung und aus dem „esse est percipi“ wird die Tautologie esse est.}

{Damit wäre dann der Grund des subjektiven Idealismus gelegt mit dem Urteil: Seiendes ohne jede weitere Bestimmung ist. Jede andere Möglichkeit führt auf den Widerspruch, daß es Empfindungen von Empfindungen gebe. Hegel könnte dann sagen: Damit habe ich den Anfang der Logik, Sein ohne weitere Bestimmung – von wo ich auch anfange, bei Kant beim Schema der Realität oder sonst wo – Grundlage der ganzen Argumentation von Kant ist dann notwendig die Tautologie.}

{Dasselbe lässt sich dann nochmal machen – ich habe darauf verzichtet – wenn man den Unterschied von leerer Zeit und erfüllter Zeit bestimmen will. Entweder ist dieser Unterschied ein qualitativ bestimmter, dann müßte die unterschiedliche Qualität in einem prädikativen Urteil angegeben werden. Dieses müßte über das Schema der Realität auf andere Empfindungen bezogen sein, oder es ist erfüllte Zeit an sich und leere Zeit an sich oder Sein und Nichts ohne jede weitere Bestimmung. Auch dann wäre das auf den ersten Satz der Hegelschen Logik zurückgeführt.}

Jetzt folgt ein längerer Exkurs, um auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises vorzubereiten, der sich ja auf die Frage der Realität oder Nichtrealität oder auf die Begründbarkeit der Realität des ens realissimum bezieht. Der kosmologische Gottesbeweis schließt vom effectus auf die causa. Das einzelne Seiende ist kein ens a se, subsistiert nicht in sich, hat nicht in sich den Grund seiner Existenz sondern in einem Anderen. Die Reihe der Existenzgründe könne nicht als im Endlosen sich verlaufende gedacht werden, wenn nicht dies Endlose als Eines, das Unendliche {oder Absolute} gedacht werde.

{Die Argumentation geht genauso wie bei Aristoteles: Die Zahl der Wesenheiten oder Prinzipien kann nicht unendlich sein, denn wenn die Zahl der Wesenheiten oder Prinzipien unendlich ist, dann gibt es keinen Grund für die Bestimmtheit des Endlichen. Gibt es keinen Grund für die Bestimmtheit des Endlichen, dann ist das Endliche für das Prinzip unbestimmt. Ebenso kann die Zahl der Existenzgründe nicht ins Unendliche verlaufen. Man braucht also bloß das Argument, das Aristoteles für die Wesenheiten verwendet, hier zu beziehen auf die Existenzgründe.}

Anselm von Canterbury hat als erster erkannt, daß mit dem kosmologischen Gottesbeweis der Beweisgrund für die Existenz des Absoluten das Kontingente ist, so daß die Existenz des Absoluten für die Vernunft abhängig ist von dem Kontingenten.

{Sie finden dieselbe Argumentation auch wieder in der „Negativen Dialektik“, ganz merkwürdig als „kein Sein ohne Seiendes“. Das ist eigentlich eine Konsequenz des kosmologischen Gottesbeweises. Ich kann das Absolute nicht beweisen, wenn es nicht unterschiedenes Seiendes gibt, das die Wirkung dieses Absoluten ist. Wäre aber der Beweisgrund für die Existenz des Absoluten das Kontingente, dann wäre für den Beweis die Existenz des Absoluten abhängig von dem Kontingenten.}

Dann aber wäre das Absolute nicht ens a se, sondern ein ens ab aliud. Daraus folgt ein Zirkel: Der Existenzgrund ist Grund seines Beweisgrundes. Entweder sind dann Existenzgrund – das Absolute – und Beweisgrund – das Kontingente – {abhängig gedacht, und damit wird das Absolute selbst zu einem Kontingenten, was ein Widerspruch in sich ist}, in formaler Weise ineinander enthalten, dann wird der Existenzgrund, das Absolute, als vom Beweisgrund, dem Kontingenten, abhängig gedacht, selbst zu einem Kontingenten, was ein Widerspruch in sich ist, oder aber der Beweisgrund ist im Existenzgrund in eminenter Weise enthalten, dann ist das Absolute nicht aus dem Beweisgrund sondern nur aus sich zu erkennen.

{Eine Anmerkung dazu: Wird Existenzgrund und Beweisgrund in formaler Weise ineinander enthalten gedacht, resultiert eigentlich daraus der Determinismus des mechanischen Materialismus: Alles hat seinen Existenzgrund in einem Anderen, aber dies Andere, der Existenzgrund, ist vom selben ontologischen Rang wie der effectus, so daß sich innerhalb ein und desselben ontologischen Ranges ein vollständiges Determinationsverhältnis ergäbe. Das gilt auch für die Kantsche Bestimmung der Kategorie Kausalität, daß eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer Regel folge, so daß die Erscheinung A die Ursache der Erscheinung B ist.}

{Oder aber der Beweisgrund ist im Existenzgrund in eminenter Weise enthalten, dann ist das Absolute nicht aus dem Beweisgrund, sondern nur aus sich zu erkennen. Also entweder ist der Existenzgrund in dem Beweisgrund in formaler Weise enthalten, dann wird der Existenzgrund zu einem Ding neben anderen Dingen, dann wird der Existenzgrund selbst zu einem Kontingenten. Ist der Existenzgrund selbst ein Kontingentes, widerspricht das der Absicht des kosmologischen Gottesbeweises, nämlich die unbedingte Ursache alles Bedingten zu finden, das Absolute, als Ursache alles Kontingenten. Wird aber der Existenzgrund des Kontingenten gedacht als durch einen Hiatus von dem Kontingenten selbst getrennt, dann ist die Beweiskette nicht vollständig oder nicht schlüssig, weil von dem, was in den Beweisgründen nur in formaler Weise enthalten ist, auf das geschlossen wird, in dem die Beweisgründe in eminenter Weise enthalten sein sollen – eine Formulierung, die ich von Descartes übernommen habe. Wenn der Existenzgrund den Beweisgrund in eminenter Weise enthält, kann ich aus den Beweisgründen nicht auf den Existenzgrund schließen, denn würde ich diesen Schluß machen, würde ich gerade einen Unterschied in der Seinsordnung in der analogia entis überspringen. Also wäre das Absolute nur aus sich selbst, nicht aus etwas anderem zu erschließen. Daß also der kosmologische Gottesbeweis darauf führt, daß entweder das Absolute zu einem begrenzten Kontingenten neben anderen Kontingenten gemacht wird, oder daß die Beweiskette nicht schlüssig ist, weil von einem Bedingten auf das Unbedingte geschlossen wird. Das ist die Kritik am kosmologischen Gottesbeweis.}

Und die Einsicht, daß der kosmologische Gottesbeweis für sich auf eine Antinomie führt ist, bei Anselm von Canterbury, der ontologische Gottesbeweis.

{Also nicht einfach in der Weise, daß geschlossen wird von dem Begriff des ens realissimum auf dessen Existenz, sondern die Notwendigkeit dieses Schlusses ergibt sich selbst aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises. Aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises insofern, als er nicht beweiskräftig sein kann.}

Weil das ens a se {das Sein, das aus sich ist} kein ens ab aliud ist {denn es ist auch nicht ab aliud, aus einem anderen, nämlich dem effectus zu erschließen}, kann es nur aus sich als Beweisgrund erschlossen werden. Für ein ens ab aliud ist das ens a se ein aliud {für ein anderes Seiendes ist das Absolute selbst ein anderes als dies andere kontingente Seiende selbst}. Das Kontingente kann also nicht die volle Realität der Idee des Absoluten haben, es macht das Absolute notwendig zu von ihm Unterschiedenen Seienden, zu etwas neben sich. Daß es das notwendig macht, ergibt sich aus seiner Kontingenz, und die Einsicht in seine Kontingenz ist die Einsicht darein, daß es das Absolute faßt als Etwas, das nicht das Absolute ist {oder das Absolute faßt in einem Begriff, der notwendig falsch ist}. Diese Kritik am ontologischen Gottesbeweis ist aber gerade der Grund, der der zum ontologischen Gottesbeweis nötigt.

{Das ist nochmal der Grund für den ontologischen Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury. Daß aber auch das Kontingente in der Einsicht in seine Kontingenz das Absolute notwendig faßt als etwas, was nicht das Absolute ist, ist zugleich auch eine Kritik am ontologischen Gottesbeweis, nämlich eine Kritik am ontologischen Gottesbeweis insofern, als ja etwas Abhän-

giges, das menschliche Bewußtsein, das Absolute erfassen soll und zwar in seiner Notwendigkeit erfassen soll.}

Kants Argument, man könne aus dem Begriff einer Sache nicht deren Existenz „herausklauben" gilt für jeden Begriff einer kontingenten Sache. Sein Begriff der 100 Taler, der ihn nicht um einen Groschen reicher machte, war wie die fingierten Insel des Mönches Gaunilo der Begriff eines Kontingenten.

{Der Mönch soll ein französischer Adeliger gewesen sein, der die Fehden satt hatte und ins Kloster gegangen ist. Er hat als erster die Kritik am ontologischen Gottesbeweis formuliert. Er hat formuliert, ich kann mir ja den Begriff einer Insel vorstellen, ohne daß dem notwendig die Existenz dieser Insel korrespondieren müßte. Das ist genau das Argument, das Kant mit den hundert Talern bringt. Das liegt daran, daß aus der Vorstellung einer Insel, eines Kontingenten – und das Bild ist da sehr hübsch – , eines Begrenzten, nicht notwendig dessen Existenz folgte, denn sonst ergäbe sich der Widerspruch, daß die Existenz eines Kontingenten notwendig wäre, eben damit wäre es nicht kontingent. Das liegt daran, daß für jedes endliche Bewußtsein Gott etwas anderes ist, als es selbst, damit von ihm unterschieden. Als von ihm unterschieden ist es auch ein Seiendes unter Seienden. Ist es ein Seiendes unter Seienden ist es begrenzt Seiendes, und das begrenzt Seiende ist hier im Bild der Insel festgehalten.}

Anselm hat darauf geantwortet, daß über das Absolute hinaus nichts größeres zu denken möglich sei, ist damit aber in den kosmologischen Gottesbeweis zurückgefallen, denn das Größte, was zu denken ist, ist der regressus in infinitum, der selbst Folge des Defizits des endlichen Verstandes ist. Für den endlichen Verstand ist dann das ens a se ein aliud, damit ein seinem Begriff nach Begrenztes, Kontingentes ist, und dessen Existenz läßt aus seinem Begriff sich nicht herausklauben.

{Jede Kritik an dem ontologischen Gottesbeweis verfehlt den ontologischen Gottesbeweis notwendig deswegen, weil sie von einem Begriff eines Gegenstandes ausgeht, der selbst begrenzt und kontingent ist. Aber der Begriff des Absoluten, der selbst begrenzt ist, ist selbst gesetzt, im ontologischen Gottesbeweis dadurch, daß ein Endliches, als von dem Absoluten unterschieden, die Existenz dieses Absoluten nicht ergreifen kann.}

Dem vollen Umfange nach hätte dann nur das Absolute ein Bewußtsein von seinem Sein {oder nur im Absoluten fielen Bewußtsein und Sein zusammen}, für das kontingente Bewußtsein fiele der ontologische Gottesbeweis immer wieder zurück in den kosmologischen Gottesbeweis und dessen Aporien.

{Das ist genau die Konstellation des Verhältnisses von ontologischem Gottesbeweis und kosmologischem. Der ontologische Gottesbeweis ist begründet aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises, aber die Kritik des kosmologischen Gottesbeweises führt auf einen Begriff des Absoluten, der für den beweisenden endlichen Verstand wiederum unfaßbar ist. Weil er nicht faßbar ist, ist er nur in unendlicher Annäherung oder als regressus in infinitum faßbar. Aber der regressus in infinitum war gerade das Argument des kosmologischen Gottesbeweises, d.h. die Kritik am regressus in infinitum war gerade das Argument des kosmologischen Gottesbeweises.}

Das Bewußtsein des Absoluten, dessen Selbstgewißheit, wäre für das Kontingente nie zu erreichen, dem nur das Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht bliebe. Die vollständige Disjunktion von Absolutem und Kontingentem verschlösse das Absolute in der reinen Transzendenz, es würde zum deus absconditus, dem abwesenden Gott, dessen absolute Macht immer wieder nur die Bestätigung der Kontingenz des Kontingenten wäre.

{Für die Menschen würde sich bei der Existenz oder Nichtexistenz dieses Gottes nichts ändern. Auf die Schwierigkeiten, die ich versucht habe hier darzustellen, läuft jeder Versuch einer Letztbegründung hinaus, einer Begründung, die bei einem Ersten beginnt, sei dieses Erste nun die sozialgeschichtliche, historische Realität oder sei dies Erste der Geist selber. Jedesmal wird das zu Begründende von der Begründung vorausgesetzt, und indem das zu Begründende von der Begründung vorausgesetzt ist, wird jedesmal wieder der Schritt vom kosmologischen Gottesbeweis, dem Beweis aus kontingenten Beweisgründen zum ontologischen Gottesbeweis gemacht. Der ontologische Gottesbeweis hat zum Resultat einen Begriff des Absoluten oder der Realität des Absoluten, der selbst wieder nicht faßbar ist für ein Bewußtsein, das seinerseits kontingent ist und das sich deswegen wieder in den regressus in infinitum auflösen muß. Das liegt in der Form einer jeden Begründung – und eine Argumentation, die darauf nicht reflektiert, wird immer wieder in einen naiven kosmologischen Gottesbeweis oder dessen Analogie zurückfallen, nämlich das zu Begründende, weil es seiner Existenzgründe mächtig sein soll, aus den kontingenten Bedingungen zu explizieren und damit Notwendigkeit und Allgemeinheit der Begründung ebenso sehr zu negieren. Wäre die Selbstgewissheit des Absoluten für die einzelnen Subjekte erreichbar, so wären sie jedes für sich das Absolute selbst, sie selbst wären ens a se. Das hat sich gezeigt in der Adaption des ontologischen Gottesbeweises durch Descartes. Wobei Descartes dann zunächst Grund der Selbstgewissheit, Reflexion und Existenzgrund trennt, um hernach in seinem ontologischen Gottesbeweis dann Grund der Selbstgewißheit und Existenzgrund zu vereinigen.}

Wäre die Selbstgewissheit des Absoluten für die einzelnen Subjekte erreichbar, so wären sie jedes für sich das Absolute selbst, sie selbst wären a se. In der Umgangssprache der bürgerlichen Ideologie heißt das sich eine Existenz schaffen, ein self made man zu sein.

{Sich eine Existenz schaffen heißt nicht: Sich die Existenz schaffen, sondern sich eine, d. h. eine beliebige, d. h. eine kontingente Existenz schaffen. Darin liegt immanent ein Widerspruch zu dem Anspruch, der in dieser umgangssprachlichen Formulierung steckt. Oder in der umgangssprachlichen Redeweise, ein self made man, ein sich selbst machender Mann ‚zu sein.}

Auch das ist im ontologischen Gottesbeweis angelegt: Das Absolute soll eine Idee im intellectus und in re, im Bewußtsein und in der Wirklichkeit sein, und die Idee im Bewußtsein soll den Grund dafür in sich haben, daß sie in re, in Wirklichkeit sei. Das Bewußtsein soll nicht nur Grund seiner selbst sein, wie in Kants Spontaneität des Verstandes, sondern auch den Beweisgrund der Realität des Absoluten in sich haben. Existierte der Beweisgrund der Existenz des Absoluten im Bewußtsein, dann kann der Beweisgrund der Existenz des Absoluten zugleich Existenzgrund des Absoluten sein, das Absolute ist dann eine Projektion des subjektiven Geistes, oder aber Beweisgrund und Existenzgrund fielen auseinander, was auf den kosmologischen Gottesbeweis zurückführte. Durchschaut aber das Bewußtsein das Absolute als seine Projektion, wird es sich selbst zum Absoluten, wobei das Absolute ebenso zu einem ens ab aliud, einem Sein durch das Bewußtsein gemacht und so negiert wird, wie an dem Absoluten, dem ens a se, als dem Ursprung der Idee des Absoluten festgehalten wird.

{Also im Begriff des Absoluten als einer Projektion des Bewußtseins ist einmal das Absolute negiert, insofern als der Grund des Absoluten nicht es selbst ist, sondern das Bewußtsein.
Ebenso sehr ist aber der Begriff des Absoluten festgehalten, denn das, was in dem Bewußtsein ist, reicht seiner Bedeutung nach über dieses Bewußtsein hinaus. Damit ist das ens a se als Ursprung der Idee des Absoluten festgehalten. Das Bewußtsein, das der Ursprung dieser Idee ist, wird sich selbst dann zum Absoluten. Damit liegt im ontologischen Gottesbeweis implizit der Zwang, das Bewußtsein oder den subjektiven Geist zum Absoluten zu erheben. Wie sehr

er sich dabei auch Objektivität vindizieren mag, jede Objektivität, die er sich vindiziert, hat er nur kraft des ontologischen Gottesbeweises.}

Alle Realität wird zu einem Relativen herabgesetzt, die eigene Realität aber zum Absoluten erhoben. In der Sprache der Theologie: Das Ebenbild Gottes setzt sich an die Stelle Gottes, oder das seiner Existenz nach Kontingente setzt sich als das Absolute. Das wäre aber der Begriff der Erbsünde. Ohne diese Erbsünde gibt es keine Selbständigkeit {des Bewußtseins} gegenüber der Realität. Da aber für die empirischen Subjekte Grund der Selbstgewißheit und Existenzgrund nicht zusammenfallen, muß sie {diese Erbsünde} permanent wiederholt werden, ohne je ihr Ziel erreichen zu können.

{Das ist das, was Adorno als Zwang zum System oder als Zwangscharakter des Systems bezeichnet: Alles muß aus dem Ersten expliziert werden können, und das Erste ist seiner Bestimmtheit nach notwendig Begriff. Wie das Erste im einzelnen aussieht, ob es das Gegebene heißt oder die Empfindung oder transzendentale Materie ist dem gegenüber gleichgültig.}

{Karl Heinz Haag hat mal formuliert}: Die Strafe für die Erbsünde ist der Zwang, sie zu wiederholen {weil Existenzgrund und Grund der Selbstgewißheit auseinanderfallen, resultiert daraus der Zwang, beides zusammenzuzwingen, und zwar in dem Begriff des ens a se, des in sich subsistierenden Absoluten, in dem Bewußtsein und Sein miteinander identisch wären}. Jenseits der Probleme ihrer Durchführung ist Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises bestimmt von der Intention, die Menschen von der Erbsünde zu erlösen. Eben dadurch setzte sich Kant an die Stelle des Erlösers, an die des Absoluten. Das hat ihm der Deutsche Idealismus nachgewiesen. vgl. Negative Dialektik (Stellung zum System, Idealismus als Wut)[1)]

---

1) Negative Dialektik, Einleitung, S. 31-34: Stellung zum System und Idealismus als Wut

— Stellung zum System: „Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet, und gehorcht bewußtlos der Idee, an den Stücken wieder gutzumachen, was es selber verübte; der Philosophie wird dies Bewußtlose bewußt. Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging.

Die traditionelle Spekulation hat die Synthesis der von ihr, auf Kantischer Basis, als chaotisch vorgestellten Mannigfaltigkeit entwickelt, schließlich jeglichen Inhalt aus sich herauszuspinnen getrachtet. Demgegenüber ist das Telos der Philosophie, das Offene und Ungedeckte, so antisystematisch wie ihre Freiheit, Phänomene zu deuten, mit denen sie unbewehrt es aufnimmt. Soviel aber bleibt ihr am System zu achten, wie das ihr Heterogene als System ihr gegenübertritt. Darauf bewegt die verwaltete Welt sich hin. System ist die negative Objektivität, nicht das positive Subjekt. In einer geschichtlichen Phase, welche die Systeme, soweit sie ernstlich Inhalten gelten, ins ominöse Reich der Gedankendichtung relegierte und von ihnen einzig den blassen Umriß des Ordnungsschemas übrigbehielt, fällt es schwer, lebendig sich vorzustellen, was einmal den philosophischen Geist zum System trieb. Die Tugend der Parteilichkeit darf die Betrachtung der Philosophiegeschichte nicht daran verhindern, zu erkennen, wie überlegen es mehr als zwei Jahrhunderte hindurch, rationalistisch oder idealistisch, seinen Widersachern war; sie erscheinen, damit verglichen, trivial. Die Systeme führen es aus, interpretieren die Welt; die anderen beteuern eigentlich immer nur: es geht nicht; resignieren, versagen im doppelten Sinn. Hätten sie am Ende mehr Wahrheit, so spräche das für die Vergänglichkeit von Philosophie. An ihr wäre es jedenfalls, solche Wahrheit der Subalternität zu entreißen und gegen die Philosophien durchzufechten, die nicht nur aufgeblasen sich die höheren

nennen: zumal dem Materialismus hängt bis heute nach, daß er in Abdera erfunden ward. Nach Nietzsches Kritik dokumentierte das System bloß noch die Gelehrtenkleinlichkeit, die für politische Ohnmacht sich entschädigte durch begriffliche Konstruktion ihres gleichsam administrativen Verfügungsrechts übers Seiende. Aber das systematische Bedürfnis; das, nicht mit den membra disiecta des Wissens vorlieb zu nehmen, sondern das absolute zu erlangen, dessen Ansprach unwillentlich bereits in der Bündigkeit eines jeden Einzelurteils erhoben wird, war zuzeiten mehr als Pseudomorphose des Geistes an die unwiderstehlich erfolgreiche mathematisch-naturwissenschaftliche Methode. Geschichtsphilosophisch hatten die Systeme zumal des siebzehnten Jahrhunderts kompensatorischen Zweck. Dieselbe ratio, die, im Einklang mit dem Interesse der bürgerlichen Klasse, die feudale Ordnung und ihre geistige Reflexionsgestalt, die scholastische Ontologie, zertrümmert hatte, fühlte sogleich den Trümmern, ihrem eigenen Werk gegenüber Angst vor dem Chaos. Sie zittert vor dem, was unterhalb ihres Herrschaftsbereichs drohend fortdauert und proportional zu ihrer eigenen Gewalt sich verstärkt. Jene Angst prägte in ihren Anfängen die fürs bürgerliche Denken insgesamt konstitutive Verhaltensweise aus, jeden Schritt hin zur Emanzipation eilends zu neutralisieren durch Bekräftigung von Ordnung. Im Schatten der Unvollständigkeit seiner Emanzipation muß das bürgerliche Bewußtsein fürchten, von einem fortgeschritteneren kassiert zu werden; es ahnt, daß es, weil es nicht die ganze Freiheit ist, nur deren Zerrbild hervorbringt; darum weitet es seine Autonomie theoretisch zum System aus, das zugleich seinen Zwangsmechanismen ähnelt. Bürgerliche ratio unternahm es, aus sich heraus die Ordnung zu produzieren, die sie draußen negiert hatte. Jene ist aber als produzierte schon keine mehr; deshalb unersättlich. Solche widersinnig-rational erzeugte Ordnung war das System: Gesetztes, das als Ansichsein auftritt. Seinen Ursprung mußte es in das von seinem Inhalt abgespaltene formale Denken verlegen; nicht anders konnte es seine Herrschaft übers Material ausüben. Das philosophische System war von Anbeginn antinomisch. In ihm verschränkte sich der Ansatz mit seiner eigenen Unmöglichkeit; sie hat gerade die frühere Geschichte der neuzeitlichen Systeme zur Vernichtung des einen durchs folgende verurteilt. Die ratio, die, um als System sich durchzusetzen, virtuell alle qualitativen Bestimmungen ausmerzte, auf welche sie sich bezog, geriet in unversöhnlichen Widerspruch zu der Objektivität, welcher sie Gewalt antat, indem sie sie zu begreifen vorgab. Von ihr entfernte sie sich desto weiter, je vollkommener sie sie ihren Axiomen, schließlich dem einen der Identität, unterwarf.

— Idealismus als Wut: Die Pedanterien aller Systeme, bis zu den architektonischen Umständlichkeiten Kants und, trotz dessen Programm, selbst Hegels, sind Male eines a priori bedingten und in den Brüchen des Kantischen Systems mit unvergleichlicher Redlichkeit aufgezeichneten Mißlingens; bei Moliere bereits ist Pedanterie ein Hauptstück der Ontologie bürgerlichen Geistes. Was an dem zu Begreifenden vor der Identität des Begriffs zurückweicht, nötigt diesen zur outrierten Veranstaltung, daß nur ja an der unangreifbaren Lückenlosigkeit, Geschlossenheit und Akribie des Denkprodukts kein Zweifel sich rege. Große Philosophie war vom paranoischen Eifer begleitet, nichts zu dulden als sie selbst, und es mit aller List ihrer Vernunft zu verfolgen, während es vor der Verfolgung weiter stets sich zurückzieht. Der geringste Rest von Nichtidentität genügte, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren. Die Auswüchse der Systeme seit der Cartesianischen Zirbeldrüse und den Axiomen und Definitionen Spinozas, in die schon der gesamte Rationalismus hineingepumpt ist, den er dann deduktiv herausholt, bekunden durch ihre Unwahrheit die der Systeme selbst, ihr Irres.

Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung. Raubtiere sind hungrig; der Sprung aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Tier ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hungers zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck dieses zweckmäßig wiederum schreckt und lähmt. Beim Fortschritt zur Humanität wird das rationalisiert durch Projektion. Das animal rationale, das Appetit auf seinen Gegner hat, muß, bereits

glücklicher Besitzer eines Überichs, einen Grund finden. Je vollständiger, was es tut, dem Gesetz der Selbsterhaltung folgt, desto weniger darf es deren Primat sich und anderen zugestehen; sonst würde der mühsam erreichte Status des wie es neudeutsch heißt, unglaubwürdig. Das zu fressende Lebewesen muß böse sein. Dies anthropologische Schema hat sich sublimiert bis in die Erkenntnistheorie hinein. Im Idealismus – am ausdrücklichsten bei Fichte – waltet bewußtlos die Ideologie, das Nichtich, l'autrui, schließlich alles an Natur Mahnende sei minderwertig, damit die Einheit des sich selbst erhaltenden Gedankens getrost es verschlingen darf. Das rechtfertigt ebenso dessen Prinzip, wie es die Begierde steigert. Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus; sie entstellt noch Kants Humanität, widerlegt den Nimbus des Höheren und Edleren, mit dem sie sich zu bekleiden verstand. Die Ansicht vom Menschen in der Mitte ist der Menschenverachtung verschwistert: nichts unangefochten lassen. Die erhabene Unerbittlichkeit des Sittengesetzes war vom Schlag solcher rationalisierten Wut aufs Nichtidentische, und auch der liberalistische Hegel war nicht besser, als er mit der Superiorität des schlechten Gewissens die abkanzelte, welche dem spekulativen Begriff, der Hypostasis des Geistes sich weigern.**)** Nietzsches Befreiendes, wahrhaft eine Kehre des abendländischen Denkens, die Spätere bloß usurpierten, war, daß er derlei Mysterien aussprach. Geist, der die Rationalisierung – seinen Bann – abwirft, hört kraft seiner Selbstbesinnung auf, das radikal Böse zu sein, das im Anderen ihn aufreizt. – Der Prozeß jedoch, in dem die Systeme vermöge ihrer eigenen Insuffizienz sich zersetzten, contrapunktiert einen gesellschaftlichen. Die bürgerliche ratio näherte als Tauschprinzip das, was sie sich kommensurabel machen, identifizieren wollte, mit wachsendem, wenngleich potentiell mörderischen Erfolg real den Systemen an, ließ immer weniger draußen. Was in der Theorie als eitel sich überführte, ward ironisch von der Praxis bestätigt. Daher ist die Rede von der Krisis des Systems als Ideologie beliebt geworden auch bei all den Typen, die zuvor in rancuneerfüllten Brusttönen übers Apercu, nach dem bereits obsoleten Ideal des Systems, nicht sich genugtun konnten. Die Realität soll nicht mehr konstruiert werden, weil sie allzu gründlich zu konstruieren wäre. Ihre Irrationalität, die unterm Druck partikularer Rationalität sich verstärkt: die Desintegration durch Integration, bietet dafür Vorwände. Wäre die Gesellschaft, als geschlossenes und darum den Subjekten unversöhntes System, durchschaut, so würde sie den Subjekten, solange sie irgend noch welche sind, allzu peinlich."

***)** »Das Denken oder Vorstellen, dem nur ein bestimmtes Sein, das Dasein, vorschwebt, ist zu dem erwähnten Anfange der Wissenschaft zurück zu weisen, welchen Parmenides gemacht hat, der sein Vorstellen und damit auch das Vorstellen der Folgezeit zu dem reinen Gedanken, dem Sein als solchem, geläutert und erhoben, und damit das Element der Wissenschaft erschaffen hat.« (Hegel, Logik I, Glockner, Band 4, S. 96.)

[Handschrift, 4. Heft, S. 31r - 36r] [Typoskript]

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

Für den Physikotheologischen Gottesbeweis ist das Verhältnis der Kategorien der Modalität {also Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit} zur Kategorie Kausalität, für den kosmologischen Gottesbeweis das Verhältnis der Kategorien der Modalität zur Kategorie der Gemeinschaft und für den ontologischen Gottesbeweis das Verhältnis der Kategorien der Modalität zur Kategorie Substanz {und Akzidenz} bestimmend.

Eine Vorbemerkung zu den Kategorien der Modalität. Sie stammen bei Kant wie alle anderen Kategorien aus der Analyse der Urteilstafel: problematische, assertorische und apodiktische Urteile.

Tafel der Urteile (B 95)	Tafel der Kategorien (B106)
4.	4.
Der Modalität nach	Der Modalität
Problematische	Möglichkeit – Unmöglichkeit
Assertorische	Dasein (Wirklichkeit) – Nichtsein
Apodiktische	Notwendigkeit – Zufälligkeit

{Sie bestimmen, wie Kant selbst sagt, den Wert – neudeutsch würde man sagen, den Status – der Kopula „ist“ innerhalb eines Urteils. Dies „ist“ – also A „ist“ B – kann problematisch, assertorisch oder apodiktisch benutzt werden. Demzufolge gibt es problematische Urteile, heute würde man sagen hypothetische Urteile. Nur versteht Kant unter hypothetischem Urteil das Verhältnis zweier Urteile und zwar genau diese Implikation, so daß die Geltung des Urteils mit einer problematischen Kopula selbst problematisch ist. Die Geltung eines assertorischen Urteils ist zwar für den Augenblick gesichert, aber nicht für alle Zeit. Und die Geltung eines apodiktischen Urteils – kommt von apodeixis = Beweis und zwar Beweis aus Prinzipien – ist für alle Zeiten gesichert. Dem entsprechen dann die Kategorien Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit.}

Die erste Schwierigkeit liegt darin, daß zu diesen Kategorien der Modalität jeweils auch die Negation dieser Kategorien der Modalität oder die Negation dieser Modalitäten in der Kategorientafel auftauchen, und deren Konstellation ist problematisch {zu Möglichkeit → Unmöglichkeit, zu Dasein → Nichtsein, zu Notwendigkeit → Zufälligkeit}. Nach Kant läßt bei der affirmativen Form der Kategorien {der Modalität} sich von Notwendigkeit auf Dasein, von Dasein auf Möglichkeit schließen, und zwar jeweils in einem Schritt. Bei der negativen Form der Kategorien läßt sich von Unmöglichkeit auf Nichtsein schließen, aber nicht von Nichtsein auf Zufälligkeit {das wäre der Begriff des nihil negativum, auf Nichtsein schließen, aber nicht von Nichtsein auf Zufälligkeit}.

Etwas kann zufällig Nichtsein oder es kann unmöglich, aber notwendig Nicht sein. Wenn es aber unmöglich ist, dann ist es notwendig nicht. Der Schluß von Nichtsein auf Zufälligkeit kann aber wahr sein, er kann auch falsch sein, also ist er selbst problematisch. {Also daß das, was nicht ist, daß das eben zufällig ist, also ebenso gut sein könnte wie nicht sein könnte. Dieser Schluß kann aber auch falsch sein, nämlich dann, wenn das, was nicht ist, unmöglich ist. Der Schluß von Nichtsein auf Zufälligkeit wäre also selbst problematisch.}

Der Schluß von Unmöglichkeit auf Zufälligkeit ist immer falsch, denn Zufälliges ist nicht notwendig, aber möglich. Das liegt daran, daß Notwendigkeit zwei Negationen hat, Unmöglichkeit und Zufälligkeit. Daß Unmöglichkeit eine Negation von Notwendigkeit ist, läßt sich daran erkennen, daß etwas nicht notwendig und unmöglich sein kann. Über den Begriff der Notwendigkeit ist ein zur metabasis eis allo genos analoger logischer Fehler möglich.

{Ich kann leider zu wenig Griechisch, um einfach zu übersetzen, was das Überspringen zu einer anderen Kategorie heißt, analog zu metabasis eis allo genos = Überspringen auf ein anderes Geschlecht. Ich mache das einmal vor: Zufälligkeit ist der Nicht-Zufälligkeit oder der Notwendigkeit entgegengesetzt. Nicht-nicht-Zufälligkeit wäre als doppelte Negation wieder Zufälligkeit oder Nicht-Notwendigkeit. Ist jetzt Nicht-Notwendigkeit auch Unmöglichkeit, dann ist Nicht-nicht-Zufälligkeit oder Zufälligkeit gleich Nicht-Notwendigkeit gleich Unmöglichkeit oder das Zufällige ist unmöglich. Das ergibt den Satz vom zureichenden Grund oder: Da hat der Satz vom zureichenden Grund seinen logischen Grund, nämlich indem zwei Negationen von Notwendigkeit einfach gleichgesetzt werden. Die eine Negation ist Unmöglichkeit, die andere Negation ist Zufälligkeit. Werden diese beiden Negationen gleichgesetzt und zwar über den Begriff der Notwendigkeit selbst und dessen negative Bestimmung, dann resultiert daraus, daß es Zufälliges nicht geben kann oder daß alles Zufällige notwendig seinen zureichenden Grund hat. Das nur als Modell, wie von der Negation der Notwendigkeit über die Notwendigkeit auf eine andere Negation der Notwendigkeit übergegangen werden kann. Kann so übergegangen werden, führt das zu einem analogen Fehler wie dem, den ich zu Anfang der Vorlesung einmal dargestellt habe über das nihil negativum.}

Die Frage, ob, wenn nach Kant von Notwendigkeit auf Dasein sich schließen läßt {und das Schema der Kategorie Notwendigkeit war die des Daseins zu aller Zeit}, Nichtsein eine weitere Negation von Notwendigkeit sei, ist genau die Frage des ontologischen Gottesbeweises: Ist das, was unter der Kategorie Substanz steht, in sich subsistiert, notwendig, und kann unmöglich nicht-sein, was notwendig ist, dann ist das der ontologische Gottesbeweis, ist das, was unter der Kategorie Substanz steht nicht notwendig, dann ist entweder Substanz kein reiner Verstandesbegriff, oder Substanz läßt sich nicht a priori auf mögliche Gegenstände beziehen, wäre mithin eine Kategorie ohne Funktion für Verstand und Vernunft.

{Eine Zwischenbemerkung: Etwas subsistiert in sich, und zwar qua kategorialer Bestimmtheit, qua synthetischem Urteil a priori, als reiner Verstandesbegriff. Dann ist das, was in sich subsistiert, qua Kategorie notwendig. Es ließe sich jetzt fragen, ob das, was in sich subsistiert, nun Eines ist oder Mehreres. Gäbe es Mehreres, das in sich subsistiert, dann wäre dies Mehrere unterschieden, unterstünde also dem disjunktiven Urteil. In seinem Unterschied wäre es abhängig nicht nur von der kategorialen Bestimmung, also dem kategorischen Urteil, das es unter die Kategorie Substanz subsumiert, sondern von einem weiteren, dem disjunktiven Urteil oder der Kategorie Gemeinschaft. Hegel würde argumentieren: Indem es Unterschiedenes ist, ist es in seiner Bestimmtheit oder ist es bestimmt durch den Unterschied. Ist es bestimmt durch den Unterschied von einem anderen In-sich-Subsistierenden, dann ist diese Bestimmtheit selbst abhängig von dem Unterschied. Also wäre die Bestimmtheit von etwas In-sich-Subsistierendem abhängig von der Disjunktion, das heißt von einem anderen In-sich-Subsistierenden. Das könnte dann entweder eine akzidentielle Bestimmung dieses In-sich-Subsistierenden sein oder es wäre eine substantielle Bestimmung. Wäre es eine substantielle Bestimmung, dann würde es nicht in sich subsistieren, denn es wäre ja in dieser Bestimmtheit qua substantieller Bestimmung abhängig von einem anderen. Wäre es aber eine akzidentielle Bestimmung, dann müßte das, was in sich subsistiert, zudem noch der Bestimmung durch Anderes offen sein. Es wäre dann Träger einer Bestimmung durch Anderes. Als solcher wäre es dieser Bestimmung nach wiederum durch anderes bestimmt und nicht an sich selbst. Es wäre, weil nicht an sich selbst bestimmt, sondern Subjekt der Bestimmung durch anderes,

eben nicht in sich subsistierend, was ja auch heißt: In allen Bestimmungen in sich subsistierend. So daß jedes Mal die Disjunktion zweier In-sich-Subsistierender auf einen Widerspruch führt. Das ist kurz referiert das, was ich ausgelassen habe am Ende der Metaphysik des Aristoteles: Der Beweis oder der Grund dafür, daß es bei Aristoteles nur einen unbewegten Beweger gibt. Das aber nur als Zwischenbemerkung.}

{Steht die Beziehung der Kategorie auf einen Gegenstand selbst unter der Modalität Notwendigkeit, was genauso viel heißt wie: Ist die Beziehung der Kategorie Substanz auf einen Gegenstand eine Beziehung a priori, dann resultiert daraus sofort der ontologische Gottesbeweis. Ist aber das, was unter der Kategorie Substanz steht, nicht notwendig, dann ist entweder Substanz kein reiner Verstandesbegriff oder aber Substanz lässt sich nicht a priori auf mögliche Gegenstände beziehen. Hier habe ich mögliche Gegenstände der Erfahrung weggelassen, denn die Kategorie Substanz läßt sich dann überhaupt nicht a priori auf mögliche Gegenstände beziehen, seien es solche der Erfahrung oder seien es solche der Vernunft. Es wäre mithin eine Kategorie ohne Funktion für Verstand und Vernunft. Für Kant ist es zweideutig bzw. bei Kant ist es zweideutig. Das Schema der Kategorie Substanz heißt das Beharrliche im Wechsel. Daß das Beharrliche im Wechsel selbst nicht einmal entsteht oder verschwindet, ist damit nicht gesagt.}

Es bliebe nach Kant die Möglichkeit {die eine aporetische Konstruktion ist innerhalb der Kritik der reinen Vernunft}, die Kategorie Substanz nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen unter der Modalität der Zufälligkeit, dann aber wäre die Differenz von Substanz und Akzidenz negiert.

{Diese Möglichkeit besteht aber nach Kant. Die Aporie bei Kant besteht dann darin, daß sich die Kategorie Substanz a priori, aber unter der Modalität der Zufälligkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen soll. Würde sie sich a priori unter der Modalität Notwendigkeit auf mögliche Gegenstände der Erfahrung beziehen, dann wären diese Gegenstände der Erfahrung notwendig durch die Kategorie Substanz bestimmt. Wenn auch die Kategorie Substanz nicht unter der Modalität Notwendigkeit steht, d. h. genauer: Wenn die Beziehung der Kategorie Substanz auf Gegenstände möglicher Erfahrung oder überhaupt auf Gegenstände nicht unter der Modalität Notwendigkeit steht, so könnten doch die Kategorien Kausalität und Gemeinschaft unter der Modalität Notwendigkeit stehen. Dies wäre eine bedingte Notwendigkeit, bei Kant eine bedingte Notwendigkeit der Existenz. Notwendig wäre die Regel der Folge der Erscheinungen, nach der Kantschen Bestimmung der Kategorie Kausalität, daß eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer allgemeinen Regel folge. Aber diese Folge hat eine Bedingung, nämlich: Die Erscheinung A muß, nach Kantschem Sprachgebrauch, gegeben sein. Ist diese Bedingung erfüllt, ist die Erscheinung A gegeben, dann folgt nach Kant daraus mit Notwendigkeit die Erscheinung B und zwar die Erscheinung B auch als die Realität der Erscheinung B oder als Existenz dieser Erscheinung. Das wäre, wenn die Beziehung der Kategorie Substanz auf mögliche Gegenstände unter der Modalität Zufälligkeit stünde, wobei Zufälligkeit Wirklichkeit durchaus einschließen kann, die Kategorie Kausalität, aber unter der Modalität Notwendigkeit.}

Ist nun etwas bedingt notwendig, dann hat die Reihe der Bedingungen {das folgt einfach aus der dritten Antinomie} eine unbedingte Bedingung oder keine unbedingte Bedingung, ist als Reihe der Bedingungen selbst notwendig oder zufällig {Wenn sie als Reihe der Bedingungen selbst zufällig ist, gibt es wieder das Problem, daß die Kategorie Kausalität unter der Modalität Notwendigkeit steht, aber der Inbegriff aller Notwendigkeiten unter der Modalität Zufälligkeit, daß der Inbegriff und der Begriff der Kausalität einander widersprechen, was die Modalität angeht}. Ist sie als Reihe der Bedingungen selbst notwendig, so ist die unbedingte Bedingung selbst nicht notwendig oder a se notwendig, zufällig {aus sich notwendig; die unbe-

dingte Bedingung selbst zufällig} oder a se notwendig. Unter der Voraussetzung, daß die Kategorie Substanz nur unter der Modalität Zufälligkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen ist, und durch ihre Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung restringiert ist, kann die unbedingte Bedingung, die a se notwendig ist, nicht unter der Kategorie Substanz stehen, denn das ergäbe den Widerspruch, daß etwas, was a se notwendig ist, unter der Modalität Zufälligkeit stünde. Das schließt nicht aus, daß etwas a se notwendig ist, sondern nur, daß, was a se notwendig ist, in keiner Weise näher bestimmt werden kann {denn jede Bestimmung setzt eine Charakterisierung durch Prädikate voraus. Das, was durch Prädikate charakterisiert wird, muß aber unter der Kategorie Substanz stehen, weil es das logische Subjekt jedes prädikativen Urteils bestimmt. Also schließt es nicht aus, dass etwas a se notwendig ist, sondern nur, daß was a se notwendig ist, in keiner Weise näher bestimmt werden kann}, was darum der bloßen Behauptung äquivalent ist, etwas sei notwendig so wie es ist.

Ich will jetzt nur zwei Folgerungen daraus vortragen:

1.) Was a se (aus sich) notwendig ist, kann nicht nicht sein, ist insofern nicht allmächtig, als es sich selbst nicht negieren kann. Stanislav Lem hat sich einen Gott ausgedacht, der sich selbst gründlich satt hat aber sich nicht los wird {und weiß, daß er sich nicht loswerden kann}. Möglicherweise ist dieser Gott sich selbst die Hölle und ihr einziger Insasse.

2.) Wenn die Kategorie Substanz nur unter der Modalität Zufälligkeit auf mögliche Gegenstände der Erfahrung zu beziehen ist, mithin das, was a se notwendig ist, nicht unter der Kategorie Substanz steht, kann Gott sich nicht in einem Gegenstand möglicher Erfahrung verkörpern. Das ist die radikale Kritik an der Christologie. Sie kann zwei Konsequenzen haben: Es gibt nichts Göttliches in der Wirklichkeit, und {die andere wäre} das Göttliche ist Substanz a se aber Sterblich, steht also unter der Modalität der Zufälligkeit.

Das erste, daß die Kategorie Substanz, eben weil ihre Beziehung auf mögliche Gegenstände unter der Modalität Zufälligkeit steht, eine bloße Relation sei, diese erste Möglichkeit der reinen Funktionalität der Substanz ist symbolisiert durch das leere Kreuz des Protestantismus.

Die zweite Möglichkeit, daß Substanz zwar unter der Modalität Zufälligkeit steht, aber nicht ausschließt, daß etwas aus sich ist, wäre die immer vage Hoffnung auf Wiederauferstehung Gottes in den Menschen.

Diese beiden Konsequenzen sind weder disjunkt, noch folgt die Wiederauferstehung mit der Funktionalität der Substanz aus der Kritik der Christologie.

{Das eine wie das andere folgt aus der Kritik der Christologie oder allgemein gesprochen aus der Kritik der Religion. Aber diese beiden Folgerungen schließen sich weder aus, notwendig aus, noch notwendig ein. Sie sind sozusagen Aufspaltungen innerhalb der Folgerungen selbst, die eine Selbständigkeit gegeneinander haben, wobei allerdings die Kritik der Christologie die Voraussetzung dafür ist, daß Etwas, was seiner Existenz nach zufällig ist, doch aus sich selbst sei oder etwas An-sich-Seiendes sei oder mit Kant formuliert, daß die Menschen Zwecke an sich selbst sind.} [Soweit die beiden Folgerungen]

Da nach Kant Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit Momente des Denkens sind, die auch in dieser Folge dem Erkennen nacheinander zukommen, beginnt er folgerichtig mit dem unproblematischsten dieser Begriffe, nämlich mit dem des problematischen Urteils bzw. der Kategorie Möglichkeit {Das Problem liegt nur darin, daß wir gleichzeitig die Kategorie Unmöglichkeit verwandten und Unmöglichkeit zugleich notwendig Nichtsein impliziert}.

Kant, K.d.r.V., B 599 f (A 571 f) [Ed. Schmidt, S. 552]:

„Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allenmöglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. …“

— {Von allen möglichen Prädikaten, die paarweise im Verhältnis einer vollständigen Disjunktion stehen, A und nicht Ā, muß einem Ding jeweils eines zukommen, entweder die Affirmation oder die Negation. Etwas ist rund oder nicht rund, etwas ist farbig oder nicht farbig, usw.}

„Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. …“

— {Damit kein Irrtum entsteht: Ein jedes Ding seiner Möglichkeit nach unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung. Durchgängige Bestimmung heißt, ein jedes Ding ist in allen Teilen bestimmt. Ist es in allen Teilen bestimmt, läßt sich seine Bestimmtheit auffassen als Resultat einer großen Zahl von Disjunktionen und Entscheidungen zwischen diesen Disjunktionen. Das Ding ist entweder A oder nicht Ā, B oder nicht B, C oder nicht C. Wenn man alle Prädikate durchgeht, hat man entweder in einer affirmativen, bejahenden oder negativen, verneinenden Zuordnung dann alle Bestimmtheiten des Dinges, und alle Bestimmtheiten des einzelnen Dinges wären die durchgängige Bestimmung oder die Festlegung der Bestimmtheiten wäre die durchgängige Bestimmung dieses Dinges, so daß die Klasse aller Prädikate die Möglichkeit der Bestimmtheit, und zwar der durchgängigen Bestimmtheit eines jeden Dinges enthält, aber insofern, als es durch eine Reihe von Disjunktionen und Entscheidungen zwischen den Disjunktionen bestimmt werden kann. Die gesamte Möglichkeit, also der Inbegriff aller Prädikate, ist dann Voraussetzung für die durchgängige Bestimmtheit des Dinges. Ist jetzt das Ding nichts anderes als die Synthesis seiner Prädikate, und das war es ja nach der Kantschen Theorie des transzendentalen Gegenstandes, der keine andere Funktion hatte als diese, die Prädikate zu synthetisieren, dann ist das Ding selbst nur möglich aufgrund des Inbegriffs aller Prädikate und der Synthesis entweder dieser Prädikate oder ihrer Negationen in einem.}

„Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt, und nicht bloß die logische Form. …“

— {Daß das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung den Inhalt betrifft und nicht bloß die logische Form, liegt daran, daß sich zwischen A und nicht Ā auf der einen Seite und B und nicht B auf der anderen Seite kein Unterschied bestimmen läßt, wenn man nicht weiß, was A und was B bedeutet. Nicht bloß logisch, sondern dem Inhalt nach müßen diese Prädikate bestimmt sein, weil sonst die einzige Bestimmtheit des Prädikats die leere Disjunktion A und nicht Ā wäre. Entweder kommt also dem Prädikat A zu oder nicht Ā. Weiter könnten die Prädikate nicht unterschieden werden. Werden sie noch weiter unterschieden als nur durch Realität und Negation, dann muß ihr Unterschied woanders begründet sein als in der bloßen logischen Form des Urteils oder in der bloßen logischen Relation zweier Urteile. Die Disjunktion ist eine Relation zweier Urteile.}

„Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate {und zwar aller der Prädikate}, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vor-

stellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung {nicht eine logische, sondern transzendentale Voraussetzung!}, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll."

— {Die transzendentale Materie soll jetzt genau das sein, was der Begriff der Möglichkeit der Daten ist, die selber nicht rein logisch bestimmt werden können.}

Kann die Substanz, garnicht anders, als durch die Prädikate bestimmt werden, ist sie die Regel der Synthesis der Prädikate, dann ist der Inbegriff aller Prädikate der Begriff der Substanz als der Materie zu aller Möglichkeit eines bestimmten Dings. Prädikate können nun sowohl durch ihre Beziehung auf die Sinnlichkeit als auch durch die Beziehung zueinander bestimmt sein. Aufeinander sind sie bezogen durch Subsumtion «rot unter farbig», Konjunktion «rot und rund» und Disjunktion «rot oder grün», wobei in diesen Beispielen von ihrer qualitativen Bestimmtheit durch ihre Beziehung auf die Sinnlichkeit Gebrauch gemacht wurde.

{Die Beziehung der Prädikate aufeinander wäre die der Subsumtion, etwa rot unter farbig, der Konjunktion, etwa rot und viereckig, und der Disjunktion, rot oder grün, wobei jedes Mal eine Beziehung zueinander, die affirmativ ist, sei es Subsumtion, sei es Konjunktion, voraussetzt die Unterschiede der Prädikate. In diesen Beispielen ist immer schon von ihrer qualitativen Bestimmtheit durch ihre Beziehung auf die Sinnlichkeit Gebrauch gemacht. Wenn ich sage, rot oder viereckig, entspricht das einer Beziehung auf das Vorstellungsvermögen, mithin auf etwas, das zu der Sinnlichkeit in einer Beziehung steht.}

Soweit die Prädikate nur durch die logische Beziehung zueinander bestimmt sind, wäre z.B. die Disjunktion «rot oder nicht rot», die immer noch die qualitative Bestimmtheit «rot» enthält. Nun wäre, eine bestimmte Zahl qualitativer Bestimmtheiten, nicht alle, gegeben, es möglich, einen Gegenstand durchgängig durch negierte Prädikate dieser Art zu bestimmen, ihn also durch eine Konjunktion von negierten Prädikaten zu bestimmen, nicht rot und nicht rund und nicht symmetrisch usf.

{Das ist einfach so: Wenn ich sage, das Ding ist nicht rot, nicht rund und eine ganze Reihe von solchen Prädikaten aneinanderreihe, dann weiß ich immer noch nicht, wie es beschaffen ist. Durch eine Konjunktion von nur negierten Prädikaten ist keine Bestimmung eines solchen Dings möglich. Es geht also nicht, von der Beziehung auf Sinnlichkeit völlig zu abstrahieren, nicht rot abstrahiert selbstverständlich von der Sinnlichkeit, weil rot nicht als affirmatives Prädikat in einer solchen Bestimmung auftritt.}

Kant sagt: „Nun kann niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde liegen habe". (K.d.r.V., B 603, Ed. Schmidt, S. 554 19 f) Die zu Grunde liegende Bejahung muß also anders bestimmt sein als durch die Verneinung der Verneinung {die Negation der Negation}, oder die durchgängige Bestimmung ist nicht möglich als eine rein logische Bestimmung {als eine Folge von rein logischen Disjunktionen}.

{Genau das hat Hegel im Anfang der Logik versucht. Er hat gesagt, ohne Disjunktion geht es gar nicht. Also ist die Disjunktion als Voraussetzung einer jeglichen Bestimmung selbst schon das, woraus ich diese Bestimmung entwickeln kann.}

Demzufolge enthält die transzendentale Materie mehr als logische Relationen. Sie ist zwar einerseits Träger, Substanz logischer Relationen, aber die sind Relationen eines außerlogischen, das zunächst nur dadurch bestimmt ist, daß es durch logische Bestimmungen allein nicht zu bestimmen ist.

{Und das ist genau der Kantsche Begriff der transzendentalen Materie. Die ist ausschließlich dadurch bestimmt, daß sie durch rein logische Bestimmungen nicht zu bestimmen ist. Es gibt keinen positiven Begriff von Materie, sondern nur den, daß das, was transzendentale Materie ist, notwendig angenommen werden muß als das, was durch rein logische Bestimmungen nicht zu bestimmen ist. Und das ergibt einen anderen Begriff der transzendentalen Materie als im Schema der Realität auftritt.}

Diese Substanz – nur als Inbegriff aller Prädikate – ist qua logischer Relation geordnet, denn sonst enthielte der Inbegriff aller Prädikate nicht nur die Prädikate rot und grün, sondern auch die Prädikate rot und nicht-rot, wäre als Inbegriff aller Prädikate in sich widerspruchsvoll. Er enthielte {jedes Prädikat samt seiner Negation} Alles Mögliche, nichts Bestimmtes, als Nichts. Der Inbegriff aller Möglichkeit ist dem Begriff nach die Möglichkeit von Nichts, es sei denn, dieser Inbegriff aller Möglichkeit wäre selbst schon an sich geordnet. Und daß dieser Inbegriff aller Möglichkeit selbst schon an sich geordnet ist, hieße nichts anderes, als daß die Ontologie von Kant nur in den Bereich der Erscheinungen transponiert wäre. Ist aber dieser Inbegriff aller Möglichkeit an sich geordnet, dann impliziert er selbst das transzendentale Ideal als Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst.

[Handschrift, 4. Heft, S. 37r - 42r] [Typoskript]

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

Zu Anfang möchte ich ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft vorlesen:

Kant, K.d.r.V., B 600 f (Ed. Schmidt, S. 552 f, ab Zeile 14):

„Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll."

— Die etwas krause Formulierung eines Begriffs „der Materie zu aller Möglichkeit" ist nicht einfach mißglückt, sondern bestimmt eine Schwierigkeit des Begriffs der Materie selbst. Wird dieser Begriff realistisch interpretiert, dann ist Materie Substanz in der alten ontologischen Bestimmung. Sie ist diese Substanz aber nicht als bestimmte, sondern hypokeimenon aller Bestimmtheit. Erst durch die Bestimmung wird aus der Materie der Gegenstand möglicher Erfahrung {also bei Kant durch Prädikate}, so daß die Materie die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ist, dynamis {Möglichkeit} im Aristotelischen Sinne.

Anmerkung: Welche objektive Bedeutung die Aristotelischen Begriffe haben läßt sich daran ablesen, daß sie in der Erkenntnistheorie, die explizit anti-aristotelisch ist, sich reproduzieren {sie sind Begriffe, die in jeder philosophischen Reflexion, sei es in offener, sei es in einer verdeckten Form, wiederkehren}.

Als Grundlage aller Bestimmtheit der Gegenstände ist die Materie zugleich Inbegriff aller Gegenstände unter Abstraktion von der Bestimmtheit der Gegenstände, denn als bestimmter Inbegriff aller Gegenstände wäre Materie selbst schon bestimmter Gegenstand, also von anderen Gegenständen unterschieden und könnte nicht mehr alle Bestimmtheiten der Möglichkeit nach in sich enthalten. Die Abstraktion von der Bestimmtheit der Gegenstände impliziert den Ausschluß der Prädikate aus dem Begriff der Materie, für sie bleibt nur das Existenzurteil, wobei das Subjekt dieses Existenzurteils nur durch das Existenzurteil bestimmt, es ließe sich auch sagen: Definiert ist. Dann aber sind Materie, Möglichkeit, Sein, Geist nur verschiedene nomina für das durch das Existenzurteil definierte Subjekt des Existenzurteils.

Kant, K.d.r.V., B 601 f (Ed,. Schmidt, S. 553):

„Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, sofern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben || sind, oder nebeneinander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß."

— {Darin ist der folgende Widerspruch enthalten: Daß einmal dort steht, daß der Inbegriff aller Möglichkeit alle Prädikate enthält, also vollständig als selbst noch unbestimmt ist, daß

hernach gezeigt wird, daß diesem Inbegriff nicht Prädikate zugeordnet werden können. Würden ihm nämlich Prädikate zugeordnet, so, weil er der Inbegriff aller Prädikate ist, auch einander widersprechende, so daß das Subjekt, so daß dieser Inbegriff als Subjekt eines Urteils zugleich einander ausschließende Prädikate zugeordnet bekommt. Das ist unmöglich, wenn der Widerspruch vermieden werden soll. Dadurch wird der Begriff dieses Inbegriffs aller Prädikate, wie Kant sagt, geläutert, weil er eine Menge von Prädikaten ausstoße. Es sollen aber gleichwohl Prädikate übrigbleiben, die dann die Bestimmtheit des Unbestimmten wären, um so einen „Begriff von einem einzelnen Gegenstande" zu begründen, „der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß".}

{Das Ideal der reinen Vernunft, um es verständlich zu machen, ist das ens realissimum oder Gott. Es soll also das, was völlig unbestimmt ist, als Inbegriff durch den Ausschluß einiger Prädikate soweit bestimmt werden, daß es selbst zum einzelnen Gegenstand wird. Wenn es aber selbst zu einem einzelnen Gegenstand gemacht wird, dann wird es zu einem Gott neben der Welt. Kant kann seine spätere Kritik des ontologischen Gottesbeweises nur darauf gründen, daß er zuvor aus dem Inbegriff aller Möglichkeit diesen einzelnen Gegenstand gemacht hat, der ein Gegenstand unter anderen ist, und dann kann er allerdings sagen: Aus dem Begriff des Gegenstandes folgt nicht die Existenz des Gegenstandes, also dessen, was dieser Begriff unter sich begreifen soll. Dort ist eigentlich, könnte man mit einem Kantschen Wort sagen, die Subreption angelegt für seine Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises.}

Das Ideal der reinen Vernunft kann dann nur {wenn diese Subreption nicht mitgemacht wird} das Sein ohne jede weitere Bestimmung sein, von dem Hegel zu Recht sagen kann: Dies Sein ohne jede weitere Bestimmung ist als Resultat der Abstraktion {von aller Bestimmtheit} nicht das, wovon abstrahiert wurde, also ist es nur zu denken, und das was nur zu denken ist, ist nur durch das Denken, und zwar im Denken, das alle Prädikate, die nicht durch Denken gesetzt sind, in der Abstraktion von sich ausgestoßen hat, also ist es das Gedachte des reinen Denkens, also ist es Geist {Oder: Das Sein ist zugleich reiner Geist}. Zugleich ist es Subjekt des Existenzurteils, das zunächst durch nichts anderes als das Existenzurteil bestimmt ist, also ist es Sein, ergo ist das Sein reiner oder besser: absoluter Geist.

{Das ist eine Konsequenz, die Hegel einfach aus solchen Passagen bei Kant gezogen hat. Kant sagt ja selbst vom Ideal der reinen Vernunft: Das, was Ideal ist, was Ideal der reinen Vernunft ist, ist zugleich die Materie zu aller Möglichkeit, und zwar a priori die Materie zu aller Möglichkeit der Dinge. Das, was die Materie zu aller Möglichkeit der Dinge ist, ist die Bedingung der Existenz dieser Dinge, also ist das reine Existenzurteil, hier bezogen auf die Existenz dieser Möglichkeit als auf das Ideal der reinen Vernunft, zugleich die Bestimmung der Möglichkeit aller Dinge.}

Exkurs: Ich habe einen sehr putzigen Vortrag von Hans Heinz Holz {im Radio} gehört, der den späten Engels mit Hilfe der Fundamentalontologie interpretierte. Das ging {mit einem Argument von Joseph König} so: Denken ist Denken von kontingenten Subjekten, die selbst nicht der Inbegriff alles Seienden sind. Diese Subjekte vermögen den Begriff des Seins zu denken {Holz fügt dann an: Der Gedanke Sein begleite alle meine Vorstellungen}, also einen Begriff, der ihrer Kontingenz transzendent ist. Als kontingente Subjekte vermöchten sie das, was ihnen transzendent ist, von sich aus nicht zu denken, wenn sie also «Sein» denken, erscheint in ihrem Denken etwas, was sie von sich aus nicht zu denken vermöchten, die reine Objektivität {die ihrer Kontingenz transzendent ist}. Da sie es von sich aus nicht zu denken vermöchten, das Sein aber im «Sein-Denken» erscheint, kann das Denken nicht der Grund des «Sein-Denkens» sein, ergo erscheint im «Sein-Denken» etwas im Denken, das seinen Grund woanders hat. Wo wohl: Selbstverständlich im Sein selbst. Also sagt sich im «Sein-Denken» das Sein dem Denken zu, womit dann begründet wäre, daß das Sein das Bewußtsein be-

stimmt, das als ein Seiendes selbst in diesem Sein die Bedingung seiner Möglichkeit findet. {Soweit das Argument, mit einer kleinen Entstellung: Ich habe gesagt, sagt sich das Sein dem Denken zu. So war es nicht formuliert. Ich habe mir die Formulierung leider nicht notiert. Es ist aber der Sache nach dasselbe.} Der Gedanke stammt von Joseph König und ihn hat H.H. Holz auch ausgiebig zitiert. Die Formulierung, daß im «Sein-Denken» sich das Sein dem Denken zusage geht auf Heidegger zurück, gegen den Holz polemisierte, weil er, Heidegger, seinen Begriff des Seins aus dem Dasein heraushole, und nicht aus dem Sein an-und-für sich selbst, unterschlägt dabei aber, daß Heidegger diesen «Fehler» in der «Kehre» selbst korrigiert hat, und die Fundamentalontologie vom Sein ausgeht und nicht vom Sein des Seienden.

{In «Sein und Zeit» ist es tatsächlich so, daß der Begriff des Seins aus dem Dasein und der Bestimmtheit des Daseins, die dort Existenzialien heißen, begründet wird. In der Fundamentalontologie, also nach der Kehre, soll aber dies Dasein erst aus dem Sein begründet werden. Und die Fundamentalontologie geht vom Sein aus und nicht vom Sein des Seienden.}

Heidegger hat damit die Wendung vom kosmologischen zum ontologischen Gottesbeweis reproduziert {Erst holt er seinen absoluten Begriff aus dem Dasein heraus als Existenzialien des Daseins, des Daseins der Menschen, er hat bei der Phänomenologie Husserls angefangen, um hernach diesen Begriff gegen seine Begründung aus dem Dasein zu verselbständigen. Das ist genau das Verhältnis von kosmologischem Gottesbeweis und der Kritik daran von Anselm.}. Darauf ging Hans Heinz Holz nicht explizit ein, denn Heidegger posthum expressis verbis zum Cheftheoretiker der DKP zu machen, scheut er sich dann doch, sondern er nimmt die Fundamentalontologie (schönes Wort für Philosophen, läßt sich richtig zelebrieren) in der allerdings durchsichtigeren Formulierung von Joseph König auf. Die Behauptung von Holz war dann, die Erklärung des Seins aus dem Dasein, also der kosmologische Gottesbeweis, sei für die Anthropologie Feuerbachs bestimmend, was insofern richtig ist, als die Erklärung des Absoluten aus dem Kontingenten, Gott als Projektion des menschlichen Geistes, der kosmologische Gottesbeweis in der subjektiv idealistischen Gestalt ist. Die Kritik von Marx an Feuerbach sei dann die ontologische Wende gegen den subjektiven Idealismus. Holz hat immerhin das Verdienst, daß mir bei seinem Vortrag die Bedeutung der Kritik Adornos an Heidegger erst so richtig aufgegangen ist.

{Dann wird aber eben aus dem Sein, als der Bedingung der Möglichkeit alles Seienden, das sich in sich selbst Unterscheidende und damit das sich in sich Entwickelnde, sich in sich Differenzierende, und man hat damit die ganze Entwicklungsontologie des späten Engels, nur daß Engels dort an die Stelle des Begriffs Sein den der Materie setzt. Frage: Nochmal. Die Kritik von Marx an Feuerbach sei dessen Wende zur Ontologie gewesen? Ja, eben weil er gegen den subjektiven Idealismus jetzt den Vorrang der Objektivität vor dem Subjekt begründe, und diese Objektivität sei nur spekulativ zu denken. Sie sei aber nicht zu denken durch die Subjekte, sondern sie sei nur zu denken, indem sich diese Objektivität durch das Denken den kontingenten Subjekten zusage. Das ist natürlich eine Offenbarung des Seins. Ich finde das also schon sehr lustig, wie die bürgerliche Ideologie und diese Art von Marxismus dann schön in Übereinstimmung gebracht werden können. Aus Marx einen Fundamentalontologen zu machen ist schon happig und ist nicht ganz ungeschickt gewesen.} [Ende des Exkurses]

Der ontologische Gottesbeweis resultierte aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises. Das ist darin begründet, dass der kosmologische mit dem Kontingenten beginnt und vom Bedingten auf das Unbedingte schließt.

{Und damit über den Schluß das Unbedingte vom Bedingten abhängig macht. Wenn es ontologisch gemeint ist, gibt der Schluß ja selbst eine reale Struktur wieder, und wenn der Schluß

eine reale Struktur wiedergibt, wird damit das Unbedingte von dem Bedingten abhängig und ist damit in sich widersprüchlich: Das Unbedingte, das vom Bedingten bedingte.}

Das Unbedingte ist Resultat der Abstraktion von der Bestimmtheit der Bedingung, so daß das Unbedingte selbst zwei Bedingungen hat, das Bedingte und die Abstraktion. Ohne die Abstraktion läßt sich nicht denken, und auch der Fluchtpunkt der Abstraktion, das nur mit sich übereinstimmende leere Denken des Denkens ist Voraussetzung jeden Denkens.

{Denn wäre das nicht Voraussetzung eines jeden Denkens, könnte gar nichts identisches gedacht werden. Und die Identität ist zunächst nicht Übereinstimmung der Unterschiedenen, sondern Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst oder die reine logische Form, die Bedingung der Möglichkeit überhaupt, sei es der Projektion, sei es der Erfassung der Identität dessen, was außerhalb des Denkens ist.}

So ist das Unbedingte Voraussetzung jedes Denkens {das ist die Nötigung zu dem transzendentalen Ideal der reinen Vernunft, daß das Unbedingte Voraussetzung jedes Denkens ist} und diese Voraussetzung jedes Denkens versucht der kosmologische Gottesbeweis zur Voraussetzung des Gedachten zu machen. Die Reflexion auf diesen Beweis erweist, daß diese Voraussetzung allen Denkens vom Gedachten als abhängig sich erweist, was dem Begriff des Unbedingten widerspricht.

{Die Bedingung der Möglichkeit ist logisch später als das, dessen Bedingung der Möglichkeit sie ist. Die ganze Argumentation von Kant ist apagogisch, und die Argumentation des kosmologischen Gottesbeweises ist auch apagogisch, also widerlegend, insofern nämlich gesagt wird, wenn die Reihe der Bedingungen ins Unendliche fortgeht, gibt es keine Bedingungen. Also: So ist das Unbedingte die Voraussetzung jedes Denkens, und diese Voraussetzung jedes Denkens versucht der kosmologische Gottesbeweis zur Voraussetzung des Gedachten zu machen. Die Reflexion auf diesen Beweis erweist, daß diese Voraussetzung alles Denkens vom Gedachten als abhängig sich erweist. Landet es nicht beim Unbedingten, geht der kosmologische Gottesbeweis in den regressus in infinitum, es findet also überhaupt keine Fixierung der Bedingungen des Bedingten statt. Läuft er nicht ins Unendliche, muß er mit einem Unbedingten anheben. Wird das aber erwiesen aus dem Bedingten, ist es selbst von dem Bedingten bedingt und widerspricht sich selbst.}

Also muß die Wahrheit des Unbedingten an sich selbst erwiesen werden. Der Versuch {die Wahrheit des Begriffs des Unbedingten} sie an sich selbst zu erweisen, setzt sie als Wahrheit neben das Bedingte. Diese Wahrheit erweist sich durch diese Disjunktion aus dem Unterschied zu dem was sie nicht ist, begründet, und dieser Unterschied {zwischen ens a se und dem Bedingten} ist selbst begründet durch den regressus in infinitum im Bedingten, und die Bestimmung der logischen Unmöglichkeit des regressus in infinitum.

{Also noch einmal: Wenn der ontologische Gottesbeweis aus der Kritik des kosmologischen resultiert, dann muß das Unbedingte aus sich bewiesen werden. Wird es aber aus sich bewiesen, dann unabhängig von dem Bedingten. Dann wird etwas aus sich bewiesen, was als unabhängig von dem Bedingten neben dem Bedingten ist, sich von dem Bedingten unterscheidet. Das ist die Disjunktion von Bedingtem und Unbedingtem. Indem es aus dieser Disjunktion begründet wird, denn das ens a se ist eben nicht das ens ab aliud, indem es aus diesem Unterschied, wie dann die Theologen sagen: Die Aseität begründet wird, verweist diese Begründung selbst auf den Unterschied zu dem, was sie nicht ist, ist durch den Unterschied zu dem, was das ens a se nicht ist, begründet. Die Begründung der Aseität des Unbedingten fällt immer wieder in die Disjunktion zu dem Bedingten zurück, und der Grund für diese Disjunktion

liegt darin, daß das Bedingte eben das Bedingte ist, und innerhalb des Bedingten jede Begründung notwendig auf einen regressus in infinitum hinausläuft. Die logische Unmöglichkeit des regressus in infinitum – das ist nur eine Erinnerung – wird so begründet, daß überhaupt kein Beweis stattfindet, wenn es zu jedem Prinzip noch ein weiteres Prinzip gibt, aus dem das Prinzip begründet ist.}

Es findet dann kein Beweis statt sagt Aristoteles gegen die Annahme einer unendlichen Hierarchie von Prinzipien. So ist der ontologische Gottesbeweis doppelt negativ bestimmt:

1.) Ist er Negation des kosmologischen Gottesbeweises {nämlich Negation des Gottesbegriffs, der aus dem kosmologischen Gottesbeweis resultiert, insofern als dieser Gott sich als abhängig erweist von dem, wovon er Grund sein soll, indem nämlich nachgewiesen wird, daß der kosmologische Gottesbeweis nicht beweisen kann, was er beweisen will: die Unbedingtheit des Unbedingten}.

2.) Fällt er auf das negative Argument des kosmologischen Gottesbeweises zurück {insofern er über die Disjunktion immer wieder die Negation des regressus in infinitum im Bedingten ist}. Kant läßt den ontologischen Gottesbeweis gelten, soweit er das Ideal der reinen Vernunft bestimmt, er läßt ihn nicht gelten, soweit dem Ideal eine Realität korrespondieren soll, sagt aber selbst, daß dies Ideal die Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Bestimmung irgendeines Gegenstandes der Erfahrung ist.

{Nun ist die durchgängige Bestimmung irgendeines Gegenstandes der Erfahrung selbst wieder der Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Gegenstände der Erfahrung überhaupt bestimmt werden können, denn sie stehen allesamt unter der transzendentalen Einheit der Apperzeption, also unter der Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit. Wären sie nicht durchgängig bestimmt, wäre jeder Gegenstand zugleich mit sich identisch und nicht identisch, nämlich nicht mit sich identisch, insofern er nicht bestimmt ist.}

Damit ist das transzendentale Ideal mehr als ein ens rationis. Kant selbst hat Hegel den Weg gewiesen, aus dem Dilemma, das Ideal als transzendentale Bedingung der durchgängigen Bestimmung und damit als Bedingung der Möglichkeit einer jeden Bestimmung annehmen zu müssen ohne doch die Realität des Ideals erweisen zu können.

{Da hat Kant gesagt, die Realität dieses Ideals kann ich gar nicht erweisen, denn es ist ein reiner Vernunftbegriff, und dem reinen Vernunftbegriff korrespondiert kein möglicher Gegenstand der Erfahrung. Weil ihm kein möglicher Gegenstand der Erfahrung korrespondiert, läßt sich das Schema der Realität nicht auf diesen Gegenstand beziehen. Also ist es ein bloßes noumenon, das zugleich notwendig zu denken ist als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung eines jeden Gegenstandes der Erfahrung. In dem emphatischen Sinn von Erfahrung, den Kant hat: Erfahrung ist ja schon die regulär geordnete Folge der Erscheinungen.}

Wie Kant den Weg gebaut hat, möchte ich an zwei Zitaten, die ich ineinander verschränken werde, bringen. Das erste Zitat ist B 604 f (A 576 f) (Ed. Schmidt, S. 555 f):

„Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Einteilung {nämlich das genus proximum} (die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt ‖ {nämlich durch den terminus medius} und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt {Nämlich durch die Einschränkung}."

— Dazu eine Erläuterung, die Kant selbst gibt, B 378 f (A 322 f) (Ed. Schmidt, S. 356):

„Demnach restringieren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädikat auf einen gewissen Gegen|stand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. …“

— {Das ist einfach eine Darstellung des logischen Schlusses: Alle A sind B, alle B sind C, alle A sind C. Über den Mittelbegriff B wird das Allgemeine auf das Besondere übertragen. Es wird damit in der Übertragung des Prädikats dieses Prädikat zugleich restringiert. Nicht, daß es nicht als Prädikat in seinem ganzen Umfange bestehen bliebe, oder der Begriff des Prädikats nicht in seinem ganzen Umfang bestehen bliebe, aber es wird für diesen Fall eingeschränkt dann auf das engere. Das allgemeine Prädikat wird, weil es allgemein ist, dem engeren Begriff allgemein zugesprochen.}

„Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. …“

— {Damit geht er auf den Begriff, mit dem Begriff der Universitas geht er sofort auf den Begriff der Totalität der Bedingungen, d. h. auf den allgemeinsten Inhalt des universalen Urteils. Erst wird gesagt, alle Schlüsse sind so aufgebaut, daß oben ein universales Urteil explizit oder implizit steht und das Prädikat, das zum universalen Urteil dann restringiert wird auf bestimmte Teilklassen, wenn der Universalbegriff eine größere Klasse bezeichnet. Das ist dann vom genus proximum auf die species übertragen. Kant sagt, das Prinzip, jetzt allgemein gefaßt, führt auf den Begriff der Universalität schlechthin, die ist dann die Materie zu aller Möglichkeit. Oder diese Universalität schlechthin als Inbegriff ist genau der Allgemeinbegriff der Substanz. Extensional interpretiert ist dieser Inbegriff umfangslogischer Begriff und enthält die Totalität aller Bedingungen zu etwas. Wenn aber alles mit allem zusammenhängt, alles von allem die Bedingung ist, dann enthält die Totalität der Bedingungen als Begriff aller Bedingungen zugleich alle Gegenstände möglicher Erfahrung.}

„Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. …“

— {Die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist selbst unbedingt. Denn wäre sie bedingt, gäbe es eine weitere Bedingung zu diesem einen Bedingten.}

„Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist; so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden. …“

— {Also kann der allgemeine Vernunftbegriff als der des Begriffs des Unbedingten nur erklärt werden als Grund der Synthesis, der Zusammenfassung des Bedingten. Dort interferieren wirklich zwei logische Bestimmungen: Einmal ist das Unbedingte Grund, aber es soll nicht Grund des Bedingten sein, sondern es soll Grund der Synthesis des Bedingten sein, also hat das Bedingte selbst noch einen anderen Grund, denn der Universalbegriff ist nur oder der Begriff der Totalität ist nur Grund der Synthesis, damit aber transzendentale Einheit der Apperzeption selbst, nicht Grund dessen, was synthetisiert werden soll. Wie etwas Grund der Synthesis sein kann, ohne Grund dessen zu sein, was synthetisiert werden soll, bleibt zunächst unausgemacht. Kant gibt an der nächsten Stelle dann wirklich das Problem frei}:

„So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein."

— {Der erste Begriff des Unbedingten, dem kategorischen Urteil entsprechend, das ist Substanz und Akzidenz, ist der eines Subjektes. Das geht auf das Paralogismenkapitel, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Daß er gleich drei Unbedingte nebeneinander hat, ist etwas merkwürdig, aber auf das Problem möchte ich an der Stelle nicht eingehen.}

{Zweitens ist dies Unbedingte die hypothetische Synthesis der Glieder einer Reihe. Nochmal: Hypothetische Synthesis heißt nicht problematische Synthesis im Kantschen Sinn, sondern heißt Synthesis durch das hypothetische Urteil, also durch die Implikation, also ist es bezogen auf die Kategorie Kausalität. Das geht auf die Antinomienlehre.}

{Und das dritte Unbedingte ist das der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System. Das geht auf das transzendentale Ideal. Ich habe mir an den Rand notiert: Was mag nun disjunktive Synthesis sein?}

{Mit dem Begriff der disjunktiven Synthesis hat sich Kant an der Stelle der Hegelschen Argumentation aus dem Anfang der Logik deswegen ausgeliefert, weil Hegel sagt: Ja, das Unterschiedene ist nur durch die Unterscheidung, und es ist durch die Unterscheidung zugleich synthetisiert. Die Unterscheidung selbst, die Disjunktion, ist die Einheit des Unterschiedenen und der Unterschied des Einen, der Unterschied des Seins zum Seienden oder zum Etwas und die Einheit des Unterschiedenen, der Etwasse im Sein. Der Begriff einer disjunktiven Synthesis ist selbst ein dialektischer Begriff, und zwar ein unerhellt dialektischer Begriff, indem man nämlich Synthesis, Vereinigung und Unterscheidung, das also, was auseinandergehalten wird, Disjunktion, so zusammenfaßt, daß das „disjunktiv" dann steht als Adjektiv zur Synthesis.}

Jetzt weiter das andere Zitat: B 605 (Ed. Schmidt, S. 556, Zeile 1 - 25):

„Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären {oder: Realität ist als Schema nicht auf das transzendentale Ideal zu beziehen}. Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, …"

— {Sonst wäre es nur die Summe aller Prädikate, und diese Realität wäre ein umfangslogischer Begriff, wäre ein extensionaler Begriff. Das transzendentale Ideal soll aber der Inbegriff aller Prädikate sein. Nur wenn es der Inbegriff aller Prädikate ist, lassen sich überhaupt Widersprüche konstruieren, wenn ein einzelnes Prädikat diesem Inbegriff zugeordnet wird, weil es dann einem anderen, das in diesem Inbegriff enthalten ist, widerspricht.}

„und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunktiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Teilung im Untersatze, übereinkommt. …"

— {Hier soll also durch die Disjunktion selbst der Inbegriff aller Realität, dem selbst keine Realität korrespondiert, unterteilt werden, und erst aus der Unterteilung soll dann etwas resultieren dem eine Realität im Sinn des Schemas der Realität überhaupt zukommen kann.}

„Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transzendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Einteilung aller transzendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und korrespondierend erzeugt werden."

— {Kant macht zwei Einteilungen: Einmal teilt er die Gottesbeweise ein, wieder nach dem kategorischen Urteil, nach dem hypothetischen Urteil und nach dem disjunktiven Urteil. Dann unterstellt er aber alle Gottesbeweise, weil das transzendentale Ideal, wiederum der Bestimmung des disjunktiven Vernunftschlusses und damit der Kategorie der Disjunktion, bzw. der Gemeinschaft.}

Der ontologische Gottesbeweis fällt nur dann nicht in den kosmologischen zurück, wenn aus dem ontologischen Begriff Gottes mit Notwendigkeit die Existenz des Kontingenten begründet werden kann. Inversion des ontologischen Gottesbeweises durch Hegel.

{Wenn also dies Programm, das Kant hier für die Vernunft angibt, durchgeführt werden kann. Hegel hat nichts anderes gesagt als: Ich führe den ontologischen Gottesbeweis so, indem ich dieses Programm, das im transzendentalen Ideal selbst begründet ist, durchführe. Das ist eine Inversion des ontologischen Gottesbeweises, daß Hegel jetzt mit Gott, dem Sein ohne jede weitere Bestimmung, dem ens realissimum, anfängt, das als Inbegriff aller Möglichkeiten des Seienden notwendig unbestimmt sein muß, wie Kant selbst gesagt hat, und Hegel sagt: Jetzt hole ich heraus aus diesem Sein durch eine rein begriffliche Operation die Notwendigkeit der Bestimmtheit des Seienden. Das erste Argument ist, daß dieses Sein an sich selber nur das Nichts ist. Und damit möchte ich dann die Diskussion oder Darstellung über den ontologischen Gottesbeweis und seine Kritik bei Kant abschließen. Ich meine, sie ist nicht erschöpfend behandelt, da ich nicht alle Textstellen aus der Kritik der reinen Vernunft herangezogen und interpretiert habe, aber ich meine, daß sich die anderen Textstellen, die explizit auf den Gottesbeweis gehen, von selbst aus dem Gesagten erschließen müßten.}

[Handschrift, 5. Heft, S. 1r - 6r] [Typoskript]

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

Der kosmologische Gottesbeweis ist als Beweis apagogisch: Aus der Unmöglichkeit durch den regressus in infinitum auf die Totalität der Bedingungen eines jeden partikularen Seienden zu gelangen wird auf eine selbst unbedingte Bedingung alles Seienden geschlossen. Auch der ontologische Gottesbeweis ist der Beweisführung nach apagogisch {apagogisch heißt immer: Es wird aus der Annahme des Gegenteils bewiesen, d. h. das Gegenteil wird widerlegt}: Aus der Unmöglichkeit aus dem Bedingten das Unbedingte zu erschließen wird auf die Unmöglichkeit geschlossen, das Unbedingte rekursiv zu erschließen. Beide Beweise laufen so auf die Kritik am regressus in infinitum heraus, aber aus dieser Kritik soll jeweils ein positiver Begriff des Unbedingten resultieren, das Resultat des apagogischen Beweises soll ein anderes sein als die Beweisgründe.

{Das liegt daran, daß der Beweis jeweils negativ geführt wird, und dann selbstverständlich das Resultat des Beweises in keinem affirmativen Verhältnis zu den Beweisgründen stehen kann. An dieser Struktur, daß der Beweis der Sache nach apagogisch ist, liegt unter anderem, das möchte ich jetzt vorwegnehmen, daß von dem Bewiesenen, dem ens realissimum, dann kein Weg zurückführt zu den Beweisgründen oder der Welt, weder direkt noch indirekt, daß so also der apagogische Gottesbeweis zwangsläufig, aus logischen Gründen, die Schöpfungstheorie ausschließt, die Gott als positiven Grund alles Seienden zu erweisen versucht.}

Weil das Resultat des Beweises von den Beweisgründen radikal unterschieden ist, kann es nur durch den Unterschied von ihnen, also negativ auf die Beweisgründe bezogen werden, und seine Beziehung auf die Beweisgründe wäre negiert, so daß die Geltung des Beweises angenommen, im Resultat des Beweises die Beweisgründe negiert sind. Diese Überlegung liegt implizit im ontologischen Gottesbeweis {daß nicht von dem Kontingenten auf das Absolute geschlossen werden kann, sondern nur von dem Absoluten selbst ausgegangen wird}. Kann aufgrund der Kritik am kosmologischen Gottesbeweis die Existenz {Gottes} nicht ab aliud {also aus einem anderen} bewiesen werden, dann kann die Existenz Gottes nur aus ihm selbst bewiesen werden, dann kann die Existenz Gottes nur aus ihm selbst bewiesen werden, nicht aus einem von ihm unterschiedenen Begriff, der auch ein aliud wäre.

{Es ist also der Unterschied, daß der Sache nach die Existenz Gottes aus ihm selbst bewiesen wird, nicht aus seinem Begriff, soweit dieser Begriff von Gott selbst unterschieden wird. Das ist ja gerade das, was Kant unterstellt, daß der Begriff von der Sache verschieden sei. Wenn der Begriff von der Sache verschieden ist, dann kann er mit dem Argument der Insel oder der hundert Taler selbstverständlich widerlegen, daß dem Begriff einer Sache immer notwendig eine Sache entspräche. Das wäre aber nicht Resultat der Kritik am kosmologischen Gottesbeweis, sondern das setzte selbst eine Art dieses Gottesbeweises voraus, nämlich daß aus einem von Gott unterschiedenen Begriff auf die Existenz Gottes geschlossen wird, und das wäre wieder der Beweis aus einem Anderen, aus einem Abgeleiteten auf Gott selbst. Das ist eigentlich erst in dieser expliziten Fassung: Aus dem Begriff auf die Existenz zu schließen, bei Descartes der Fall.}

Wird aber die Existenz Gottes aus Gott bewiesen, dann ist das kein Beweis sondern eine Tautologie. Hegel sagt, das ist die Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises, daß er kein Beweis aus Beweisgründen sondern eine Tautologie ist {und eine Tautologie ist immer wahr}. Der ontologische Gottesbeweis ist so eine Tautologie in der Form des Existenzurteils und heißt dann: Sein, reines Sein, ohne jede weitere Bestimmung. Indem Hegel dann zeigt, daß das, wovon das Resultat des ontologischen Gottesbeweises unterschieden ist, in diesem Re-

sultat als negiertes zugleich aufgehoben ist, führt er den ontologischen Gottesbeweis vom Resultat her, mit zwei Argumenten:

1.) Das transzendentale Ideal ist notwendiges Ideal der Vernunft, ohne dies Ideal kann nicht gedacht werden {das würde Kant sofort zugestehen}. In dem Begriff der Bedingung ist die Idee der Totalität der Bedingungen gesetzt, und die Idee der Totalität der Bedingungen ist das Ideal des Unbedingten, das seinem Begriff nach nicht bedingt sein kann, also nicht aus dem Bedingten sondern nur aus sich selbst begründet werden kann, so ist es das ens rationis als Begriff des Begriffs oder das Ideal der Vernunft ist die an sich seiende Vernunft selbst.

2.) Daß das Sein ohne jede weitere Bestimmung das Nichts sei, erweist das ens rationis als nihil negativum, von dem Kant es, aus gutem Grund, unterschieden wissen wollte.

Kant, K.d.r.V., B 624 f (A 596 f) (Ed. Schmidt, S. 570 und die Fußnote dazu):

„Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die Tat, aufstellt: daß es doch einen und zwar nur diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealesten Wesens. …“

— {Kant hat unterschieden zwischen dem Begriff und dem Gegenstand einer Sache. Dem Begriff tut es keinen Abbruch, wenn sein Gegenstand aufgehoben wird. Ob es sich um ein real existierendes Dreieck handelt oder um ein nicht existierendes oder um ein noch zu konstruierendes Dreieck, jedes Mal ist die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten. Es ist durchaus möglich, den Begriff festzuhalten und den Gegenstand dieses Begriffes zu negieren, denn sonst wäre der Begriff ja sofort identisch mit seinem Gegenstand. Nur beim ens realissimum soll es unmöglich sein, den Gegenstand zu negieren, was genau so viel heißt, wie von der Existenz des Gegenstandes zu abstrahieren. Der Begriff des ens realissimum würde selbst aufgehoben werden oder selbst negiert werden, wenn sein Gegenstand negiert würde. Das ist normaler Weise der Fall, wenn der Umfang des Begriffes gerade so gefaßt ist, daß nur ein Gegenstand unter ihm zu fassen ist, also wenn es ein Individualbegriff wäre. Das ließe immer noch die Möglichkeit zu, daß dieser Begriff ein ens rationis, ein Begriff ohne Gegenstand wäre, wie er am Beispiel des Einhorns zu fassen ist. Nur beim ens realissimum soll das nicht möglich sein, nämlich das Aufheben seines Gegenstandes, d.h. daß es „Einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens“. Was dann impliziert, daß für diesen Begriff kein Unterschied zwischen Begriff und Sache gemacht werden kann. Hegel sagt: Das ist gerade der Sinn der Identität von Methode und Sache oder Begriff und Sache, daß nicht der Begriff gegenüber der Sache verselbständigt wird.}

„Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist).*) …“

— {Kant sagt also, der Begriff des ens realissimum ist möglich, die Möglichkeit des Begriffes des ens realissimum beweist aber noch nicht die Möglichkeit des Gegenstandes des ens realissimum, trennt hier also Gegenstand und Begriff.}

„Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird || dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.“

— {Also für jeden Begriff, der auf eine Realität geht, liegt in der Kategorie Realität das Dasein dieser Erscheinung mit inbegriffen, also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, dieses Ding war das ens realissimum, das Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins ist, dann wird selbstverständlich mit dieser Möglichkeit des Daseins alles Dasein überhaupt aufgehoben oder negiert, und Kant hat es vorhin ja als Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins selbst bestimmt. Der Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins ist aber nicht zu negieren, ohne daß alles Dasein selbst mit negiert wird. Also ist er die ontologische Voraussetzung überhaupt eines jeden Ontischen oder Daseienden. „Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.“ Dazu gibt Kant eine *) Fußnote.}

*) Fußnote: „Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; …“

— {Also wenn der Begriff durch die Synthesis überhaupt erzeugt wird, und diese Synthesis eine in den Stufen Apprehension in der Wahrnehmung, Reproduktion in der Einbildungskraft und Regognition im Begriff ist, dann ist dieser Satz von Kant unsinnig, weil Synthesis sich sowieso nur auf zu Synthetisierendes beziehen kann. Ist der Begriff nun Resultat der Synthesis, muß es selbstverständlich ein zu Synthetisierendes geben, und dieses stünde notwendig unter dem Schema der Kategorie Realität. Also gäbe es überhaupt gar keinen Begriff ohne Realität, wenn man die transzendentale Analytik ernst nehmen würde. Kant versucht hier aber nur zu behaupten, und das läßt sich am einfachsten am Beispiel des Einhorns machen, daß es ja wohl möglich sei, einen Begriff durch die Vorstellungskraft zu erzeugen, dem keine Realität korrespondiert. Dann allerdings muß zu jedem Begriff die ihm korrespondierende Realität noch besonders dargetan werden.}

„Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen."

— {Kant hält also fest an der Trennung von Möglichkeit des Begriffes und Irrealität des Gegenstandes dieses Begriffes, also an dem Begriff eines ens rationis, an dem leeren Begriffs ohne Gegenstand.}

Hegel sagt: Wenn der Begriff leer ist, ist dies seine Bestimmtheit, leer zu sein, er ist als Begriff ohne Gegenstand Begriff von Nichts, und der Begriff von Nichts, weil dem Inhalt nach unbestimmt, kann nur die Behauptung des Nichts oder genauer die der Existenz des Nichts sein, denn sonst wäre der Begriff von Nichts selbst nichts.

{Wenn man sagt, ein Begriff ohne Gegenstand, ein ens rationis, als leerer Begriff ohne Gegenstand, dann wird behauptet, dem korrespondiert kein Gegenstand, also ist er der Begriff von Nichts. Soll er doch ens rationis sein, also eine Bedeutung haben, kann diese Bedeutung, weil sie leer ist, nur die des Nichts sein, so daß der Begriff des ens rationis zwar keiner von Etwas ist, wohl aber einer von Nichts. Wenn er ein Begriff von Nichts ist, impliziert das, damit er als Begriff überhaupt möglich ist, nicht als leerer Gegenstand ohne Begriff, als nihil negativum, daß er vom nihil negativum also überhaupt unterschieden wird, impliziert das die Existenzbehauptung des Nichts, denn sonst wäre der Begriff von Nichts selbst nichts.}

Wenn also das ens realissimum ein ens rationis ist {und zwar eins, das völlig Bestimmungslos ist}, dann ist das ens realissimum das seiende Nichts: «Nichts ist» ist aber der Widerspruch, und zwar der kontradiktorische Widerspruch. Die Folge ist, daß das Resultat des ontologischen Gottesbeweises, das ens a se, garnicht gedacht werden kann {denn das ens a se ist völlig bestimmungslos. Es ist nur die Behauptung, daß es aus sich existiere und mit seinem Begriff zusammenfalle. Als völlig Bestimmungsloses ist es von Nichts nicht zu unterscheiden. Ein ens rationis, das von Nichts nicht zu unterscheiden ist, dem nur der Möglichkeit nach Existenz zukommt, ist gleich dem nihil negativum, dem leeren Gegenstand ohne Begriff}. Diese Argumentation übernimmt die apagogische Beweisform, jetzt aber nicht, um wie bei Kant die Unmöglichkeit des Beweises zu begründen, sondern um die Unmöglichkeit des zu Beweisenden zu begründen. Weil das ens a se nichts ist {erst nur ens rationis, als ens rationis Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge, als Inbegriff aller Dinge völlig unbestimmt, als völlig unbestimmtes Nichts}, ist es in dieser radikalen Trennung von dem ens ab aliud Nichts, oder es ist nur in seiner Beziehung auf das, was es nicht selbst ist.

1.) Variante: Denken ist nur in Beziehung auf das, was es nicht selbst ist, so daß in dieser Beziehung Denken einmal ist in Beziehung auf es selbst, oder es ist ens a se, nicht zu begründen aus Anderem, aber es ist ens a se nur in seiner Beziehung auf Anderes, ohne diese ihm immanente Beziehung auf Anderes ist es Nichts. In der Beziehung auf Anderes ist es nicht dies Andere selbst, aber es ist, und ist als gedachtes Denken zugleich das Sein dieses gedachten Denkens, so daß Denken und Sein nur zusammenfallen, indem sie auseinanderfallen, unterschieden sind.

{Ich halte das, was ich vortrage, es steht nicht so wörtlich bei Hegel, für eine völlig Hegel konforme Darstellung, auch des Denkens, das nicht in sich subsistiert, sondern das in sich subsistiert nur in seiner Beziehung auf Anderes. Sie sehen, wie nahe das an Kant ist. Das gedachte Denken, die transzendentale Einheit der Apperzeption, ist nichts in sich subsistierendes, aber ist a priori, vor aller Erfahrung, nur über Schematismus und Grundsätze und Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehendes. Es ist kein Denken jenseits der Welt, aber es ist zugleich die a priorische Einheit des Selbstbewußtseins, damit unabhängig von aller Erfahrung. Hegel sagt: Sage ich ja. Dieses Denken ist ens a se nur insofern es nicht ens a se ist, also nur insofern es auf etwas Anderes bezogen ist. Als reines Denken, ohne die Beziehung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung, man kann auch sagen, auf mögliche Gegenstände, man kann auch sagen, auf Dasein ist es Nichts. An sich ist es Nichts, aber es ist nicht für Anderes, sondern in dem Moment, wo es für Anderes ist, ist es gerade a priori oder eben nicht aus Anderem oder aber es ist ens a se nur in seiner Beziehung auf Anderes. Ohne diese ihm immanente Beziehung auf Anderes ist es Nichts. Das gilt hier für das Denken. In der Beziehung auf Anderes ist es nicht dies andere selbst, aber es ist in der Beziehung auf Anderes, und ist als gedachtes Denken zugleich das Sein dieses gedachten Denkens, so daß Denken und Sein zusammenfallen, aber nur indem sie auseinanderfallen und verschieden sind. Das gedachte Denken heißt, wenn die transzendentale Einheit der Apperzeption Gegenstand des Denkens ist, dann das sich auf sich beziehende Denken. Und dieses sich auf sich beziehende Denken ist auch das Denken Kants in der Kritik der reinen Vernunft. Kant sagt: Es ist aber nur in Beziehung auf Anderes, also ist es nur und stimmt nur mit sich überein, wenn es auf Anderes bezogen ist, bei Kant auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Es kann aber nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, wenn es a priori ist, selbst nicht aus der Erfahrung stammt. Damit sagt Kant, das Denken ist nicht Gegenstand eines kosmologischen Gottesbeweises oder eines Beweises, der analog ist dem kosmologischen Gottesbeweis, sondern das Denken ist reine Spontaneität des Verstandes, ein Theologe würde sagen – reine Aseität. Es würde aber sofort in Nichts zusammensinken, wenn ihm die Beziehung auf Anderes nicht notwendig immanent wäre. Das wäre die Explikation dieses Begriffes, des ens a se, und das Sein der Logik von Hegel ist das ens a se, wäre die Bestimmung des

ens a se, soweit es als denkend oder genauer als Identität von Denken und Sein des Denkens gefasst wird.}

2.) Variante {die ontologische}: Das ens a se ist Nichts, also ist es selber nicht. Als Nichtseiendes Sein ist es der reine Widerspruch in sich, also ein nihil negativum.

{Wenn man den Begriff eines Nichtseienden Seins denkt, denkt man etwas, das die Kontradiktion in sich hat, was also seinem Begriff nach unmöglich ist, was ein leerer Gegenstand ohne Begriff ist in der Kantschen Bestimmung des nihil negativum, denn die logische Unmöglichkeit, als eines in sich widersprechenden, bestimmt bei Kant auch die reale Unmöglichkeit eines Gegenstandes dieses sich in sich widersprechenden Begriffes.}

Das nutzt Hegel gerade aus. Als Nichtseiendes Sein ist es der reine Widerspruch in sich, der nur behoben werden kann, wenn das ens a se zwar nicht ab aliud, von einem Anderen, wohl aber für ein Anderes ist, für das Seiende als Daseiendes. Das ens a se ist nicht selbst das Daseiende, aber es ist nur in Beziehung auf das da Daseiende.

Das erklärt die Schwierigkeiten des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises. Zunächst die des kosmologischen, das ens a se aus dem ens ab aliud zu beweisen {Gott nur aus der Welt zu erweisen}, was nur unter Rekurs auf die Schöpfungstheorie möglich wäre, die dasselbe Problem in Umkehrung hat: Aus dem Notwendigen das Zufällige hervorgehen zu lassen {aus dem, was seinem Begriff nach notwendig ist, soll dann das hervorgehen, was seinem Begriff nach nicht notwendig ist}. Hegel sagt: Weil das ens a se nicht das ens ab aliud ist, läßt es aus dem ens ab aliud nicht sich beweisen, aber seine notwendige Beziehung auf das ens ab aliud läßt sich beweisen, denn es ist nur durch diese Beziehung. Seine Unbeweisbarkeit aus dem ens ab aliud ist die Kritik des ontologischen Gottesbeweises am kosmologischen, aber der ontologische Gottesbeweis fällt notwendig auf den kosmologischen zurück. Dies Zurückfallen ist dem Gegenstand des ontologischen Gottesbeweises nicht zufällig, sondern notwendig, weil das ens a se a se nicht ist, sondern nur ad alium [zu einem Anderen] {weil das in sich Subsistierende eben nicht als rein an sich Seiendes ist, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes}. Die Unmöglichkeit des kosmologischen Gottesbeweises und das Zurückfallen des ontologischen Gottesbeweises auf den Kosmologischen ergebe gerade die Bestimmungen des Gegenstandes des Gottesbeweises.

{Nämlich daß das ens a se nur ist, und zwar in dieser Bestimmung, für das Denken läßt es sich einfacher sagen, a priori in Beziehung auf das, was es nicht unmittelbar selbst ist. Und diese seine Bestimmtheit, diese Bestimmtheit des Seins läßt sich dann darin ausdrücken, erstens, daß es aus dem, auf das es sich nur beziehen kann, das es aber nicht selbst ist, nicht bewiesen werden kann, daß es aber zweitens, auch aus sich selbst nicht bewiesen werden kann, weil es dann notwendig auf den leeren Begriff des Seins, der identisch ist mit dem Begriff des Nichts, zurückfällt. Hegel könnte sagen: Die Schwierigkeiten, die sich aus dem kosmologischen als auch aus dem ontologischen Gottesbeweis ergeben, resultieren aus dem Begriff des Seins als ens a se, als Sein ohne weitere Bestimmung, nur der Bestimmung der Existenz selbst.}

Diese Bestimmungen lassen sich als die des Absoluten nur erweisen, wenn es der Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises entsprechend genommen wird als das, was es sein soll aber nicht sein kann, reines an sich sein, {Theologen sagen} Aseität. Weil es, was es an sich ist, an sich nicht sein kann, ist es immer schon übergegangen, nicht in ein Anderes, sondern ins Übergehen in ein Anderes, ins Werden.

{Es ist nicht übergegangen, Gott ist nicht einfach übergegangen in die Welt, weil er an sich nicht sein kann, sondern der Gegenstand des Begriffs des Absoluten hat, seinem Begriff entsprechend, in sich die immanente Notwendigkeit überzugehen in das, was er nicht selbst ist, und das, was er nicht selbst ist, ist zunächst die reine Bewegung. Hegel sagt: Da habe ich in dem Statischen, in dem ens a se und zwar immanent bestimmt aus dem Begriff des statischen ens a se, die Notwendigkeit seines Übergehens, die sonst Gott nur noch als etwas weiteres zugesprochen wurde, nämlich etwa als die Macht, die Welt zu schaffen. Also es ist immer schon übergegangen, nicht in ein Anderes, sondern ins Übergehen in ein Anderes oder ins Werden.}

Dem Beweisgang der Gottesbeweise nach ist das Absolute Resultat {dessen Existenz erwiesen werden soll, und zwar nicht nur der Existenz nach, sondern Resultat auch der Bestimmung nach, denn es wird ja negiert der regressus in infinitum}, dem Begriff nach ist das Resultat den Beweisgründen vorgeordnet. Der Forderung, daß das, was für das Denken der Sache nach das Erste ist auch dem Gang des Denkens nach das Erste sein solle, entspricht der Aufbau der Hegelschen Argumentation, die aber deswegen nicht schlicht eine Schöpfungstheorie ist, denn die wiederholte notwendig den Fehler Kants: Wenn sie das Hervorgehen der Welt durch Gott schildert {und es kann nur geschildert werden}, macht sie Gott zu einem von der Welt Unterschiedenen, also zu einem Gegenstand neben der Welt.

Hegel sagt, die Metaphysik hat recht, die Welt ist nur in Gott {durch den ständigen Sukkursus Dei}, aber das nur, weil Gott nur in der Welt ist oder genauer nur im Übergehen in die Welt.

{Ich möchte dazu das Zitat aus dem Anfang der Logik lesen. Sein und Nichts sind relativ schlicht, ich glaube, das kann ich übergehen. Dann also zu dem Werden, als der Einheit von Sein und Nichts.}

Hegel, Logik I, C. Werden. 1. Einheit des Seins und Nichts [1)] (Ed. Glockner, Bd. 4, S. 88 f):

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. …“

— {Man kann sagen mit Kant: Wenn für das Denken an dem reinen Begriff des transzendentalen Selbstbewußtseins, das ja Bewußtsein von keinem Subjekte ist, festgehalten wird, ist das ein Selbstbewußtsein, das als Selbstbewußtsein nur bezeichnet werden kann unter dem Vorbehalt: Dieses Selbstbewußtsein ist ein ens rationis, ein ausgedachtes. Es ist nicht ein Selbstbewußtsein von irgendeinem Subjekte, denn das Subjekt zu diesem Selbstbewußtsein gibt es nicht. Es gibt kein individuelles Subjekt, dem die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins korrespondierte, also ist das Subjekt des Selbstbewußtseins reines ens rationis, leerer Begriff ohne Gegenstand. Ein Nicht-Gegenstand kann kein Selbstbewußtsein haben, und so sinkt mit dem reinen Begriff des Selbstbewußtseins dieser Begriff des Selbstbewußtseins zusammen auf ein Nichts, nämlich auf ein Selbstbewußtsein von einem Nichts, und weil Nichts kein Selbstbewußtsein haben kann, auf Nicht-Selbstbewußtsein. Dies ist der reine Widerspruch in sich selbst.}

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist. …“

— {Es ist also nicht die Frage, ob das Sein in Nichts übergeht oder das Nichts in Sein übergeht, sondern der Begriff des Seins ist an sich selbst der des Nichts, und insofern er an sich selbst der des Nichts ist, ist er immer schon in den des Nichts – man könnte besser umgeschlagen als übergegangen sagen, genauso wie der Begriff des Nichts in den des Seins um-

schlägt in der Behauptung, daß das Nichts sei. Gemeint sind hier ens realissimum und nihil negativum.}

„Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen. …“ (S. 89)

— {Was nichts anderes heißt, als daß festgehalten der Begriff des Seins umschlägt in den des Nichts, festgehalten der Begriff des Nichts auf eine Aporie führt, er ist nicht zu denken. Sie sind nur festzuhalten, indem sie nicht festgehalten werden, indem sie an einem Dritten gesetzt sind, das sie nicht selber sind, am Werden oder am Vergehen. Im Prozeß ist nicht das, was bleibt, sondern ist das, was sich verändert, und das, was bleibt, ist nur in Beziehung auf das, was sich verändert, zu bestimmen. Das, was sich verändert, ist nur in Beziehung auf das, was bleibt, zu bestimmen. So werden aus den Begriffen, die für sich genommen ineinander umschlagen, Momente, die gesetzt sind an einem Dritten. Sie selbst sind als diese Momente nicht die Bewegung, wenn das Sein, als Moment an einem Dritten, diese Bewegung wäre, dann hätte Hegel tatsächlich eine Schöpfungstheorie geschrieben. Ich muß sagen, ich bin mit meinem Freund Hartburg nicht einig, der behauptet, das sei eine Schöpfungstheorie. Das Sein ist, als das statisch festgehaltene, selbstverständlich nicht erste Ursache, sondern ist unmittelbar an sich selber Nichts. Das Sein ist, als statisches Moment festgehalten, nur an einem anderen, das nicht selbst das Sein ist.}

„Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“

— {Sie sind unterschieden, denn ohne die Bestimmungen der Existenz und der Nichtexistenz bekommt man kein Werden und kein Vergehen heraus. Indem sie aber als Momente dieses Übergehens bestimmt sind, sind sie bestimmt als Momente, die aufeinander in einem Dritten bezogen sind. Dieses Dritte ist das Werden oder auch die causa efficiens. Hegel sagt: Die Metaphysik hat recht, die Welt ist nur in Gott, aber nur weil Gott nur in der Welt ist oder genauer, weil Gott nur in dem Übergehen in die Welt ist oder im Werden.}

ER ist an sich Nichts, und als dies Nicht hat er nur Bestehen in einem, das kein Bestehen hat {das Werden selbst ist der statische Begriff eines Prozesses, ist nichts in sich subsistierendes, nicht die statisch gedachte causa prima von allem, sondern hat nur ein Bestehen in dem, was kein Bestehen hat}. Die Kontingenz des Kontingenten besteht darin, daß es {als Kontingentes nicht notwendig ist} nicht zu aller Zeit ist, also entsteht und verschwindet, und dies Entstehen und Verschwinden, das Werden, hat zu seinen Momenten das Sein und das Nichts, also die Momente Gottes {gerade die beiden Bestimmungen, die das ens a se von sich aus hergibt, daß es Sein ist und Nichts ist. Es ist Sein und Nichts, weil das Sein immer schon in das Nichts umgeschlagen ist}. Gott ist als die Kontingenz des Kontingenten, die Furie des Verschwindens, die Affirmation des Verreckens.

---

1) Hegel, Sämtliche Werke, Ed. Glockner, Bd. 4, Logik I, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität). Erstes Kapitel: Sein. C. Werden. 1. Einheit des Seins und Nichts (S. 88-89).